

Le *Pasteur d'Herma*: Autobiographie ou fiction littéraire?

Montserrat Camps-Gaset
Universitat de Barcelona

ABSTRACT

The *Shepherd of Herma*, a 2nd century Christian work in prose written in first person, has been studied from many theological points of view. Several parallels with other fictional non-Christian narratives have been drawn, but there are still many questions concerning the author's identity and to what extent the text may be autobiographical. The comparison with other contemporary literary works suggests a fictional narrative work, which is aimed at educating the audience towards conversion and chastity. The text deals with the character of the slave and its allegorical meaning and provides clues to recognizing the author as invested with supernatural authority over the community.

KEYWORDS: *Shepherd of Herma*, Early Greek Christianity, Autobiography, Allegory

De nombreuses études se sont succédé depuis longtemps à propos de l'auteur du *Pasteur*, ce curieux ouvrage du christianisme primitif. Ni la date ni l'auteur ni la composition ne sont des questions résolues. La date n'est pas excessivement importante pour notre sujet ; nous prenons la première moitié du II^e. siècle comme cadre probable de rédaction, mais une date un peu plus tardive serait tout aussi possible. Nous sommes d'accord avec l'opinion moderne qui fait du *Pasteur* une œuvre unitaire, conçue par un seul auteur, et non le résultat du collage maladroit de trois pièces indépendantes. C'est un sujet qui a mérité une longue bibliographie¹,

1. OSIEK 1999 : 12-15.

mais nous retenons l'unité de l'ouvrage tel que le font les éditeurs modernes².

Mais qui est l'auteur du *Pasteur* ? Le texte est rédigé à la première personne et présente les visions et révélations reçues par un certain Hermas, nom qui n'apparaît que dans la première partie, les 'Visions', et qui disparaît par la suite. Faute de mieux, la tradition a toujours parlé d'un auteur Hermas, dont personne ne sait rien de précis. Il n'y a pas d'autres textes qui lui soient attribués, aucun témoignage extérieur qui se rapporte directement à l'écrit (le nom, toutefois, existe ailleurs³, ce qui devient une source de confusion pour la date), pas de biographie ni de données fournies par un contemporain quelconque. Nous n'en savons rien. Les renseignements de toutes les histoires de la littérature, y compris les commentaires modernes, se basent sur les données du texte lui-même, ce qui pose de nombreux problèmes d'interprétation. Même si l'on convient qu'il n'y a aucune donnée fiable sur l'auteur (la discussion sur la validité du *Canon de Muratori* est longue⁴), on reconnaît une certaine fonction autobiographique au premier paragraphe du texte et les interprètes modernes⁵ affirment, sans preuves, que l'auteur⁶ est un esclave affranchi (même Osiek⁷ l'accepte), ayant une certaine aisance économique, marié, et même avec des troubles de famille. Il n'y a non plus presque pas d'objections à considérer le caractère apocalyptique du texte (bien que la discussion moderne est longue à propos de la signification de 'apocalyptique' et si le *Pasteur* appartient véritablement à ce genre ou non⁸) et allégorique, en vue des nombreuses allégories qui se succèdent au long du récit. Or, si c'est le cas, à quoi bon considérer qu'il y a des aspects biographiques, à côté de très longs passages qu'il faut absolument lire en clé métaphorique, voire allégorique ?

Même si les réponses à cette question ont été variées, le fait est que l'on retient toujours une certaine autobiographie réelle dans le texte⁹. D'autre part, il n'y a pas longtemps qu'on expliquait le début de l'ouvrage et quelques scènes un peu embarrassantes par des allusions à la « littérature païenne »¹⁰,

2. OSIEK 1999 : 8-11; WHITTAKER 1956. Nous citons ici d'après la division 'Visions', 'Commandements' et 'Similitudes', qui est encore fréquente chez la plupart d'auteurs, mais nous ajoutons entre crochets le numéro du paragraphe de l'édition de WHITTAKER.
3. HENNE 1993 : 136, HEIKKI 2003, *Prosopographia* 1987.
4. Sur le *Canon de Muratori* en particulier, cf. SUNDBERG 1973 et GUIGNARD 2015, et sur la discussion académique à propos du *Canon* par rapport au *Pasteur*, cf. OSIEK 1999 : 18-20.
5. OSIEK 1999, SCHWARTZ 1965, LINDEMANN-PAULSEN 1992 (qui reproduit la traduction de DIBELIUS 1923 corrigée par LINDEMANN), etc. Pourtant, JOLY 1968 : 530 reconnaît déjà que les données concernant la famille d'Hermas pourraient bien être une allégorie. Cf. aussi la vision nuancée de PRINZIVALLI-SIMONETTI 2015, 182.
6. Disons : Hermas, puisqu'il n'y a pas de raison apparente pour ne pas le nommer ainsi.
7. 1999 : 21 et surtout 1998 : 153.
8. OSIEK 1999 : 10-12.
9. Pourtant, VERNET 1937 ne le cite pas, mais il s'agit bel et bien d'une autobiographie spirituelle à la première personne sur un procès intérieur de conversion, précédant celles de Grégoire de Nazianze et d'Augustin.
10. SCHWARTZ 1965.

