

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2017

LES PÈRES APOSTOLIQUES

Liminaire par Donald Cobb

Le contexte historique des Pères apostoliques : martyre et eschatologie aux deux premiers siècles de notre ère
par Damien Labadie

Connaissance et utilisation du Nouveau Testament chez les Pères de l'Église par Samuel Bénétreau

La prophétie chez les Pères apostoliques par Jean-Claude Boutinon

Alexandrie et Antioche : deux paradigmes herméneutiques antagonistes ? par Michaël De Luca

Christologie des Pères apostoliques par Jean Decorvet

Y a-t-il une lecture évangélique des Pères apostoliques ? par George Kalantzis

N°
111

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

Tarifs 2017

La revue *Hokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 2017	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
réduit	15 €	20 FS	21 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
normal	18 €	24 FS	25 CA\$
soutien	30 €	40 FS	42 CA\$
(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)			

PRIX DU NUMERO PARU ENTRE 1976 et 2012) : 4 € / 6 FS / 6 CA\$ (tarif unique)

PRIX DU NUMERO à partir de 2013 (N° 103) :

réduit	8 €	12 FS	11 CA\$
normal	10 €	14 FS	14 CA\$

Réduction de 30 % à partir de l'achat de 5 numéros.

Réduction de 50 % à partir de l'achat de 10 numéros.

Pas de réduction sur les 6 derniers numéros parus sauf en cas d'achat de la série complète.

SERIE (nos 1-110, sauf nos épuisés 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95 et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org) :
port compris : 160 € 220 CHF 224 CA\$

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes.
Commande possible par notre site internet (voir page 2 de couverture) :

SUISSE : *HOKHMA* – Mme Claire-Lise Heyraud
Rue de l'Eglise, 9, CH-1276 Gingins
N° CCP 10-24712-6 *Hokhma*

FRANCE, BELGIQUE ET AUTRES PAYS :

HOKHMA
c/o Croire Publications, 48, rue de Lille, F-75007 Paris
Chèques ou virements à l'ordre de : **Croire-Publications**
Code IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061
Code B.I.C. : PSSTFRPPPAR

CANADA, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible :**
1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française.
La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

Les Pères apostoliques

- 3** ***Liminaire***
Donald Cobb
- 7** ***Le contexte historique
des Pères apostoliques :
martyre et eschatologie aux
deux premiers siècles de notre ère***
Damien Labadie
- 31** ***Connaissance et utilisation du Nouveau
Testament chez les Pères de l'Église***
Samuel Bénétreau
- 39** ***La prophétie
chez les Pères apostoliques***
Jean-Claude Boutinon
- 57** ***Alexandrie et Antioche :
deux paradigmes herméneutiques
antagonistes ?***
Michaël De Luca
- 73** ***Christologie des Pères apostoliques***
Jean Decorvet
- 109** ***Y a-t-il une lecture évangélique
des Pères apostoliques ?***
George Kalantzis

Liminaire, colloque AFETE sur les Pères Apostoliques

par **Donald
COBB,**

*Professeur de
Nouveau Testament
et de Grec
à la Faculté de théo-
logie Jean Calvin,
Aix-en-Provence*

Se pencher sur les écrits des Pères Apostoliques c'est, pour beaucoup de chrétiens, évangéliques notamment, pénétrer dans un monde inconnu. Ce constat, et le désir de rectifier le tir, sont à la base du présent numéro de *Hokhma*, contenant la version définitive de plusieurs conférences données lors du dernier colloque de l'AFETE (Association Francophone Européenne des Théologiens Évangéliques).

Il va de soi que rien ne remplace la lecture des Pères eux-mêmes. Parler d'un auteur, même de façon détaillée, maintient une distance entre celui qui écoute et celui qui, il y a dix-neuf siècles environ, écrivait aux Églises. En lire des extraits permet de diminuer un peu plus le fossé, mais peut aussi donner des impressions erronées si l'on prend un court passage comme représentatif du tout. Malgré ces inconvénients, c'est ce que les éditeurs du présent numéro ont choisi de faire, dans l'espoir qu'une approche, même indirecte ou fragmentaire, pourra susciter l'envie de mieux connaître ces premiers écrits chrétiens qui ont vu le jour en dehors du Nouveau Testament. Il y a fort à parier que le lecteur ne sera pas d'accord avec tout ce qui y est exprimé. Les conférences ont donné lieu, à plusieurs moments du colloque, à des discussions animées sur telle affirmation ou telle présentation ! Mais chaque article, à sa manière, pousse à la réflexion et encourage le lecteur à approfondir ce corpus littéraire.

Cela étant dit, comment lire ces écrits du début du II^e siècle (voire, dans certains cas, de la fin du I^{er} siècle) ? Pour reprendre le titre du colloque, comment faire « une lecture évangélique » des Pères apostoliques ? Deux démarches, en tout cas, seraient possibles : nous pourrions, par exemple, au nom du *sola Scriptura*, nous en désintéresser tout simplement. Il est vrai que les Pères apostoliques ne sont

pas canoniques et ne jouissent pas d'une autorité particulière dans le protestantisme. Pour la même raison, il serait possible de porter sur leurs écrits un regard essentiellement négatif, en nous contentant de relever les erreurs, doctrinales ou autres – il y en a –, qui s'y trouvent. À l'inverse, nous pourrions imposer à ces théologiens-praticiens, de façon un peu subjective et anachronique, notre propre pensée et nos propres luttes. Ce serait d'autant plus facile que nous nous trouvons aujourd'hui, du moins en Occident, dans une situation de plus en plus caractérisée par « l'évidement » du religieux, du christianisme en particulier, comme le soulignent D. Hervieu-Léger et d'autres. À ce titre, il serait aisé de verser dans « l'hagiographie », dans une lecture qui cherche à « récupérer » les Pères afin de mieux nous identifier à eux – ou de mieux les assimiler à nos propres circonstances !

De fait, la difficulté que présentent pour nous les Pères de l'Église, c'est, paradoxalement, qu'ils vivent à une époque si proche des événements fondateurs du christianisme, et ce sur le plan aussi bien culturel et religieux que chronologique et géographique. Si l'on retient que le quatrième évangile ou l'Apocalypse ont pu voir le jour dans les années quatre-vingt ou quatre-vingt-dix du I^{er} siècle, et que, parallèlement à cela, Clément de Rome a écrit son épître à l'Église de Corinthe vers l'an 96 de notre ère, il est difficile de ne pas être frappé par la proximité temporelle ou de rester indifférent à la continuité historique entre ces différents écrits. Et que dire si l'on considère, comme certains, que la *Didachè* pourrait être plus ancienne encore – plus ancienne donc que certains écrits de notre Nouveau Testament ?

Cette proximité « joue » en fait dans les deux sens. D'un côté, le lecteur y découvrira une fraîcheur et un enthousiasme de jeunesse, une prise au sérieux de la foi chrétienne et une conviction inébranlable de la véracité de cette foi pour laquelle on est prêt à donner sa vie. De même, on trouve, chez certains Pères en tout cas, une christologie étonnamment développée. C'est le cas d'Ignace d'Antioche, par exemple, qui peut s'exprimer ainsi : « Il n'y a qu'un seul médecin, charnel et spirituel, engendré et inengendré, venu en chair, Dieu, en la mort vie véritable, né de Marie et né de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ notre Seigneur »¹. De fait, parler de christologie ici est sans doute trop limitatif car, au-delà de la *doctrine* christologique, il y a un *attachement* des plus forts au

¹ *Aux Éphésiens*, VII,2. Cf. aussi *aux Magnésiens* VI,1. Citations tirées d'Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe* (coll. SC 10bis), Paris, Cerf, 2007⁴ (trad. P. Th. Camelot).

Christ lui-même, « notre commune espérance », « la joie irréprochable », « notre vie inséparable » et « la pensée du Père »².

Mais, de l'autre côté, une lecture attentive montre que ces Pères de l'Église écrivent à un moment où tout reste à définir. Il y a des erreurs d'appréciation, des intuitions qui se révéleront fausses et même des déviances qui devront être corrigées avec le temps. Comme l'a rappelé George Kalantzis dans une de ses conférences, les Pères apostoliques sont encore en train d'« apprendre la grammaire de la foi ». Et comme, dans tout apprentissage, il y a des bégaiements, des fautes, des mots mal choisis ou des concepts maniés de façon maladroite et infantile. Ainsi, il serait difficile, à mon sens, de ne pas voir dans certains passages d'Ignace les germes de ce qui deviendra plus tard la « Transsubstantiation ». Nous pourrions encore relever ça et là une tendance à gauchir certains aspects du Nouveau Testament : un rapport parfois problématique entre la foi et les « mérites », notamment, chez *Le Pasteur* d'Hermas ou dans la recommandation de la *Didachè* de donner l'aumône pour le rachat des péchés³. On y trouve également ce qui semble bien être les débuts d'une notion du purgatoire⁴. Sur le plan pratique, on pourrait encore s'interroger – comme cela s'est fait dans les échanges lors du colloque ! – sur la présentation du martyr chez Ignace. Ne faut-il voir là qu'un chef d'Église soucieux de se montrer fidèle devant l'ultime épreuve de la foi ? Ou peut-on déceler chez lui une conception dans laquelle s'immisce une valeur salutaire, pour ne pas dire salvifique ? Cela peut en tout cas se discuter, surtout si l'on compare ces écrits avec l'attitude d'un Polycarpe de Smyrne qui, dans des circonstances analogues, paraît bien plus équilibrée...

Clairement, si une « lecture évangélique » des Pères de l'Église est possible, elle se doit d'être réaliste, consciente de la trajectoire conceptuelle qui va de l'Église du temps des apôtres aux Pères apostoliques et, au-delà, à ce qui deviendra l'Église catholique romaine.

² *Aux Éphésiens* XXI,2 ; III,3 ; *aux Magnésiens* VII,1. Cf. aussi *aux Romains* VI,1 et *passim*. Nous pourrions en dire autant d'un attachement à l'enseignement des apôtres, ce qui ressort très nettement, par exemple, dans l'*Épître de Polycarpe aux Philippéens*. Cet écrit regorge en effet d'allusions aux lettres de Paul, de Pierre et à l'*Épître aux Hébreux*, pour ne mentionner que celles-ci. Cf. aussi chez Ignace d'Antioche, *aux Éphésiens* XI,2 ; *aux Magnésiens* XIII,1-2 ; *aux Tralliens* II,2 ; *aux Romains* IV,3 ; *aux Philadelphiens* IX,1, etc.