qui seraient là pour émailler le texte et pour lui donner un certain parfum, mais qui seraient étrangères au caractère profondément chrétien de l'œuvre. Jusqu'à quel point peut-on parler vraiment d'autobiographie et d'allusions païennes ou tout bonnement grecques, ou faut-il, par contre, comprendre le texte comme un ensemble significatif qui ne fait pas de différence entre une forme de récit et une autre ? Et tout d'abord, si le texte n'avait pas été écrit à la première personne, accorderait-on tellement d'importance à la scène de Rhodé avec Herma, censé être un esclave affranchi ? Ensuite, quels sont les éléments du texte qui nous permettent de distinguer entre des passages allégoriques et des données autobiographiques historiques ? Pourquoi devons-nous penser que parler de mariage, d'esclaves affranchis ou de commerce appartient à l'autobiographie, tandis que parler de visions d'anges ou d'un voyage magique en Arcadie appartient à autre chose ? Ne risquons-nous pas de tomber dans le piège d'assimiler réalisme et vraisemblance à biographie ? Ce sont ces questions qui nous mènent vers le lien du *Pasteur* avec le roman grec : sans doute, nous trouvons un bon nombre d'aspects qui ont été empruntés au roman ; or il faudrait aussi s'interroger à propos d'une définition du genre roman. Il est vrai que le *Pasteur* n'est ni le roman *Chéreas et Challyrhoè* ni les *Ephésiaques*, par exemple, mais il est tout aussi vrai qu'un bon nombre d'autres textes de la même époque sont classés dans le domaine du roman, et quelques auteurs parlent même d'intersection avec d'autres genres¹¹.

En ce qui concerne le *Pasteur d'Herma*, sans le préjugé d'une composition en trois parties indépendantes et laissant de côté les possibles « influences païennes », si nous considérons le texte en son unité, voici ce qui en ressort : il s'agit d'une expérience en première personne qui commence par une scène qu'on pourrait définir comme érotique —la baignade de Rhodé, et qui avance par les récits de songes et de visions ; nous trouvons ensuite un guide céleste, qui au début est la femme objet du désir, devenue image de l'église et, peu après, le pasteur qui donne des conseils tout en se promenant par l'Arcadie, lieu pastoral par excellence, pour revenir finalement à une situation quotidienne dont on il a été objet tout au long du récit mais qui, à la fin du livre, subit une transformation. La vie familiale, qui était embrouillée, devient paisible et retrouve son harmonie.

Le fil conducteur du récit est l'exhortation à la *μετάνοια*, à la conversion, un mot qui a été traduit de façons diverses, dont quelques-unes discutables. À notre avis, la traduction du mot devrait être plutôt étymologique qu'interprétative puisqu'il s'agit d'un véritable changement de pensée. Conversion serait peut-être le terme le plus exact, tandis que pénitence témoigne certes d'une lecture qui a pris parti pour une contextualisation chrétienne précise¹².

11. BURRUS 2004 : 18. Il faut aussi évoquer d'autres textes plus tardifs qui seront décidément romanesques mais à sujet chrétien, comme le roman *Joseph et Asémath*, les *Actes apocryphes des Apôtres* et une grande partie de l'hagiographie primitive.

12. La traduction du terme *μετάνοια* ferait l'objet d'une longue étude. Le *Pasteur* se trouve aux débuts de la tradition chrétienne, et la tradition des mots chrétiens n'est pas

Moyennant la *μετάνοια*, donc, le *je* du *Pasteur*, à travers des visions et des voyages, retrouve, transformé, sa vie quotidienne. Il a subi un processus de guérison ou d'acquisition de connaissances spirituelles, une évolution qui aboutit à une situation qu'on pourrait appeler de 'bonheur quotidien' et de bien-être spirituel. Rien ne distrait le but de la conversion. Hermas est le protagoniste du récit, et c'est à lui-même que les visions et les révélations sont adressées, sans d'autre intrigue secondaire¹³.

Comme dans les romans grecs, le *Pasteur* présente un cadre où le public lecteur ou auditeur pouvait facilement s'y reconnaître et s'identifier. Même si visions et voyages en rêve ne font pas l'expérience de la plupart des êtres humains, les milieux très modestes, les rapports de famille embrouillés ou imparfaits, les questions d'argent qui tournent mal, la foi religieuse hésitante, les disputes à l'intérieur des communautés, devaient être à l'ordre du jour parmi les gens du public à qui le *Pasteur* était adressé¹⁴.

Il est opportun d'ajouter, quand même, que la lecture que nous proposons n'est pas en contradiction avec d'autres interprétations possibles, et qui ont été déjà faites, concernant le statut de ce texte au sein de la communauté chrétienne : c'est justement la narration à la première personne qui permet, en effet, le ton parénétique nécessaire, et ni le narrateur doit être forcément un dirigeant de la communauté chrétienne ni le personnage principal un esclave affranchi. L'essentiel est le portrait du *moi* narratif qui se dessine derrière le texte, beaucoup plus que l'authenticité historique du *je* du récit. Or, le texte a aussi une fonction d'autorité qui s'ensuit de tout ce que le personnage principal et sujet de l'action, Hermas (puisqu'on peut bien lui donner ce nom), éprouve, voit et reçoit.

Notre attention s'est portée sur trois aspects, en rapport entre eux : les éléments érotiques ; l'exhortation à être un homme ; l'esclave affranchi.

Les éléments érotiques ont été relevés et bien étudiés par LIPSETT¹⁵. Les mots du personnage principal au début du récit témoignent sans aucun doute son désir érotique (1^{ère} Vision [1.1]), même si l'accusation de péché dont il est question quelques paragraphes plus loin [3.1] ne porte pas sur son désir mais sur sa convoitise matérielle et son avarice des biens. Tout au long du récit, la tension entre les scènes érotiques et la continence d'Hermas est soulignée.

encore tout à fait formée. Les chapitres que nous ne possédons qu'en latin traduisent *μετάνοια* par *paenitentia*, et c'est probablement le terme latin qui a forcé la traduction de 'pénitence' en langues romanes, même si le sens n'est pas tout à fait identique. À notre avis, il faut songer ici plutôt à la conversion ou au repentir. Le terme est très utilisé en grec et, à l'époque byzantine, il désigne le geste même du repentir, la prosternation ou la révérence.

13. Les romans où le personnage principal vise un but concret et n'en est détourné ni par affaires d'amour ni par des intrigues secondaires sont très bien analysés par HÄGG 2009 : 84s.
14. Pour le contexte social d'Hermas et les aspects soit-disant autobiographiques, le livre de LEUTZSCH 1989, surtout 20-50, est essentiel.
15. 2011 : 19-53

L'ἔγκρατεια, qui n'a pas un sens négatif dans le texte¹⁶, est une qualité (elle est même personnifiée, voir la 3^{ème} Vision [16.2]) que le personnage possède du début à la fin du récit. C'est à partir de cette qualité qu'il faut lire la 9^{ème} Similitude [78-110], où un cortège de vierges accompagnent Hermas, semblables à celles qui deviendront ses protectrices à la fin de l'œuvre (et qui se trouvent aussi présentes lors de la promesse de l'ange, 10^{ème} Similitude [113]). L'attribut de chasteté-contenance du personnage est aussi un trait qui l'accompagne toujours, souvent mélangé avec d'autres commandements et exhortations pour le régime de vie¹⁷.