³ « Si tu possèdes quelque chose par le travail de tes mains, tu le donneras pour le rachat de tes péchés (δῶσεις λύτρωσιν ἀμαρτιῶν σου) » ; *Didachè* IV,6, texte reproduit in *La doctrine des douze apôtres* (coll. SC 248), Paris, Cerf, 1978, pp. 160-161 (trad. W. Rordorf et A. Tuiler).

⁴ *Le Pasteur*, Visions III,7 (en particulier les lignes 5-6).

Cette trajectoire historique ne sera pas toujours fidèle aux écrits du Nouveau Testament, pas plus qu'elle ne suivra exactement l'esprit des Pères apostoliques. Mais la retracer nous permettrait de voir plus clairement dans quel mouvement de continuité et de progression ces auteurs du II^e siècle se trouvaient, aussi bien avec ce qui précède qu'avec ce qui suit. Cela nous éviterait, en même temps, de leur imputer certaines erreurs ultérieures... qui peuvent pourtant trouver un certain enracinement chez eux.

* * *

La question s'est posée lors du colloque de savoir quelle notion d'autorité est impliquée dans l'expression « les Pères apostoliques ». Peut-être pourrions-nous avancer que ces Pères ont, finalement, une fonction analogue à celle de nos pères humains. Chaque père qui a vu grandir ses propres enfants éprouve le souhait de transmettre le meilleur de lui-même à la génération suivante, tout en sachant qu'il communique, par la même occasion, un certain nombre de comportements regrettables, ainsi que des habitudes et attitudes qui ne font pas sa fierté ! Nous savons de même – parce que chacun l'a vu dans les rapports avec ses propres parents –, que ce rôle paternel est aussi appelé à se transformer au fil des années. Tout en leur reconnaissant encore une réelle autorité et un respect profond, nous constatons qu'avec le temps, ces pères deviennent aussi, d'une certaine façon, nos égaux et que, de « conducteurs » ou « dirigeants », ils deviennent de plus en plus nos « compagnons de route », partageant avec nous les mêmes aspirations... et interrogations.

C'est sans doute de cette manière que nous devons lire les Pères apostoliques : ni comme des autorités infaillibles, ni simplement comme des écrivains qui ne bénéficiaient pas du recul de l'histoire pour affirmer certaines doctrines plus posément. Mais comme des chrétiens qui, dans leurs situations propres, ont servi le Christ et cherché à édifier l'Église de leur temps. C'est peut-être ainsi que nous verrons aussi à quel point leurs efforts – comme leurs faiblesses – sont analogues aux nôtres, et que nous pourrions les lire avec le plus grand profit. ■

Le contexte historique des Pères apostoliques : martyre et eschatologie aux deux premiers siècles de notre ère

par **Damien
LABADIE,**

Doctorant en
sciences religieuses
à l'EPHE-Sorbonne
- Université de
Strasbourg

Remarques introductives

Postérieurs, pour la plupart d'entre eux, des œuvres qui allaient constituer le canon du Nouveau Testament, les écrits des Pères apostoliques furent produits entre la fin du I^{er} siècle et la première moitié du II^e siècle après Jésus-Christ¹. Le corpus des Pères apostoliques et celui du Nouveau Testament partagent bien des spécificités². Si les écrits des Pères apostoliques constituent une collection élaborée tardivement, le Nouveau Testament constitue aussi une collection mise au point graduellement puis reconnue comme canonique. Comme pour les Pères apostoliques, le Nouveau Testament est composé d'écrits d'auteurs et de genres divers. Les œuvres du Nouveau Testament circulaient primitivement à la fois sous la forme d'une collection mais aussi, quelquefois, de façon indépendante³ ; de manière analogue, les œuvres des Pères apostoliques se transmettaient indépendamment mais aussi sous la forme de recueils, comme en témoigne le codex Hierosolymitanus, découvert en 1873 et comprenant 1 et 2 *Clément*, l'*Épître de Barnabé*, la *Didachè* et les épîtres d'Ignace d'Antioche.

¹ Même si l'appellation « Pères apostoliques » se trouve pour la première fois sous la plume d'Anastase le Sinaïte au VII^e siècle, la collection fut constituée à l'époque moderne par le français Jean-Baptiste Cotelier au XVII^e siècle (voir Holmes, *Apostolic Fathers*, pp. 5-6).

² Voir à ce propos Ehrman, « Textual Traditions: The New Testament and the Apostolic Fathers », pp. 9-10.

³ Le codex Sinaiticus est le seul manuscrit connu en onciales contenant l'ensemble du Nouveau Testament.

Toutefois, ce qui distingue les écrits néo-testamentaires des écrits des Pères apostoliques tient moins de la chronologie que de la canonicité. En effet, les œuvres des Pères apostoliques, chronologiquement proches des écrits du Nouveau Testament, n'ont pas été reçues, *in fine*, dans le canon biblique. Il faut cependant remarquer, d'une part, que certains des écrits des Pères apostoliques comme les épîtres de Clément ou le *Pasteur d'Hermas* ont joui très tôt du statut d'« Écriture » (*scriptura, graphê*), et cela pour nombre d'auteurs anciens comme Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie ou Didyme l'Aveugle. D'autre part, d'après le témoignage du codex Sinaiticus et du codex Alexandrinus, très célèbres manuscrits bibliques, on constate que certains écrits des Pères apostoliques prirent place parmi les œuvres du Nouveau Testament. En conséquence, évaluer la place des écrits des Pères apostoliques dans l'ensemble de la littérature chrétienne ancienne nécessite de les étudier et de les confronter avec les écrits du Nouveau Testament, dont ils sont fort proches en raison des conditions historiques de rédaction qu'ils partagent. Si nous abordons de cette manière la littérature chrétienne des deux premiers siècles, nous apprécierons chacune des œuvres produites à cette époque comme autant d'expressions singulières et irréductibles des communautés chrétiennes vivant autour du Bassin méditerranéen.

S'il paraît ambitieux de donner un tableau général de l'Empire romain aux deux premiers siècles de notre ère⁴, il est néanmoins possible de relever une dimension du christianisme des deux premiers siècles que les événements historiques semblent avoir particulièrement façonnée. Pour illustrer notre propos, nous citerons un écrit relevant du corpus des Pères apostoliques, un passage de l'*Épître de Barnabé* (II,1-3), rédigée dans la seconde moitié du I^{er} siècle de notre ère ou dans le premier tiers du siècle suivant⁵ :

Donc, puisque les jours sont mauvais et que l'adversaire exerce le pouvoir, nous devons prendre garde à nous-mêmes et rechercher les volontés du Seigneur. Notre foi a pour aides la crainte et la persévérance ; nos compagnons de lutte sont la patience et la maîtrise de soi. Si ces vertus demeurent pures devant le

⁴ Voir Holmes, *Apostolic Fathers*, pp. 6-16, qui propose un bref panorama du contexte politique et religieux des écrits apostoliques.

⁵ L'*Épître de Barnabé* est un traité d'exégèse typologique marqué par un fort sentiment anti-judaïque. L'attribution de la rédaction à Barnabé, le compagnon de Paul, est fautive et semble être tardive. Elle aurait été composée en milieu égyptien par un Juif converti au christianisme. Voir Loman, *Letter of Barnabas*, pp. 260-261 pour une utile présentation du milieu juif égyptien de production de l'épître.

Seigneur, sagesse, intelligence, science et connaissance viennent se réjouir avec elles⁶.

L'auteur de l'*Épître de Barnabé* relaie une préoccupation constante des chrétiens de son époque. En effet, les « jours mauvais » (*hêmerai ponêrai*) qu'il évoque dans sa lettre semblent désigner, de façon métaphorique, les harcèlements ou persécutions dont les chrétiens font la douloureuse expérience. L'adversaire, littéralement selon l'auteur de l'épître, « celui agissant et détenant le pouvoir » (*tu energountos echontos tèn exousian*), n'est autre que Satan à l'œuvre. L'idée, selon laquelle l'emprise de Satan sur le monde est particulièrement forte à l'époque où le rédacteur écrit, est un lieu commun de la littérature chrétienne ancienne⁷ ; pourtant le témoignage de l'*Épître de Barnabé* n'en recèle pas moins une part de vérité historique. En effet, au cours des I^{er} et II^e siècles, les chrétiens semblent avoir connu un sort peu enviable. L'historiographie chrétienne des premiers siècles, dont la célèbre *Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, fait état de pogroms, de persécutions continues, de martyres et d'innombrables condamnations partiales prononcées à l'encontre des chrétiens. Mais recouvrer cette vaste réalité, celle des persécutions, d'un point de vue strictement historique, nécessite d'éclairer les témoignages chrétiens par l'apport des sources païennes.

L'histoire des persécutions durant les deux premiers siècles de notre ère se trace en pointillés⁸. Les sources païennes et chrétiennes de l'époque, peu nombreuses et souvent allusives, ne nous accordent qu'une vue partielle des persécutions dirigées contre les premiers chrétiens⁹. Si l'historiographie chrétienne ultérieure, dès Tertullien¹⁰, dépeint les chrétiens comme cernés et persécutés de toute part et sans

⁶ Trad. Pierre Prigent, *Épître de Barnabé*, Sources chrétiennes 172, pp. 79-81.

⁷ Cf. 2 Th 2,7.

⁸ Pour un aperçu concis, mais très bien fait, de l'histoire des persécutions aux deux premiers siècles, voir Maraval, *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, pp. 7-32.