Rhodè se baignant dans le Tiber devient la femme/église de la vision d'Herma, qui à la fin de la 1^{ère} Vision [4.3] lui dit : ἀνδρίζου. Le mot a plusieurs traductions possibles, de 'sois un homme' (JOLY), qui serait la traduction étymologique, jusqu'à 'prends courage', traduction au sens figuré. Un article qui est devenu classique au sujet de ce passage (YOUNG 1994) analyse le contexte des personnages féminins et l'évolution intérieure d'Herma en les comparant à la crise d'une communauté. Pour compléter cette approche voici quelques détails philologiques : le verbe ἀνδρίζειν (surtout à la voix moyenne) n'est pas un verbe fréquent, on le trouve pour la première fois au IV^e. siècle av. J.-C., chez Xénophon (une seule occurrence antérieure, dans un fragment d'Aristophane dont on ne connaît pas le contexte). Quant à l'impératif moyen, à la deuxième personne, ἀνδρίζου, ce n'est que dans la *Septante*, au *Deutéronome* (Dt 31, 6.7.23), qu'il apparaît. En fait, l'impératif moyen à la deuxième personne (du singulier ou du pluriel) a un usage exclusivement biblique ou chrétien jusqu'au III^e. siècle. Dans *Deutéronome* et *Josué* (Jos 1,7), ἀνδρίζου est le mot dont se sert Moïse pour s'adresser à Josué et lui confier son peuple, c'est-à-dire, pour en faire le chef légitime (chef militaire, c'est vrai, mais spirituel aussi), lui qui avait l'autorité de l'envoyé de Dieu. Dans d'autres passages de la *Septante*, on trouve également ce mot toujours pour exprimer l'ordre de commander un groupe, un peuple, au nom de Dieu (un seul exemple négatif : Sir 31, 25, exhortant à « ne pas faire l'homme à partir du vin »). Dans le *Nouveau Testament*, la forme, à l'impératif au pluriel, n'apparaît qu'une seule fois, chez Paul (1 Co 16, 13), dans le même contexte que le verbe κρατοῦμαι, 'être fort', mais aussi 'avoir maîtrise de soi, se contenir'. La vision céleste donne à Herma l'ordre d'écrire et de transmettre ce qu'il voit et apprend, mais aussi d'obtenir, par sa conduite, l'autorité de communiquer la vision divine, ce qui l'oblige à un progrès, à une guérison intérieure, moyennant la μετάνοια. L'expression

16. Le *Pasteur* n'a pas été objet de rejet comme l'ont été d'autres textes contemporains à cause de leur encratisme ; malgré les possibles lectures en clé gnostique, ni contemporains ni postérité n'ont jamais eu de soupçons. Il va sans dire que l'ἔγκρατεια est très importante dans le christianisme primitif comme le prouve une très abondante bibliographie, cependant nous ne nous y attarderons pas, parce que nous tenons compte que c'est une qualité positive que le personnage possède déjà auparavant et, donc, l'accusation de péché et le but de la conversion, à notre avis, ne la concernent pas directement.

17. Ce qui permettrait d'en faire une analyse du point de vue de la résistance au désir érotique mondain, dans la même ligne que BURRUS 2004 pour un certain nombre de textes hagiographiques.

‘sois un homme’, par rapport à Rhodè et les femmes de la tour et les vierges de la 9^{ème} parabole ([88], un long chapitre avec des scènes érotiques de séduction qui sert à souligner la capacité de se maîtriser soi-même), se remplit de sens par l’ἐγκράτεια d’Herma, sa continence¹⁸, qui est la réalisation du 4^{ème} précepte [29], mais qui est aussi la confirmation de sa capacité de transmettre la révélation qu’il a reçu de la mystérieuse dame et qu’il recevra du pasteur. C’est par ce commandement qu’Herma est revêtu d’autorité face à la communauté et il en devient le guide qui transmet la parole de sagesse, tout à fait dans la ligne des envoyés de Dieu dans les passages de l’Ancien Testament évoqués ci-dessus.

Le troisième aspect qui nous a intéressé imprègne, à notre avis, tout le texte avec la signification la plus remarquable : l’idée de l’esclave, δοῦλος.

En effet, dès le premier paragraphe le lecteur tombe sur un fait social qui ne devait être que trop connu dans la société impériale : les enfants abandonnés et qui étaient élevés dans le but de les vendre comme esclaves. Le texte [1.1] s’ouvre avec un participe substantif : ‘celui qui m’a nourri’, que JOLY traduit par ‘mon maître’. La situation des enfants abandonnés a été largement étudiée¹⁹ : les fils d’esclaves ou nés hors du mariage, que le *paterfamilias* ne reconnaissait pas, étaient exposés, vendus à des marchands d’esclaves ou élevés pour être vendus comme des jeunes aptes à réaliser les plus durs travaux : le participe θρόψας du début renvoie probablement à cette réalité sociale. Dans ce cas, donc, il faudrait comprendre que Rhodè a été la première propriétaire du héros, depuis l’enfance. Le récit paraît indiquer que le jeune Herma était l’esclave de la famille et camarade de jeu de la fille de la maison, Rhodè. Cela expliquerait pourquoi, plus tard, il l’aime ‘comme une soeur’. Or, entre les jeux d’enfants et le bain dans le Tiber une manumission a eu lieu, autrement dit, l’esclave a subi un changement de statut social — ce qui, d’ailleurs, n’était pas rare, non plus, dans la société romaine. Un bon nombre d’auteurs modernes²⁰ affirment que l’auteur du *Pasteur* lui-même était un esclave affranchi, qui aurait atteint un certain niveau d’instruction.