⁹ Cf. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité*, pp. 263-264 : « Portant témoignage pour les persécutés, le Nouveau Testament et les sources chrétiennes du II^e siècle ne fournissent qu'une histoire bien incomplète des persécutions spasmodiques et brutales, aux formes variées, qui rend difficile toute visibilité d'ensemble. Ce sont des images locales. »

¹⁰ Voir, par exemple, Tertullien dans son *Apologétique* II,2 : « Le Tibre a-t-il débordé dans la ville, le Nil n'a-t-il pas débordé dans les campagnes, le ciel est-il resté immobile, la terre a-t-elle tremblé, la famine ou la peste se sont-elles déclarées, aussitôt on crie : 'Les chrétiens au lion !' Eh quoi ! tant d'hommes à un seul lion ! » (trad. Jean-Pierre Waltzing, *Tertullien. Apologétique*, Les Belles Lettres, p. 185).

relâche, la réalité historique semble plutôt faire état de pogroms épisodiques. Les persécutions contre les chrétiens, aux deux premiers siècles de notre ère, ne constituèrent pas des entreprises d'une vaste ampleur ; comme en témoigne la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan au début du II^e siècle, les arrestations et condamnations furent localisées et ne ciblaient que les chrétiens accusés de trouble à l'ordre public. L'absence de législation impériale proscrivant universellement les chrétiens d'exercer leur religion indique que les attaques que les chrétiens subirent furent moins fréquentes et brutales que ne le laissent entendre les auteurs chrétiens. Comme le dit justement Candida Moss, dans un ouvrage récent, les chrétiens furent davantage « poursuivis » (*prosecuted*) que « persécutés » (*persecuted*)¹¹. Cependant, cela ne doit pas minorer le *sentiment d'insécurité* des chrétiens. Sporadiques, les persécutions n'en marquèrent pas moins durablement la conscience chrétienne. La persécution perçue est certes différente de la persécution réelle ; pourtant seule la persécution perçue peut rendre compte des affres des chrétiens au cours des deux premiers siècles. La persécution perçue eut des répercussions fondamentales sur l'émergence et la constitution de l'identité chrétienne. Comme le remarque Marie-Françoise Baslez, « dès les débuts, l'épreuve de la persécution apparaît constitutive du processus de christianisation et joue le rôle d'événement fondateur dans l'histoire des communautés locales »¹².

Souvent négligées, les guerres opposant les communautés juives aux puissances impériales eurent aussi des effets marquants sur les chrétiens. En effet, bien des historiens racontent les persécutions des chrétiens en négligeant les défaites que les Juifs subirent entre 67 et 73, 115 et 117 et 132 et 135 en conséquence des révoltes qu'ils dirigèrent contre le joug romain. Il faut se garder de croire que les chrétiens furent exempts des conséquences des répressions romaines à l'égard des Juifs. Souvent confondus avec ces derniers, les chrétiens furent aussi comptés parmi les victimes des répressions impériales ou furent compromis, malgré eux, dans ces conflits opposant les Juifs de Palestine aux armées romaines. Faire l'histoire des chrétiens aux deux premiers siècles de notre ère ne peut négliger l'histoire des communautés juives avec lesquelles elles demeurent encore fort proches, en dépit de rivalités occasionnelles, comme ce fut le cas lors de la Seconde révolte juive (132-135).

Ces précautions établies, nous pouvons tâcher de tracer les linéaments de cette histoire des deux premiers siècles, qui virent la

¹¹ Moss, *The Myth of Persecution*, pp. 159-160.

¹² Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité*, p. 263.

naissance de la première littérature chrétienne. Les règnes de Néron, à partir de 54 de notre ère, et celui d'Antonin le Pieux, qui s'acheva en 161, constitueront les bornes chronologiques de notre enquête.

Une brève histoire des persécutions aux deux premiers siècles

En 64 après Jésus-Christ, un immense incendie ravagea la capitale de l'Empire, Rome. Néron (54-68), soupçonné par ses contemporains d'être à l'origine de cet acte criminel, rejeta la faute sur les chrétiens de la ville. Tacite, dans ses *Annales* (XV,44), rapporte les faits en ces termes :

Mais aucun moyen humain, ni les largesses du prince, ni les cérémonies pour apaiser les dieux, ne faisaient céder l'opinion infamante d'après laquelle l'incendie avait été ordonné. En conséquence, pour étouffer la rumeur, Néron produisit comme inculpés et livra aux tourments les plus raffinés des gens, détestés pour leurs turpitudes, que la foule appelait « chrétiens ». Ce nom leur vient de Christ, que, sous le principat de Tibère, le procurateur Ponce Pilate avait livré au supplice ; réprimée sur le moment, cette exécration superstitieuse (*exitiabilis superstitio*) faisait de nouveau irruption, non seulement en Judée, berceau du mal, mais encore à Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux ou de honteux dans le monde converge et se répand. On commença donc par poursuivre ceux qui avouaient, puis, sur leur dénonciation, une multitude immense, et ils furent reconnus coupables, moins du crime d'incendie qu'en raison de leur haine pour le genre humain. À leur exécution on ajouta des dérisions, en les couvrant de peaux de bêtes pour qu'ils périssent sous la morsure des chiens, ou en les attachant à des croix (*crucibus adfixi*), pour que, après la chute du jour, utilisés comme des torches nocturnes, ils fussent consumés. Néron avait offert ses jardins pour ce spectacle, et il donnait des jeux de cirque, se mêlant à la plèbe en tenue d'aurige, ou debout sur un char. Aussi, bien que ces hommes fussent coupables et eussent mérité les dernières rigueurs, soulevaient-ils la compassion, à la pensée que ce n'était pas dans l'intérêt général, mais à la cruauté d'un seul qu'ils étaient sacrifiés¹³.

¹³ Trad. Pierre Wuilleumier, *Tacite, Annales. Livres XIII-XVI*, Les Belles Lettres, pp. 170-172.

Pour la première fois, les chrétiens sont expressément distingués des Juifs et sont la cible de la répression néronienne. Précédemment, vers l'an 50, à la suite de troubles manifestement fomentés par des chrétiens de la ville sous l'empereur Claude (41-54), les Juifs furent expulsés de la ville. Suétone dit au sujet de Claude qu'il chassa de Rome les Juifs qui, à l'instigation d'un certain Chrestos, se soulevaient continuellement¹⁴. La nouveauté de l'incident de 64 réside dans le fait que les autorités romaines reconnaissent dorénavant les chrétiens comme des sectateurs distincts des Juifs. Au témoignage de *Actes de Paul* (XI,2) et Tertullien (*Ad Nationes* I,7,9), Néron aurait, à l'occasion de cet événement, décrété un « édit » de persécution (*diatagma* en grec, *institutum* en latin) contre les chrétiens. Sulpice Sévère (IV^e s.), dans ses *Chroniques* (II,29,2), indique également que la répression néronienne fut suivie de mesures juridiques (des « lois » et « édits », *leges* et *edicta*) à l'encontre des chrétiens : « Tel fut le début des persécutions contre les chrétiens. Par la suite, des lois prohibèrent leur religion et l'on promulgua explicitement qu'il était interdit d'être chrétien »¹⁵.

En dépit de ces témoignages, il est douteux qu'une législation punitive à l'égard des chrétiens ait vu le jour au lendemain de l'incendie de 64. Le témoignage de Sulpice Sévère, tardif, est sujet à caution. L'*institutum neronianum*, dont parle Tertullien, semblerait davantage dénoter la persécution ou l'usage dorénavant établi de poursuivre les chrétiens¹⁶. Comme le suggère André Schneider, il serait préférable de comprendre le terme *institutum* comme signifiant « initiative »¹⁷. En effet, au début du II^e siècle, Pline, dans sa correspondance avec l'empereur Trajan, n'a pas connaissance d'une législation anti-chrétienne. C'est justement le vide juridique qui incite Pline à demander conseil auprès de l'empereur au sujet des mesures qui doivent être prises à leur encontre¹⁸.

¹⁴ Voir Suétone, *Vie des douze césars*, Claude 25.

¹⁵ Trad. Ghislaine de Senneville-Grave, *Sulpice Sévère. Chroniques*, Sources chrétiennes 441, pp. 291-293.

¹⁶ Cf. Williams, *Persecution in 1 Peter*, p. 221.

¹⁷ Voir la traduction d'André Schneider, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*, p. 71 : « Et pourtant après l'annulation de toutes ses décisions, cette initiative prise par Néron (*institutum Neronianum*) est la seule qui ait survécu : elle est juste, évidemment, comme contraire à son auteur. »

¹⁸ Cf. Maraval, *Les persécutions*, p. 17 : « On ne doit pas oublier non plus que les empereurs n'avaient pas encore, au premier siècle, l'autorité absolue qui sera la leur par la suite : Néron ne pouvait pas promulguer une loi contre tous les chrétiens de l'Empire, car il n'en avait pas la compétence : seul le Sénat pouvait alors autoriser ou interdire une association. »

À la foule des martyrs anonymes de 64 s'ajoutèrent, selon la tradition, deux martyrs célèbres, Pierre et Paul. Dans les dernières années du I^{er} siècle, Clément de Rome rappelle le sort de ces derniers (1 *Clément* V,1-7) :

Mais pour laisser les exemples antiques, venons-en aux athlètes tout proches de nous. Prenons les nobles exemples de notre génération. C'est à cause de la jalousie et de l'envie qu'ont été persécutées les colonnes les plus élevées et les plus justes et qu'elles ont combattu jusqu'à la mort. Considérons les valeureux apôtres. Pierre, qui par suite d'une jalousie injuste a supporté tant de souffrances – non pas une ou deux ! – et qui après avoir rendu ainsi témoignage s'en est allé au séjour de gloire qui lui était dû¹⁹. Par suite de la jalousie et de la discorde, Paul a montré le prix réservé à la constance. Chargé sept fois de chaînes, exilé, lapidé, devenu un héraut en Orient et en Occident, il a reçu la renommée éclatante que lui méritait sa foi. Après avoir enseigné la justice au monde entier et atteint les bornes de l'Occident, il rendit témoignage devant les gouvernants ; c'est ainsi qu'il quitta le monde et s'en alla au séjour de sainteté – illustre modèle de constance²⁰.

De l'autre côté de la Méditerranée, un événement aux conséquences irréversibles advint en 70. Depuis l'an 66, une guerre mettait aux prises Juifs de Palestine et occupants romains. Cette année-là, en effet, la montée des tensions entre Juifs et autorités romaines avait pris une nouvelle ampleur lorsque Gessius Florus, gouverneur romain, confisqua dix-sept talents d'or qui reposaient dans le trésor du Temple de Jérusalem. Les protestations des Juifs furent violemment réprimées par le gouverneur. Loin d'être abattus, les insurgés, divisés en trois clans rivaux, continuèrent leurs assauts. Assiégeant Jérusalem, ils acceptèrent de libérer les Juifs de la ville ainsi que les troupes du roi Agrippa, affidé de Rome. Ils promirent également à la garnison romaine assiégée un sauf-conduit hors de Jérusalem ; confiantes, les troupes romaines délaissèrent leurs armes mais furent massacrées par les insurgés. La réaction romaine ne se fit pas attendre. Le légat de Syrie Cestius Gallus, à la tête de la 12^e légion, donna l'assaut contre les insurgés mais il fut battu à Beth Horon. Néron dépêcha alors un de ses meilleurs généraux, Vespasien, à la tête de 60 000 soldats.

¹⁹ Cf. Jn 21,18-19 où est évoquée la crucifixion de Pierre.

²⁰ Trad. Annie Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, Sources chrétiennes 167, pp. 107-109.

Il conquit la Galilée en 67, la Pérée et la Shephélah en 68. À la mort de l'empereur Vitellius en 69, Vespasien repartit pour Rome pour lui succéder et laissa à son fils Titus la tâche de mettre un terme définitif à la révolte. La guerre interne aux factions rebelles affaiblit leur résistance et Titus tira profit de ces graves dissensions. Le fils de Vespasien acheva le siège de la ville et pénétra dans l'enceinte. Selon Flavius Josèphe dans sa *Guerre des Juifs* (VII,1,1), Titus ordonna que la ville et le Temple fussent entièrement brûlés. Le Temple tomba en août 70, le 9 du mois d'Av. Une page du judaïsme venait d'être définitivement tournée²¹. Cet événement, comme nous le constaterons, eut des répercussions durables sur les Juifs et chrétiens de l'époque.

Succédant à Titus, Domitien (81-96) fut généralement considéré comme le deuxième grand persécuteur de l'Église après Néron. Voici en quels termes Eusèbe de Césarée en parle dans son *Histoire ecclésiastique* (III,17) :

Domitien manifesta beaucoup de cruauté à l'égard de beaucoup de personnes ; il fit tuer un nombre considérable de nobles et de personnages distingués à Rome, sans jugement régulier. Beaucoup d'autres hommes illustres furent encore condamnés à l'exil hors des limites (de l'Empire) et à la confiscation des biens, sans aucun motif. Finalement, il se posa comme le successeur de Néron par sa haine de Dieu et sa lutte contre Dieu. Il fut incontestablement le second à soulever la persécution contre nous, bien que son père, Vespasien, n'eût jamais conçu de mauvais desseins contre nous²².

Pourtant, les sources sont peu disertes à propos des persécutions menées par Domitien ; nous sommes invités à accueillir avec prudence le témoignage d'Eusèbe. Nous savons que Domitien manifesta un intérêt soutenu à l'égard des diverses religions païennes, et singulièrement à l'égard du culte impérial ; cette politique dut attiser un climat de conflit avec les chrétiens mais il reste difficile de citer des faits précis de persécution. Le seul que l'on puisse alléguer est le témoignage d'Eusèbe en *Histoire ecclésiastique* III,18,4. Flavia Domitilla, nièce du consul Flavius Clemens, fut reléguée sur l'île Pontia en raison de son témoignage rendu au Christ (*tês eis Christon martyrias heneken*). Toutefois, dans les autres sources rapportant cet événe-

²¹ Pour un aperçu concis de la campagne de Vespasien et de la prise du Temple, voir Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, pp. 454-461.

²² Trad. Gustave Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres I-IV, Sources chrétiennes* 31, p. 121.

ment, chez Suétone et Dion Cassius²³, Flavia Domitilla n'est pas la nièce mais la femme de Flavius Clemens. De plus, Dion Cassius signale qu'elle fut condamnée en raison de son athéisme (*atheotês*) et non de son christianisme. Et selon Dion Cassius, l'accusation d'athéisme recouvrait en réalité l'accusation de vivre à la manière des Juifs : « On porta contre tous deux l'accusation d'athéisme, d'après laquelle furent condamnés beaucoup d'autres gens qui inclinaient vers des coutumes juives »²⁴. En tout cas, le témoignage d'Eusèbe reste fragile et nous devons nous appuyer sur d'autres sources. La Première épître de Clément de Rome (*1 Clément*), faisant allusion aux « malheurs et calamités »²⁵ (*symphoras kai periptôseis*) pourrait, de manière voilée, rendre compte des persécutions sous Domitien. Dans l'*Apocalypse de Jean*²⁶ et l'*Épître aux Hébreux*²⁷, les allusions aux martyres et tribulations pourraient faire écho à la situation délicate des chrétiens d'Asie mineure sous Domitien, mais cela reste peu certain²⁸. Même si ces deux dernières œuvres reflètent certainement un fort sentiment d'insécurité, il paraît cependant difficile d'y percevoir une mention à des persécutions systématiques de la part des autorités impériales.

Le règne de l'empereur Trajan (98-117) fut marqué par de violentes révoltes secouant les communautés juives de Cyrénaïque, Égypte, Mésopotamie et Chypre²⁹. L'effervescence révolutionnaire, malgré le coup terrible de 70, continuait à parcourir le judaïsme de la Diaspora. Les insurrections mésopotamiennes éclatèrent à la suite

²³ Voir Suétone, *Vie des douze césars*, Domitien XVII,1 et Dion Cassius, *Histoire romaine* LXVII,14,1.

²⁴ Trad. Pierre Maraval dans *Les persécutions*, p. 19. Toutefois, pour Jacques Moreau, l'indication de Suétone, selon laquelle les accusés vivaient à la juive, pourrait signifier « qu'ils sympathisaient, de près ou de loin, avec le christianisme » (voir Moreau, *La persécution du christianisme*, p. 37).

²⁵ Voir Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* I,1.

²⁶ Ap 2,13 ; 6, 9-10 ; 7,14 ; 12,11 ; 17,6 ; 20,4.

²⁷ He 10,32-34 ; 12,1-13. N. Clayton Croy ne peut identifier précisément les auteurs des persécutions dont parle l'épître mais il suppose qu'elles pourraient émaner des autorités impériales : « We may conclude, then, that the recipients of the Epistle to the Hebrews had undergone and were undergoing a period of great affliction from a hostile, external source. This hostility was (at least in part) religiously motivated. The source of this hostility cannot be determined with precision, but the occurrence of imprisonments over a period of time suggests persons with some degree of official sanction. » (Croy, *Endurance in suffering*, p. 164).

²⁸ Cf. Moreau, *La persécution du christianisme*, pp. 38-39.

²⁹ Sur cet épisode, voir Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian*, pp. 370-373.

des conquêtes orientales de Trajan. En 116, un soulèvement se produisit ainsi dans les provinces nouvellement créées de Mésopotamie et d'Assyrie. En Cyrénaïque des révoltes s'ensuivirent. La fièvre gagna ensuite l'Égypte voisine. Les Romains envoyèrent de forts contingents et les Juifs d'Alexandrie furent, selon Appien, exterminés et la magnifique synagogue de la ville fut abattue en 117 de notre ère. À Chypre, un certain Artémion, se prétendant roi, donna un nouvel élan aux attentes messianiques des Juifs de l'île. Selon Dion Cassius, les Juifs furent défaits et un édit leur interdisant de s'installer sur l'île fut décrété.

Concernant les chrétiens, d'autres sources remarquables nous donnent quelque idée de leur situation sous Trajan. Dans sa correspondance avec l'empereur, le gouverneur Pline le Jeune sollicite des instructions à l'occasion des procès intentés aux chrétiens. Nous avons également conservé la réponse, le *rescriptum* (rescrit), de l'empereur dans la *Lettre X,97* :

Mon cher Pline, tu as bien fait d'examiner à fond la situation des chrétiens déferés à ton tribunal. Établir une règle générale, valable dans tous les cas est impossible. Il n'y a pas lieu de s'acharner contre eux. Ceux qui ont été dénoncés et persistent dans leur erreur doivent être punis ; toutefois, celui qui affirme qu'il n'est pas chrétien et le prouve sans ambiguïté, c'est-à-dire en adorant nos dieux, doit être relâché, même s'il a été soupçonné autrefois. On doit interdire en toute circonstance l'affichage des listes de noms sans autorisation : c'est un très mauvais exemple, indigne de notre époque³⁰.

La lettre de Pline met en relief l'importance des populations chrétiennes en Asie mineure, notamment dans le Pont et la Bythinie. Surtout elle indique qu'il n'existe pas, à son époque, de législation précise concernant les chrétiens. Le rescrit de l'empereur traduit même une certaine tolérance. Les chrétiens ne doivent pas être poursuivis arbitrairement ; Trajan veut, comme l'indique sa lettre, restreindre les possibilités d'action de magistrats trop zélés, en faisant respecter une procédure correcte et en ne tenant pas compte des dénonciations anonymes. Toutefois, Trajan, en approuvant les exécutions de chrétiens que Pline à ordonnées, signale que tout chrétien qui refuse d'abjurer le nom de Christ et de rendre un culte à l'empereur mérite la mort. La tolérance de Trajan demeure, somme toute, assez tempérée.

Les seuls martyrs que nous connaissons de l'époque de Trajan sont, premièrement, le célèbre Ignace d'Antioche³¹, qui nous a laissé une riche correspondance et, deuxièmement, l'évêque de Jérusalem Siméon, dont parle Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* III, 32,1) :

Après Néron et Domitien, sous celui dont nous examinons maintenant les temps, une persécution fut soulevée contre nous, à ce que rapporte la tradition, partiellement et dans certaines villes, à la suite d'un soulèvement des populations. Durant cette persécution, Siméon, fils de Clopas que nous avons signalé comme ayant été constitué le deuxième évêque de Jérusalem, consumma sa vie par le martyre, à ce que nous avons appris³².