D’autre part, il faut remarquer que l’image du serviteur de Dieu, δοῦλος τοῦ θεοῦ²¹, revient une cinquantaine de fois dans trente passages tout au long

18. Cette continence est elle-même qualifiée d’ἀνδριζομένη (16.2), c’est-à-dire, « qui a un air viril », d’après la traduction de JOLY, mais à notre avis la qualité personifiée s’identifie avec Herma par le sens figuré du verbe ἀνδρίζομαι, c’est-à-dire, par une valeur d’autorité plutôt que de virilité.

19. BRULÉ 1992 : 76.

20. OSIEK 1998 : 152ss.

21. C’est l’expression utilisée dans la *Septante* pour traduire en grec l’idée du serviteur de Yahvé qui se trouve dans Isaïe, Daniel et ailleurs. Elle apparaît aussi dans le *Nouveau Testament*, surtout appliquée à Paul. Les premiers textes chrétiens l’emploient principalement quand ils paraphrasent les textes de l’Ancien ou du *Nouveau Testament*, ou bien appliquée au Christ, mais l’emploi n’y est pas fréquent. Le *Pasteur* est le texte chrétien qui utilise le plus souvent l’expression δοῦλος τοῦ θεοῦ, suivi seulement par quelques *Actes apocryphes des Apôtres*, où le serviteur de Dieu désigne directement l’apôtre, à la façon des textes de Paul. C’est pourquoi nous croyons que l’image du serviteur de Dieu dans le *Pasteur* a un sens singulier qui n’est ni une convention littéraire ni un *topos*.

de récit, un cas assez singulier de récurrence ; cette image du serviteur de Dieu se trouve au centre de la cinquième parabole, dont l'interprétation a posé, certes, pas mal de problèmes puisque, bien qu'elle se déroule dans un cadre familial de vigne, de maîtres et de servants, elle ne ressemble à aucune parabole des évangiles : dans la parabole du *Pasteur*, l'esclave (ou le serviteur) est le fils de Dieu, à qui le peuple est confié. Le soupçon d'hérésie qu'aurait pu provoquer le fait que la christologie du *Pasteur* n'est pas développée (on n'est qu'à la moitié du IIe. siècle !) n'a jamais existé, ce qui prouve, en fait, qu'on n'en faisait pas une lecture trop serrée. Les autres passages qui parlent des serviteurs de Dieu évoquent des personnages qui suivent les commandements, pratiquent le jeûne convenablement (on peut jeûner d'une façon peu convenable²²), s'abstiennent des vices ([38], le verbe est encore ἐγκρατεῖσθαι), bref, qui se conduisent en conséquence de la μετάνοια, de la conversion.