Sous le règne d'Hadrien (117-138), successeur de Trajan, aucune victime n'a été recensée dans nos sources existantes à l'exception du martyr de l'évêque de Rome Téléphore, dont parlent Irénée de Lyon³³ et Eusèbe de Césarée³⁴. Nous connaissons, après le premier rescrit de Trajan, l'existence d'un second rescrit de la main d'Hadrien, adressé au proconsul d'Asie Minucius Fundanus. Ce rescrit nous a été conservé par Justin Martyr dans sa première apologie (I,68, 6-10) et par Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique* IV,9. Dans le texte de Justin Martyr, l'empereur s'exprime en ces termes :

J'ai reçu une lettre, à moi adressée par Serenus Graianus, clarissime, à qui tu as succédé. Il ne me paraît pas indiqué de laisser cette affaire sans examen, pour éviter que les innocents ne soient inquiétés et que ne soit fournie aux calomniateurs matière à leur perversité. Si donc les habitants de ta province peuvent, à l'appui de leur requête, soutenir ouvertement leurs accusations contre les chrétiens, au point d'en répondre aussi devant le tribunal, qu'ils aient recours à cette seule voie, mais j'interdis les pétitions et les simples clameurs. Il est bien plus convenable, en effet, si quelqu'un veut intenter une accusation, que ce soit toi qui prononces le jugement en la cause. Si donc quelqu'un se porte accusateur et prouve que ces gens agissent de quelque manière à l'encontre des lois, tranche la question

³¹ Cf. Moreau, *La persécution du christianisme*, pp. 45-46 sur le martyr d'Ignace.

³² Trad. Gustave Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*, Sources chrétiennes 31, p. 143.

³³ *Contre les hérésies* III,3,3.

³⁴ *Histoire ecclésiastique* IV,10 ; Eusèbe précise qu'il tient lui-même ce renseignement d'Irénée de Lyon.

en conséquence, selon la gravité du délit ; mais, par Hercule, si quelqu'un produit cette mise en cause par pure calomnie, détermine le degré de sa méchanceté et prends bien soin de la réprimer³⁵.

Ce rescrit révèle bien le désir de l'empereur de protéger les chrétiens de dénonciations calomnieuses et d'actions violentes. Les habitants de la province qui veulent engager une action contre des chrétiens doivent le faire ouvertement, devant le proconsul lui-même. La réponse d'Hadrien laisse entendre que des mouvements populaires se sont dirigés contre les chrétiens et que la foule a demandé au proconsul de les arrêter sans procédure régulière³⁶. Ce second rescrit, par sa teneur, vient confirmer le premier de Trajan.

Le règne d'Hadrien nous intéresse davantage pour la nouvelle révolte juive de Palestine, la seconde après celle de 66, qu'il eut à réprimer entre 132 et 135³⁷. Les causes de cette insurrection sont peu claires. Une première, peu probable, serait l'interdiction de la circonscription décrétée par Hadrien. Une seconde, plus crédible, serait la fondation d'une colonie païenne, Aelia Capitolina, sur les ruines de Jérusalem. Enfin, les graves difficultés économiques que traversent les habitants de la région à l'époque peuvent constituer une troisième raison. La révolte fut menée par un prénommé Bar Kochba, le « fils de l'étoile », qui se reconnaissait comme le messie annoncé en Nb 24,17 : « De Jacob monte une étoile, d'Israël surgit un sceptre qui brise les tempes de Moab et décime tous les fils de Seth »³⁸. Bar Kochba avait constitué son propre royaume au sud de Jérusalem, un véritable État judéen avec son économie et sa monnaie. Hadrien fit appel à un de ses meilleurs généraux, Iulius Severus, qui écrasa les insurgés à Beitar, à environ 10 km au sud-ouest de Jérusalem. La contrée fut dévastée à l'issue de cette guerre et il fut désormais interdit aux Juifs de pénétrer dans Aelia Capitolina, sauf à l'occasion de la commémoration de la destruction du second Temple, le 9 du mois d'Av.

Les martyrs semblent avoir été peu nombreux sous Antonin le Pieux (138-161). Justin, dans sa seconde apologie³⁹, évoque la mise

³⁵ Trad. Charles Munier, *Justin. Apologie pour les chrétiens*, Sources chrétiennes 507, pp. 315-317.

³⁶ Sur cette interprétation du rescrit, voir le commentaire de Pierre Maraval, *Les persécutions*, p. 27.

³⁷ Voir Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian*, pp. 373-381 et Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, pp. 599-605.

³⁸ Trad. TOB 2010.

³⁹ Voir *Apologie* II,2.

à mort de trois chrétiens sur l'ordre du préfet de Rome Quintus Lollius Urbicus, en fonction dans les années 150. Cette affaire motiva justement Justin Martyr à composer son apologie pour les chrétiens en 153-154, conscient que les chrétiens, sous Antonin, restaient bien vulnérables et à la merci des foules ou de gouverneurs iniques. Un autre martyr, de renom, fut Polycarpe de Smyrne dont nous possédons les *Actes*, les plus anciens du genre dans l'histoire de la littérature chrétienne. Sa condamnation fut prononcée par le proconsul d'Asie, Lucius Quadratus, ayant été en fonction en 155-156. Le récit du martyre de Polycarpe (21) se termine ainsi :

Le bienheureux Polycarpe a rendu témoignage⁴⁰ au début du mois de Xanthique, le deuxième jour, le septième jour avant les calendes de mars, un jour de grand sabbat, à la huitième heure. Il avait été arrêté par Hérode, sous le pontificat de Philippe de Tralles, et le proconsulat de Statius Quadratus, mais sous le règne éternel de notre Seigneur Jésus-Christ ; à lui soit la gloire, l'honneur, la grandeur, le trône éternel de génération en génération⁴¹.

Quelques mots de conclusion s'imposent. La pauvreté de nos sources ne nous permet pas de donner une histoire plus complète des persécutions des chrétiens au cours des deux premiers siècles. Nous ne pouvons que poser quelques touches sur un tableau général où manquent bien des précisions et des détails que nous aimerions mieux connaître. Ce rapide tour d'horizon nous laisse cependant entrevoir une époque troublée, agitée et marquée à la fois par les nombreuses révoltes qui ponctuent l'histoire du judaïsme palestinien et par l'hostilité à laquelle les chrétiens doivent faire face, surtout, semble-t-il, de la part de gouverneurs romains locaux. Le témoignage des rescrits impériaux semble en effet manifester la volonté impériale de prévenir les traitements injustes de certains gouverneurs à l'égard des chrétiens.

Eschatologie et apocalypse dans un temps de détresse

Au terme de cet exposé sur les persécutions, il paraît légitime de justifier leur importance pour aborder le contexte historique des Pères apostoliques. Pourquoi cet aspect revêt-il plus d'importance

⁴⁰ Autre traduction : « a été martyrisé ».

⁴¹ Trad. Pierre Thomas Camelot, *Martyre de Polycarpe*, Sources chrétiennes 10 bis, pp. 235-237.

que bien d'autres ? Un début de réponse se trouve chez Ignace d'Antioche dans son *Épître aux Éphésiens* XI,1 :

Ce sont les derniers temps ; désormais rougissons, et craignons que la longanimité de Dieu ne tourne à notre condamnation. Ou bien craignons la colère à venir, ou bien aimons la grâce présente : de deux choses l'une. Que seulement nous soyons trouvés dans le Christ pour entrer dans la vie véritable. En dehors de lui que rien n'ait valeur pour vous, lui en qui je porte mes chaînes, perles spirituelles ; je voudrais ressusciter avec elles, grâce à votre prière, à laquelle je voudrais toujours participer pour être trouvé dans l'héritage des chrétiens d'Éphèse, qui ont toujours été unis aux apôtres, par la force de Jésus-Christ⁴².

Nous citerons, à l'appui de l'extrait cité ci-dessus, les propos de Simon Mimouni dans son récent ouvrage consacré à Jacques, frère de Jésus de Nazareth :

Un dernier principe est encore à souligner : les chrétiens, au moins ceux des deux premiers siècles, mais aussi sans doute ceux des siècles suivants, pensent vivre, en suivant leur messie, une époque de réalisation imminente des prophéties bibliques qui leur apparaît alors comme la fin du temps présent – ce que l'on appelle aussi la « fin de l'histoire ». Cette dimension eschatologique du christianisme – eschatologique car elle est mise en relation avec les temps derniers – est renforcée par le fait que, annoncé par les prophètes, le messie doit revenir pour juger les vivants et les morts. Cette dimension eschatologique est celle des premiers chrétiens, elle l'est aussi sans doute pour ceux des périodes postérieures à des degrés et intensités variables⁴³.

La dimension que nous estimons digne d'être relevée est la dimension eschatologique du christianisme des Pères apostoliques et de leurs contemporains. À l'instar d'Ignace, cité précédemment, les chrétiens des deux premiers siècles vivent dans l'attente et la venue imminente de la fin des temps, de la fin de l'histoire. Les textes canoniques, apocryphes et des Pères apostoliques de la fin du I^{er} et du début du II^e siècle de notre ère témoignent d'une forte sensibilité eschatologique. Les chrétiens et chrétiennes, dans un contexte où ils entrevoient la fin prochaine des temps, considèrent les tribulations

⁴² Trad. Pierre Thomas Camelot, *Ignace d'Antioche, Lettre aux Éphésiens*, Sources chrétiennes 10 bis, p. 69.

⁴³ Mimouni, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, p. 539.

qu'ils subissent comme les derniers assauts de l'Antéchrist avant le retour du Seigneur, la parousie. Abondamment attestée dans les textes chrétiens anciens, cette idée n'est pourtant pas neuve. Dans le judaïsme ancien, les tribulations des justes sont aussi perçues comme les prémices des événements eschatologiques. Le livre de *Daniel*, dont le processus de rédaction s'est achevé au cours des persécutions d'Antiochus IV Épiphane contre les Juifs⁴⁴, est marqué par cette sensibilité. Dn 11,35 lie étroitement le martyr au « temps de la fin » ('*ēt qēs*) : « Parmi les gens réfléchis, il en est qui tomberont, afin d'être affinés, purifiés et blanchis jusqu'au temps de la fin, car il doit venir à sa date »⁴⁵. Ce temps s'achèvera par la venue de l'ange Michel, « le grand prince » (*ha-sar ha-gadol*) et le jugement des justes et des impies⁴⁶. Le vocabulaire et l'imagerie du livre de *Daniel* furent amplement repris et étoffés par les auteurs chrétiens des premiers siècles⁴⁷.

Les harcèlements et persécutions que les autorités impériales commencent à mener à l'encontre des chrétiens comptent parmi ces événements que les adeptes de la nouvelle religion considèrent comme les douloureuses contractions de la fin des temps avant l'enfantement du royaume de Dieu. Les persécutions et révoltes des I^{er} et II^e siècles, évoquées plus haut dans cette présente étude, ont amplement contribué à l'exacerbation des tensions eschatologiques des chrétiens de l'époque, tensions qui puisent déjà leur source dans la prédication même de Jésus : « Quand vous entendrez parler de guerres et de rumeurs de guerres, ne vous alarmez pas : il faut que cela arrive mais cela ne sera pas encore la fin »⁴⁸.