Revenons à l'idée de τρέφω : le personnage principal est donc nourri, élevé, par quelqu'un qui le transfère à Rhodè, laquelle à son tour l'élèvera, le nourrira, d'une révélation divine (vision 1 et suivantes). Le rôle de Rhodè comme révélatrice est repris par l'ange et par le Pasteur, qui nourriront eux aussi le personnage principal de leurs révélations. Ainsi, tout au long de l'œuvre, le héros reçoit des prescriptions qui lui servent à perfectionner sa situation spirituelle, puisqu'il s'agit d'une œuvre à propos du salut. Le changement de statut social dont il est question au premier paragraphe et qui ne revient plus dans le texte —sauf quelques allusions à des affaires de commerce—, peut trouver un parallèle dans le changement de statut spirituel que le héros subit après les révélations successives, qui évoquent constamment le δοῦλος, le serviteur de dieu, ainsi que l'obligation d'obéir, indiquée par le verbe δουλεύεσθαι, comme serviteur (ou même comme esclave) les femmes-vertus, exactement de la même façon qu'il a été le δοῦλος de Rhodè, la femme-église. Or le concept de δοῦλος ne suscite pas la domination, il s'agit plutôt de la soumission qui relève de l'obéissance, c'est-à-dire, δοῦλος indique la position hiérarchique d'Herma vis-à-vis de Rhodè et des vierges du chapitre 88, mais aussi vis-à-vis de l'Église —Rhodè, finalement— et de l'ange qui lui a été envoyé. Herma réussit à surmonter une situation initiale d'esclavage pour devenir, non seulement un homme affranchi à qui les affaires vont passablement bien, mais surtout un homme qui reçoit une révélation et qui est chargé de la transmettre en toute autorité. Le changement de statut social devient aussi un changement de statut spirituel : il est libéré de sa condition d'esclave qu'il possédait depuis la naissance, pour devenir bien plus qu'un simple maître, mais un chrétien et, par conséquent, serviteur de Dieu. Voilà comment il faut comprendre, à notre avis, l'impératif ἀνδρίζου, c'est l'exhortation à devenir un homme dans le sens de la LXX, autrement dit, qui possède l'autorité communicative sur le peuple, et c'est aussi la tension de l'opposition entre Rhodè et les femmes et les vierges, d'un côté, et Herma le

22. 5^{ème} Similitude [54].

chaste, de l'autre, ainsi que l'opposition entre les biens matériels et les biens spirituels, entre l'esclavage des vices et la liberté du serviteur de Dieu.

Nous soutenons, donc, que le *Pasteur* est une autobiographie littéraire, c'est-à-dire, un récit à la première personne dont les caractéristiques du narrateur ne correspondent pas forcément à la réalité historique de l'auteur — aucune donnée fiable nous en est parvenue —, elles correspondent, en revanche, à la volonté de présenter un personnage ayant des qualités et des expériences vitales significatives pour le développement d'un récit qui offrait à son public l'occasion de s'y reconnaître, et dans ce cas, la narration s'imprégnait d'autorité morale. Même si quelques passages puisent dans la réalité quotidienne des premières communautés et des milieux sociaux où le premier christianisme se déployait, ils n'arrivent pas, pour cela, à permettre d'identifier le vrai auteur ; ils dessinent, pourtant, tous ensemble, une image de progrès, depuis ce qui est matériel vers ce qui est spirituel, et à partir du surpasement des circonstances sociales ordinaires vers une communauté d'ordre spirituel et transcendantal, le fil conducteur en étant l'exhortation à la *μετάνοια*, au changement de cœur et de pensée, à la conversion.

Ce n'est pas un texte de fiction à la façon des romans grecs, mais plutôt un texte narratif à but parénétiq, s'adressant à un public précis, qui peut se reconnaître dans les troubles intérieurs du personnage et se sentir attiré par les aventures extraordinaires en forme de vision ou de rêve qui mènent à la guérison intérieure. Le 'je narrant' montre, à la fois, deux vérités : ses péripéties peuvent arriver à n'importe qui de la communauté, puisque la clé de la guérison, la *μετάνοια*, est à la portée de tous ; et, en même temps, l'autorité du texte transmis vient d'une révélation singulière, au moyen de laquelle le personnage principal a atteint la place qui lui était propre, c'est-à-dire, il a obéi l'ordre *ἀνδρίζου*.

L'auteur est-il d'origine juive, comme le proposent quelques auteurs, y compris Osiek²³ ? C'est possible, mais pas obligatoire : en tout cas il a une bonne connaissance et de la littérature juive et de la littérature grecque. L'usage de la langue grecque n'est pas du niveau érudit, on n'a pas (encore) affaire à la Seconde Sophistique, mais il y a une systématisation du lexique²⁴ ; la compétence en la littérature juive et en littérature grecque, par ailleurs, ne s'explique que par des raisons d'oralité²⁵. C'est vrai qu'à l'époque il faut prendre sérieusement le contexte d'oralité, étant donné que l'occasion d'entendre lire des textes ou, surtout, de raconter des histoires est aussi importante que les lire soi-même, mais, à notre avis, Osiek va trop loin lorsqu'il affirme : « he represents that segment of the majority nonelite population that had some

23. 1999: 20-23.

24. CAMPS-GASET 2010.

25. Pour les thèmes concernant l'éducation, l'apprentissage de l'écriture et les différents degrés d'alphabétisation dans un milieu polyglotte, il est utile de prendre en considération l'ouvrage de CRIBIÖRE (2005), surtout 15-44, et pour l'interaction entre la littérature cultivée et le premier christianisme, cf. DOWNING 1988.

acquaintance with literacy but lived in a world predominantly characterized by orality »²⁶. Même si la diffusion orale est la voie prédominante de l'époque et que la foi chrétienne primitive se transmet surtout par l'ouïe, il faut avouer que l'auteur du *Pasteur* n'a pas seulement une « certaine familiarité avec l'écriture », il a bien plus que cela. Sans sous-estimer la valeur de l'oralité du texte (et même de la transmission du texte, avec les remaniements correspondants —ce qui expliquerait quelques incohérences ou fautes logiques), nous avons affaire à un texte écrit avec de nombreux points en commun avec la littérature du moment. Si Osiek a peut-être raison en disant : « the original text of the Shepherd was intended for communication in the oral world of the everyday life of people, whether of low or high status »²⁷, cela n'empêche que l'auteur ait plus d'éducation que les classes moins cultivées, même si son public —et lui-même— n'appartenaient pas à l'élite. Sa connaissance de la littérature juive est au-delà de la simple transmission orale, ainsi que ses ressources littéraires qui l'assimilent à la littérature grecque de son temps, puisqu'il enchaîne des ecphrases, des références pastorales et érotiques, une connaissance presque certaine de la table de Cèbes²⁸, etc. Grâce à ces ressources il construit un récit tout à fait dans le contexte et à partir du contexte littéraire, c'est-à-dire, un produit littéraire de son époque, et pas du tout un pastiche maladroit de textes soit-disant païens.

Il s'ensuit, évidemment, de notre lecture une unité de composition du *Pasteur*, ainsi que la singularité de l'ouvrage. Dans le cadre de la littérature chrétienne, le *Pasteur* est antérieur à presque tous les ouvrages chrétiens ; de là qu'on n'y trouve pas des citations explicites, même si on peut repérer ici et là des allusions éparpillées à des sujets bibliques ou néotestamentaires (qui, toutefois, ont souvent l'air forcé). L'approche théologique du texte, par conséquent, se heurte toujours à des difficultés, à cause de l'absence d'un système de pensée, étant donné qu'on ne peut ni le rattacher à une christologie ni même pas à une pneumatologie orthodoxe, le *Pasteur* étant antérieur d'au moins deux siècles à la formulation des grands dogmes christologiques et trinitaires.

En même temps, son énorme popularité pendant les premiers temps de notre ère n'est pas l'objet de critique ou de refus par l'orthodoxie même, qui ne l'a jamais mis en question comme hérétique, ce qui veut dire qu'à l'époque il posait moins de problèmes d'interprétation qu'il ne nous pose aujourd'hui. Son importance au sein du christianisme est bien attestée (en fait, le *Canon de Muratori* pourrait s'expliquer comme une façon de prendre une certaine distance d'un texte trop populaire), mais vraisemblablement une partie de son succès passait justement par le lien avec le monde littéraire de l'époque : la

26. OSIEK 1998 : 155.

27. OSIEK 1998 : 170.

28. Même si c'est très discuté d'accepter un lien direct entre le *Pasteur* et la *Table de Cèbes*, les similitudes sont frappantes et il n'est pas impossible que le rapport soit plutôt lié à l'oralité, autrement dit, l'auteur aurait pu avoir entendu parler de l'existence de la *Table* et de son contenu. Pour la discussion à propos de la *Table de Cèbes* par rapport au *Pasteur*, cf. TAYLOR 1900 et 1901, STOCK 1901.

composition à partir d'éléments de narration qu'on pouvait retrouver dans des ouvrages contemporains, tels que les histoires d'amour, la tension érotique vis à vis du précepte de chasteté, les visions célestes et le contact avec des êtres divins ou des messagers du ciel, les histoires de guérison intérieure entraînant un régime de vie. L'oralité peut y avoir joué un rôle important, comme la lecture à haute voix de textes littéraires ou religieux, mais ce n'est pas un texte à diffusion exclusivement orale. L'auteur du *Pasteur* suivait la littérature de son temps et ne faisait pas de différence entre la littérature chrétienne et la littérature païenne, car cette différence ne se fera sentir, une fois encore, que quelques siècles plus tard. Il explique une histoire de croissance personnelle à plusieurs niveaux, de l'esclave qui est nourri, vendu, affranchi, nourri spirituellement par la jeune femme/église et par l'ange et le pasteur, jusqu'à l'homme qui possède l'autorité de porter la révélation du ciel à la communauté, après une transformation intérieure qui est la source de sa guérison spirituelle, le changement de régime de vie.