Les indices de cette tension eschatologique dans le Nouveau Testament et les Pères apostoliques sont nombreux et nous n'en citons que quelques-uns. En He 10,32-39, l'auteur encourage les chrétiens persécutés à faire preuve d'endurance jusqu'au retour prochain du Messie, au sujet duquel il allègue la prophétie d'És 26,20 selon le texte de la Septante : « Car encore si peu, si peu de temps, et celui qui vient sera là, il ne tardera pas »⁴⁹. La Première épître de Pierre (1 *Pierre*), qui pourrait faire écho aux persécutions de Néron, prévient, en 4,7, que « la fin de toutes choses est proche » (*pantôn de to telos*

⁴⁴ *Daniel* aurait été écrit en 164 avant notre ère, à la veille de la mort d'Antiochus IV.

⁴⁵ Trad. TOB 2010.

⁴⁶ Voir Dn 12,1-3.

⁴⁷ Cf. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité*, p. 175.

⁴⁸ Mc 13,7 (trad. TOB 2010).

⁴⁹ He 10,37 (trad. TOB 2010) ; cf. És 26,20.

êggiken). Signalons enfin l'*Apocalypse de Jean*, qui met en scène le Christ disant en 22,12 : « Je viens bientôt, et ma rétribution est avec moi, pour rendre à chacun selon son œuvre »⁵⁰. L'annonce du retour en gloire du Christ et de l'avènement du royaume de Dieu clôt magistralement le livre de l'*Apocalypse*.

Les écrits des Pères apostoliques accordent aussi une part essentielle à l'attente eschatologique⁵¹. Le chapitre 4 de l'*Épître de Barnabé* se présente entièrement comme une liste de mises en garde à l'intention de quiconque veut connaître un sort heureux durant les derniers jours⁵² ; frappé par la destruction du Temple en 70, le pseudo-Barnabé annonce l'imminence de la résurrection et du jugement, la rétribution pour les justes et le châtement pour les iniques⁵³. Clément de Rome, dans sa Première épître aux Corinthiens (1 *Clément*) déclare, en XXIII,5, que la volonté de Dieu est sur le point de s'accomplir, « rapidement et soudainement », et que le Seigneur va paraître : « Il viendra rapidement ; il ne tardera pas ». Et : « Il viendra soudain dans son temple le Seigneur, le saint que vous attendez »⁵⁴. La Seconde épître de Clément (2 *Clément*) ne déroge pas à la tendance constatée ailleurs dans le corpus des Pères apostoliques. Pour l'auteur, le temps de la fin approche⁵⁵ et les justes seront ressuscités dans la

⁵⁰ Trad. TOB 2010.

⁵¹ Sur la question de l'eschatologie chez les Pères apostoliques, voir l'article fondamental de Bruce (Frederick F.) « Eschatology in the Apostolic Fathers », *Orientalia Christiana Analecta* 195 (1973), pp. 77-89.

⁵² Voir en particulier *Épître de Barnabé* IV,9 : « Prenons donc garde dans les derniers jours, car il ne nous servira de rien tout le temps de notre vie et de notre foi, à moins que maintenant, dans ce siècle impie et dans les scandales à venir, nous ne résistions comme il convient à des fils de Dieu. » (trad. Pierre Prigent, *Épître de Barnabé*, Sources chrétiennes 172, p. 101).

⁵³ Voir *Épître de Barnabé* IV,12 ; V,9 ; VII,2 ; XXI,1.3. Cf. Bruce, « Eschatology in the Apostolic Fathers », p. 86 : « Pseudo-Barnabas is confident that the end of the age is at hand. This confidence pervades the whole epistle, even the section on the Two Ways (18:1-20:2) and gives urgency to its moral exhortations. »

⁵⁴ Trad. Annie Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, Sources chrétiennes 167, p. 143. Clément introduit deux citations, És 13,22 et Ml 3,1 selon le texte de la Septante. Comme le remarque Otto Knoch, Clément est le témoin des attentes eschatologiques de son époque et il est probable qu'il ait tiré ces citations d'un florilège contenant des *testimonia* vétéro-testamentaires annonçant la parousie. D'ailleurs, la citation de Malachie est altérée à dessein : si le texte de la Septante parle de la venue prochaine de l'« ange », la citation de Clément annonce celle du « saint » (*hagios*), titre messianique pour Jésus (voir Knoch, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes*, pp. 129-130).

⁵⁵ Voir 2 *Clément* XII,1 ; XVII,4.

chair⁵⁶ et recevront de la part du Christ une couronne d'incorruptibilité⁵⁷. Les dernières lignes de la *Didachè* exhortent les auditeurs à se préparer à la venue du Seigneur (XVI,1-2). Cet appel est suivi d'une description des temps derniers (XVI,3-8) : l'humanité sera éprouvée par le « séducteur du monde » (*kosmoplanês*), sera jugée par le feu puis trois signes précéderont la parousie⁵⁸. Enfin, dans le *Pasteur d'Herma*s, l'auteur a le sentiment de vivre dans les derniers jours, qui furent inaugurés par la Passion du Christ et qui se termineront par sa parousie prochaine⁵⁹. Ces quelques exemples suffisent à illustrer l'étendue et la persistance de l'attente eschatologique pour les chrétiens des deux premiers siècles.

Une des expressions les plus remarquables de l'eschatologie chrétienne des deux premiers siècles fut l'apocalyptique. Nous suivons la définition d'Enrico Norelli et Claudio Moreschini :

Les écrits qui appartiennent à ce genre se présentent comme des enregistrements, de la part d'un voyant qui en a été le bénéficiaire et qui parle à la première personne, de révélations relatives au projet de Dieu sur l'histoire du monde, et plus particulièrement à l'imminence de l'intervention divine (éventuellement à travers un envoyé, le Messie) qui détruira le mal et instaurera le Royaume de Dieu⁶⁰.

Dans l'épreuve, l'apparition du Christ ou d'êtres angéliques auprès du juste persécuté agit comme une consolation ; l'avènement du Seigneur est proche, son jugement est imminent et les suppliciés seront récompensés tandis que les persécuteurs seront condamnés. Les événements malheureux que les disciples du Christ subissent constituent, à leurs yeux, les signes avant-coureurs du jugement divin et de la parousie. Ainsi les visions apocalyptiques dont sont gratifiées les auteurs chrétiens expriment-elles à la fois leur attente eschatologique et l'espoir qu'ils entretiennent d'être bientôt sauvés et accueillis dans le royaume céleste. L'eschatologie d'expression apocalyptique

⁵⁶ Voir 2 *Clément* IX,4-6.

⁵⁷ Voir 2 *Clément* VII,1-5.

⁵⁸ Ces trois signes sont l'ouverture des cieux, le son de la trompette et la résurrection des morts. L'auteur de la *Didachè* semble s'être inspiré de la prophétie de l'avènement du Fils de l'homme en Mt 24,30-31 (cf. Bruce, « Eschatology in the Apostolic Fathers », p. 86).

⁵⁹ Voir *Pasteur d'Herma*s LXXXIX,3 ; cf. trad. Robert Joly, Sources chrétiennes 53 bis, p. 316, n. 2 et Bruce, « Eschatology in the Apostolic Fathers », p. 88.

⁶⁰ Moreschini & Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, p. 115.

n'est compréhensible, nous le pensons, qu'à la lumière des tensions permanentes qui traversèrent les communautés juives et chrétiennes, suscitées et attisées par la puissance de conquête et de destruction de l'Empire romain. C'est bien la gigantesque bête, le monstre des derniers temps qui paraît⁶¹.

À cet égard, la destruction du Temple en 70 fut un tournant capital, autant pour les Juifs que pour les chrétiens. La production de l'*Apocalypse d'Abraham*, de l'*Apocalypse syriaque de Baruch* (2 *Baruch*) et de 4 *Esdras*⁶² constitue une réponse juive à cette tragédie nationale⁶³. Composées autour de la fin du I^{er} siècle, ces apocalypses narrent, sous forme de visions, le sort funeste de Jérusalem avant l'avènement des temps messianiques. En 4 *Esdras* (10, 21), lors d'une vision que reçoit Esdras, ce dernier voit une femme éplorée, figurant Sion, qui se lamente et dit : « Notre sanctuaire est abandonné, notre autel renversé, notre temple détruit »⁶⁴. Il s'agit d'une allusion nette à la destruction du second Temple, advenue quelque trente ans auparavant. Mais les épreuves que doit endurer le peuple élu ne sont qu'un préalable à l'avènement du Messie et de son règne glorieux. Après avoir dépeint les événements qui marqueront les derniers temps, Dieu, dans l'*Apocalypse syriaque de Baruch* (29, 6-8), s'adresse à Baruch et lui déclare que, lors du règne du Messie, ceux qui ont eu faim seront dans la joie, bien plus, c'est chaque jour qu'ils verront des prodiges, car des vents sortiront d'auprès de moi pour apporter, chaque matin, l'odeur des fruits aromatiques, et, à la fin du jour, les nuées qui distillent la rosée de la guérison. En ce temps, voici que descendra de nouveau le trésor de la manne et ils en mangeront pendant ces années-là, car ils seront parvenus à la fin des temps⁶⁵.

Les chapitres 22 à 30 de 2 *Baruch*, de façon attendue pour le genre apocalyptique, décrivent premièrement les tourments des der-

⁶¹ Cf. Ap 13.

⁶² Sur ces trois apocalypses, voir Collins, *The Apocalyptic Imagination*, pp. 194-232.

⁶³ Voir Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 195 au sujet de ces œuvres : « Unlike Daniel or the Animal Apocalypse, these works were not composed in the throes of the conflict. In all cases, some time is likely to have elapsed after the fall of the temple. The underlying questions of all these works, however, are shaped in large part by the catastrophe of 70 C.E. They may, accordingly, be viewed as one cluster of Jewish responses to that national tragedy. »

⁶⁴ Trad. Pierre Geoltrain, *Écrits intertestamentaires*, p. 1443.

⁶⁵ Trad. Jean Hadot, *Écrits intertestamentaires*, p. 1505.

niers temps, puis l'avènement du Messie et enfin le jugement des justes et des impies. Une structure analogue est parfaitement identifiable dans les apocalypses chrétiennes de la même époque. L'*Apocalypse de Jean* est, à ce titre, un exemple éloquent. L'auteur décrit d'abord les fléaux des derniers temps et le jugement de Babylone (nom cryptique pour Rome) avant de passer à la venue du Messie qui livrera bataille contre la bête et son faux prophète (19,11-21) ; enfin le jugement final (21,12-15) et l'avènement de la Jérusalem nouvelle inaugureront le royaume de Dieu. S'il n'était l'allusion à l'agneau et au Christ, l'*Apocalypse de Jean* pourrait parfaitement prendre place parmi les apocalypses juives qui lui sont contemporaines. Les cinq visions du *Pasteur d'Herma*s ressortissent également au genre apocalyptique. Nous relèverons seulement un passage de la quatrième vision, où une jeune femme, symbolisant l'Église⁶⁶, explique à Herma la signification de l'effroyable bête qu'il a entrevue précédemment :

Je lui posai une question sur les quatre couleurs que la bête avait sur la tête. Elle me répondit [...] Le noir, c'est le monde où vous habitez ; le feu et le sang veulent dire que le monde doit périr par le feu et le sang ; la partie dorée, c'est vous, qui avez fui ce monde. En effet, l'or est éprouvé par le feu et devient par là utilisable ; c'est ainsi que vous êtes éprouvés, vous qui habitez avec les gens d'ici. Vous qui aurez tenu bon et subi de leur part l'épreuve du feu, vous serez purifiés. [...] La partie blanche c'est le monde qui arrive, où habiteront les élus du Seigneur : car ils seront sans tache et purs, les hommes élus de Dieu pour la vie éternelle⁶⁷.

Destruction du monde, jugement et avènement du royaume : le *Pasteur d'Herma*s constitue encore une illustration de la succession de ces trois moments lors des *eschata*, les derniers jours. Comme l'*Apocalypse de Jean*, le *Pasteur* reprend l'image, provenant du chapitre 7 du livre de *Daniel*, de la bête figurant le royaume terrestre exerçant sa toute-puissance. Dans le *Pasteur*, la bête représente les tribulations finales tandis que Jean peint probablement Néron sous ces traits monstrueux. De même, dans l'*Épître de Barnabé* (IV,4-5), l'auteur interprète la prophétie de l'avènement de la quatrième bête de Dn 7,7-8, comme celui de Néron *redivivus*, Néron ressuscité,

⁶⁶ Nous retrouvons un motif comparable de la jeune femme figurant Sion dans 4 *Esd* 9, 38-10, 59.

⁶⁷ *Pasteur d'Herma*s 24 (Vis. 4, 3) ; trad. Robert Joly, Sources chrétiennes 53 bis, p. 139.

d'après une croyance populaire prédisant le retour de l'empereur après sa mort en 68⁶⁸. L'*Ascension d'Isaïe*, texte chrétien du début du II^e siècle de notre ère, décrit également la venue de Béliar, sous les traits duquel Néron *redivivus* est parfaitement reconnaissable, avant la fin des temps⁶⁹. Mais Dieu le Père promet la venue du Messie, son Fils, dans le monde après que ce dernier aura « jugé et détruit les princes, les anges, les dieux de ce monde et le monde qui est régi par eux »⁷⁰. L'*Apocalypse de Pierre*, texte contemporain de l'*Ascension d'Isaïe*, est à mentionner parmi ces textes attestant l'effervescence eschatologique si caractéristique de cette époque. Dans ce texte, Jésus révèle à ses disciples quels seront les signes de sa venue (ou parousie) et la fin du monde (chapitres 1 à 3). Par une parabole, il annonce la venue d'un faux messie, qui tuera par l'épée. Les agissements de ce faux messie seront le signe que la fin des temps est proche. À ce moment-là, le jour du Seigneur adviendra et les impies et les idolâtres, passibles du jugement divin, subiront les pires tourments de l'enfer. Les élus, quant à eux, auront part au royaume éternel (14, 2) : « Ils auront une part de justice avec les saints. Et je partirai, avec mes élus exultant, avec les Patriarches, pour mon royaume éternel »⁷¹. D'après les commentateurs⁷², les événements auxquels l'*Apocalypse de Pierre* fait écho sont à rapporter à la Seconde révolte juive de 132-135, au cours de laquelle des chrétiens furent persécutés par Bar Kochba, le faux messie mentionné dans cette apocalypse. L'*Apocalypse de Pierre* traduit avec éclat l'expression des tensions eschatologiques dans un contexte précis de persécutions et de martyres.

Conclusion

Aux I^{er} et II^e siècles, Juifs et chrétiens vivent un temps d'angoisse, de tribulations et de fièvre eschatologique. Si la persécution réelle se laisse seulement deviner, le sentiment de persécution, quant à lui, fut particulièrement vivace chez les chrétiens. Surtout, la chute de Jérusalem eut une portée considérable. La destruction du Temple,

⁶⁸ Cf. Prigent, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, pp. 150-152. Pour les plus anciens témoignages de cette tradition, voir les *Oracles sibyllins* IV,119-124 ; V,137-141 ; V,361-396.

⁶⁹ Voir *Ascension d'Isaïe* IV,2-12.

⁷⁰ Voir *Ascension d'Isaïe* X,12 (trad. Enrico Norelli, *Écrits apocryphes chrétiens* I, p. 539).

⁷¹ Trad. Paolo Marrassini, *Écrits apocryphes chrétiens* I, p. 771.

⁷² Voir Moreschini & Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, p. 130.

pour les Juifs, annonce le temps de la détresse avant l'avènement du Messie ; pour les chrétiens, elle signifie l'accomplissement des prophéties du Christ et l'imminence de son retour glorieux. Si Juifs et chrétiens attendent la fin imminente de l'histoire, seuls quelques hommes choisis, par le truchement de visions d'origine divine, peuvent en cerner les signes précurseurs. L'Empire romain, la bête immonde, est sur le point de succomber. Le Messie va paraître dans le monde pour l'annihiler définitivement. Il jugera alors les impies et les justes. Aux impies seront réservés les châtiments infernaux ; aux justes reviendra une place privilégiée auprès du Sauveur. S'établira alors un royaume, gouverné par le Messie et ses élus, où ne paraîtra plus ni tribulation ni abomination. Ce seront les temps messianiques, des temps hors de l'histoire, des temps sans histoire. Ainsi, d'un côté, se présente l'histoire romaine, une histoire mouvementée et sans cesse en devenir. De l'autre, se trouve l'espoir, parmi Juifs et chrétiens, que cette histoire va enfin trouver un terme. Et c'est bien dans ce contexte où se mêlent paradoxalement histoire humaine et eschatologie providentielle que nous devons tâcher de lire et de comprendre les écrits des Pères apostoliques. ■

Bibliographie

Sources

- 2 *Baruch*, trad. Jean Hadot, *Écrits intertestamentaires*, La Pléiade, 1987, pp. 1479-1557.
- 4 *Esdras*, trad. Pierre Geoltrain, *Écrits intertestamentaires*, La Pléiade, 1987, pp. 1399-1470.
- Apocalypse d'Abraham*, trad. Belkis Philonenko-Sayar & Marc Philonenko, *Écrits intertestamentaires*, La Pléiade, 1987, pp. 1697-1730.
- Apocalypse de Pierre*, trad. Paolo Marrassini, *Écrits apocryphes chrétiens I*, La Pléiade, 1997, pp. 755-774.
- Ascension d'Isaïe*, trad. Enrico Norelli, *Écrits apocryphes chrétiens I*, La Pléiade, 1997, pp. 509-545.
- Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, éd. et trad. Annie Jaubert, *Sources chrétiennes* 167, 2000².
- Épître de Barnabé*, éd. Robert A. Kraft et trad. Pierre Prigent, *Sources chrétiennes* 172, 1971.
- Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*, éd. Edouard Schwartz et trad. Gustave Bardy, *Sources chrétiennes* 31, 2001³.
- Ignace d'Antioche, *Lettres*, éd. et trad. Pierre Thomas Camelot, *Sources chrétiennes* 10 bis, 19984.
- Justin Martyr, *Apologie pour les chrétiens*, éd. et trad. Charles Munier, *Sources chrétiennes* 507, 2006.

- Martyre de Polycarpe*, édés et trad. Pierre Thomas Camelot, *Sources chrétiennes* 10 bis, 19984.
- Pasteur d'Herma*s, édés et trad. Robert Joly, *Sources chrétiennes* 53 bis, 1997.
- Pline le Jeune, *Lettres*, trad. Annette Flobert, *Pline le Jeune. Lettres. Livres I à X*, GF Flammarion, 2002.
- Sulpice Severe, *Chroniques*, édés et trad. Ghislaine de Senneville-Grave, *Sources chrétiennes* 441, 1999.
- Tacite, *Annales. Livres XIII-XVI*, édés et trad. Pierre Willeumier, *Les Belles Lettres*, 1978.
- Tertullien, *Apologétique*, édés et trad. Jean-Pierre Waltzing, *Les Belles Lettres*, 1998.
- Tertullien, *Ad Nationes*, édés et trad. André Schneider, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*, Institut suisse de Rome, 1968.

Études

- Baslez (Marie-Françoise), *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Fayard, 2007.
- Bruce (Frederick F.) « Eschatology in the Apostolic Fathers », *Orientalia Christiana Analecta* 195 (1973), pp. 77-89.
- Collins (John J.), *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, Grand Rapids – Cambridge, Dove Booksellers, 1998².
- Croy (N. Clayton), *Endurance in suffering. Hebrews 12.1-13 in its rhetorical, religious, and philosophical context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Ehrman (Bart D.), « Textual Traditions Compared: The New Testament and the Apostolic Fathers », dans Andrew F. Gregory & Christopher M. Tuckett (édés), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2005.
- Holmes (Michael W.), *The Apostolic Fathers*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007³.
- Grabbe (L. Lester), *Judaism from Cyrus to Hadrian*, Londres, SCM Press Ltd, 1994².
- Loman (Jani), « The Letter of Barnabas in Early Second-Century Egypt » dans Anthony Hilhorst & George H. van Kooten (édés), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 247-265.
- Maraval (Pierre), *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Paris, Desclée, 1992.
- Knoch (Otto), *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes*, Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1964.
- Mimouni (Simon Claude), *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth*, Montrouge, Bayard, 2015.