Pour la postérité, le lien du *Pasteur* avec la littérature du IIe. siècle a dû s'effacer peu à peu, et il n'en a subsisté que singularité. On pourrait appliquer au *Pasteur* les mots de Kotzé²⁹ à propos du IVe. siècle : « it is especially the potential of an I-narration to encourage the identification of the audience with the I-narrator [...] that makes such texts powerful vehicles for influencing the moral formation of the intended audiences ».

Voilà qui s'accomplit complètement dans le cas du *Pasteur d'Herma*s : un texte qui tourne autour de l'idée de l'esclave, un esclave conçu comme le serviteur de Dieu, et qui laisse de côté l'autobiographie historique de son auteur. Il s'agit, somme toute, d'une autobiographie volontairement littéraire à l'intention parénétiq ue, qui n'envisage pas d'exprimer une réalité historique.

BIBLIOGRAPHIE

- P. BRULÉ 1992, « Infanticide et abandon d'enfants. Pratiques grecques et comparaisons anthropologiques », *Dialogues d'histoire ancienne* 18, 2, 53-90.
- V. BURRUS 2004, *The Sex Lives of Saints*, Philadelphia.
- M. CAMPS-GASET 2010, « Κοίμησις y Θάνατος en el Pastor de Herma s », P. CAÑIZARES (ed.), *Traducir a los clásicos. Estudios Clásicos Anejo* 1, 73-82.
- R. CRIBIORE 2005² [2001], *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton.
- F.G. DOWNING 1988, « A bas les aristos. The Relevance of Higher Literature for the Understanding of the Earliest Christian Writings », *Novum Testamentum* 30, 3, 212-230.
- CH. GUIGNARD 2015, « The Original Language of the Muratorian Fragment », *The Journal of Theological Studies* NS 66, 2, 596-624.

29. 2015 : 67.

- A. KOTZÉ 2015, « Three Instances of Greek Autobiographical Writing from the Fourth Century BCE », *Classical World* 109, 39-67.
- M. LEUTZSCH 1989, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im « Hirten des Hermas »*, Göttingen.
- TH. HÄGG 2009, « The Ideal Greek Novel from a Biographical Perspective », in G. A. KARLA (ed.), *Fiction on the Fringe*, Leiden-Boston.
- S. HEIKKI 2003² [1982], *Die griechischen Personennamen in Rom : ein Namenbuch*, Berlin.
- PH. HENNE 1993, « Hermas, un pseudonyme », *Studia Patristica* XXVI, 136-139.
- D. LIPSETT 2011, *Desiring Conversion: Hermas, Thecla, Aseneth*, Oxford.
- R. JOLY 1968, *Hermas. Le Pasteur*, Paris.
- A. LINDEMANN ; H. PAULSEN (ed.) 1992, *Die apostolischen Väter : griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen, Mohr.
- C. OSIEK 1998, « The Oral World of Early Christianity in Rome: The Case of Hermas », in K.P. DONFRIED; P. RICHARDSON, *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Cambridge.
- C. OSIEK 1999, *Shepherd of Hermas*, Minneapolis.
- E. PRINZIVALII; M. SIMONETTI 2015, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*. Vol. II, Roma.
- Prosopographia Imperii Romani saec. I.II.III* 1987² [1933], Berlin.
- J. SCHWARTZ 1965, « Survivances littéraires païennes dans le 'Pasteur d'Hermas' », *Revue Biblique* 72, 240-247.
- G. STOCK 1901, « Hermas and Cebes-A Reply », *The Journal of Philology* 1, 87-93.
- A.C. SUNDBERG 1973, « Canon Muratori : A Fourth-Century List », *Harvard Theological Review* 66, 1, 1-41.
- C. TAYLOR 1900, « Hermas and Cebes », *The Journal of Philology* 1, 276-319.
- C. TAYLOR 1901, « Note on Hermas and Cebes-A Reply », *The Journal of Philology* 1, 94-98.
- F. VERNET 1937, « Autobiographie spirituelle », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* I, 1141-1159.
- S. YOUNG 1994, « The Pursuit of Manliness in the *Shepherd of Hermas* », *Journal of Early Christian Studies* 2, 237-255.
- M. WHITTAKER 1956, *Der Hirt des Hermas*, Berlin.