- Moreau (Jacques), *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, Paris, PUF, 1956.
- Moreschini (Claudio) & Norelli (Enrico), *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, Genève, Labor et Fides, 2000.
- Moss (Candida), *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York, HarperCollins, 2013.
- Prigent (Pierre), *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, Librairie Lecoffre, 1961.
- Schlatter (Adolf), *Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian*, Darmstadt, Calwer Verlag Stuttgart, 1972.
- Williams (Travis B.), *Persecution in 1 Peter*, Leiden – Boston, Brill, 2012.

Le contexte historique des Pères apostoliques : tableau synoptique

Empereurs	Années de règne	Révoltes et persécutions	Œuvres
Claude	41-54	50 : expulsion des Juifs de la ville, soulevés à l'instigation de « Chrestos »	
Néron	54-68	64 : incendie de Rome Martyres des apôtres Pierre et Paul	<i>Évangile selon Marc</i> <i>1 Pierre</i>
Galba, Othon, Vitellius	68-69		
Vespasien	69-79	67-73 : première révolte juive 70 : chute de Jérusalem et destruction du Temple	<i>Épître de Barnabé (?)</i>
Titus	79-81		
Domitien	81-96	Martyre de Flavia Domitilla	<i>Apocalypse de Jean</i> <i>Épître aux Hébreux</i> <i>1 Clément</i> <i>2 Clément</i> <i>4 Esdras</i> <i>2 Baruch</i> <i>Apocalypse d'Abraham</i>
Nerva	96-98		<i>suite page suivante</i>

Empereurs	Années de règne	Révoltes et persécutions	Œuvres
Trajan	98-117	112 : rescrit de Trajan 115-117 : révoltes juives en Cyrénaïque, Égypte, Mésopotamie et Chypre Martyres d'Ignace d'Antioche et de Siméon de Jérusalem	<i>Lettres d'Ignace</i> <i>Épître de Polycarpe aux Philippiens</i>
Hadrien	117-138	125 : rescrit d'Hadrien 132-135 : seconde révolte juive (Bar Kochba) Martyre de Téléspore de Rome	<i>Apocalypse de Pierre</i> <i>Ascension d'Isaïe</i>
Antonin	138-161	Martyre de Polycarpe de Smyrne	<i>Martyre de Polycarpe</i> <i>Pasteur d'Hermas</i> <i>Apologie de Justin Martyr</i>

Connaissance et utilisation des écrits du Nouveau Testament chez les Pères apostoliques

par **Samuel
BÉNÉTREAU,**

*Professeur émérite de
Nouveau Testament à
la Faculté Libre de
Théologie Evangélique,
Vaux-sur-Seine*

Proximité et dépendance

Au cours des siècles, les chrétiens ont été heureux de relever chez les Pères apostoliques, à côté de quelques textes surprenants et dérangeants, de nombreux passages où ils étaient convaincus de percevoir des échos des écrits du Nouveau Testament (encore plus des échos de l'Ancien Testament !). L'idée d'une dépendance venait naturellement à l'esprit. L'impression dominante était que les hommes d'Église de la première moitié du II^e siècle savaient puiser dans les richesses de ces écrits. Aujourd'hui encore, le lecteur non prévenu est sensible à cette proximité, du moins pour la plupart des œuvres.

La situation a changé au début du siècle dernier lorsque la recherche s'est intéressée aux œuvres des Pères apostoliques dans l'esprit d'une modernité « soupçonneuse ». En 1905 paraissait un volume exposant les conclusions des travaux d'un comité d'Oxford s'intéressant à la théologie historique, *The New Testament in the Apostolic Fathers*¹. L'avis du comité était radical : aucun passage ne pouvait être considéré avec une absolue certitude comme emprunté aux évangiles canoniques, et peu d'épîtres étaient prises en compte.

Les travaux récents sont marqués par une réflexion soutenue sur les problèmes de méthode et de critères permettant de se prononcer sur l'éventualité de dettes caractérisées. On établit un tableau des

¹ *The New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford, Clarendon, 1905.

degrés de probabilité : ABCD, A, un haut degré de probabilité, à l'opposé D, un très faible degré ; B, un assez fort degré, C, un assez faible. On reconnaît, toutefois, que les distinctions, particulièrement entre B et C, sont délicates. Un vif intérêt se développe également au XX^e siècle pour les sources des évangiles, puis pour les écrits découverts depuis 1905, et enfin pour les traditions orales. Les études ont porté principalement sur les rapports avec les évangiles, surtout les synoptiques. Deux positions se sont dégagées : les maximalistes et les minimalistes. On range du côté des maximalistes l'étude d'Édouard Massaux qui, en 1950, concluait à une large utilisation de l'évangile de Matthieu : là où l'on détectait une nette ressemblance avec Matthieu on pouvait déduire une dépendance². La critique de cette position n'a pas tardé puisqu'en 1957 Helmut Köster reprenait les conclusions du Comité de 1905, représentant la ligne minimaliste³. Il privilégiait les rapports avec des sources autres que les évangiles canoniques, sources écrites ou orales. Il mettait en œuvre un critère très strict : on ne peut parler de dépendance par rapport aux évangiles écrits que là où des paroles ou des idées de Jésus viennent manifestement de la contribution personnelle du rédacteur de l'évangile, et non de ce qui pourrait représenter ses sources.

Aujourd'hui, la ligne minimaliste est dominante. Il faut aussi noter la place faite à l'oralité. L'idée d'un recours à la tradition orale se situant avant ou à côté des évangiles est ancienne, mais elle a été travaillée et valorisée à l'époque moderne. On peut mentionner l'étude de Donald A. Hagner « The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr » : la tradition orale aurait été la source principale des références à Jésus⁴. Plus massive est l'intervention de Stephen Young, *Jesus Tradition in the Apostolic Fathers*⁵. Plutôt que rechercher des liens avec des sources écrites, il faut, estime-t-il, résolument prendre en compte la tradition orale. Mais, notons-le, cette tradition orale peut être vue de différentes façons ; alors que pour Koester sa

² Édouard Massaux, *Influence de l'évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, UCL (Université Catholique de Louvain) 2.42, Louvain, 1950.

³ Helmut Koester (ou Köster), *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur) 65, Berlin, Akademie Verlag, 1957.

⁴ Donald Hagner, « The Sayings of Jesus in the Apostolic Fathers and Justin Martyr », in *Jesus Tradition*, Gospel Perspectives 5, eds D. Wenham, Sheffield, JSOT Press, 1985.

⁵ Stephen Young, *Jesus Tradition in the Apostolic Fathers*, WUNT (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament) 2.311, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

source se situe dans la vie des communautés (critique formiste), chez Hagner, elle remonte à Jésus lui-même, pour l'essentiel. Young s'intéresse aux caractéristiques de la tradition orale très populaire dans l'Antiquité, domaine qui a fait l'objet de travaux récents. Il voit là un éclairage précieux sur la situation présentée par les écrits des Pères apostoliques.

Différentes situations

Les évangiles, surtout les synoptiques, ont été au cœur du débat. Le problème est d'autant plus aigu qu'il y en a quatre, dont trois avec des textes à la fois proches et différents, et nous savons par l'évangéliste Luc que diverses sources ont pu être utilisées (Lc 1,1-4). Les Pères pouvaient avoir puisé directement à ces sources et non aux œuvres canoniques. Des questions comparables se posent à propos de Jean et du livre des Actes : éventualité d'utilisation de sources écrites ou orales, mais il y a peu de renvois à ces ouvrages chez les Pères apostoliques. Pour les Épîtres et l'Apocalypse, il y a beaucoup moins de problèmes : pas de longue période de tradition préalable à envisager. Les auteurs s'y expriment à titre personnel et laissent leur marque sur l'écrit. On peut y détecter quelques éléments antérieurs, tels que credo ou hymne, mais leur style les fait assez facilement repérer.

Les données et les avis

Quels sont les faits ? Les parallèles ne manquent pas, dans tous les écrits. Mais, quand peut-on parler d'utilisation ? On constate à ce propos l'absence presque totale de citations introduites dans les formes traditionnelles : « comme il est écrit », « selon l'Écriture » (on les retrouve encore assez fréquemment pour l'Ancien Testament). C'est seulement la similitude qui alerte à la possibilité d'une dépendance. Exceptionnellement, on a un renvoi à « l'Évangile » ou à des personnes, « Jésus », « Paul », mais sans précision. Donald Hagner veut être réaliste : « En vérité, toute la question de la dépendance littéraire [...] est si difficile que personne ne peut s'attendre à ce que les spécialistes soient d'accord dans une large mesure »⁶.

Voici un échantillon des conclusions auxquelles parviennent des spécialistes récents et connus. La liste des renvois « assurés » à des écrits du Nouveau Testament est fort brève, on le constate. J'emprunte ces données à des ouvrages collectifs : *The Reception of the*

⁶ Donald Hagner, *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome*, Leiden, Brill, 1973, p. 15.

New Testament in the Apostolic Fathers, édité par A. Gregory et Christophe M. Tuckett (Oxford University Press, 2005) ; l'ouvrage en l'honneur de Christophe M. Tuckett, *New Studies in the Synoptic Problem*, édité par P. Foster, A. Gregory, J.-S. Kloppenborg, J. Verheyden (Leuven-Paris-Walpol, Peters, 2011). Un ouvrage plus ancien rassemble les interventions aux journées bibliques de Louvain du 26-28 août 1986 : *The New Testament in Early Christianity : la réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif*, édité par J.-M. Sevrin (Leuven University Press, 1989).

La Didachè

On relève de nombreux parallèles – seulement avec les synoptiques – sous forme d'allusions, pas de citations. Quelques appels à « l'Évangile » peuvent indiquer que l'auteur connaissait un ou plusieurs évangiles écrits. Presque tous les échos correspondent au texte de l'évangile de Matthieu, qu'il s'agisse de matériaux relevant de la tradition unique (rédaction par l'évangéliste), de la double tradition ou de la triple. La meilleure explication, selon Christopher Tuckett, réside dans l'utilisation de l'évangile de Mathieu, et même de Luc, tels que nous les avons. Mais il reconnaît que d'autres auteurs optent plutôt pour le recours à une tradition liturgique⁷. Stephen Young, écarte toute dépendance littéraire, et privilégie le recours à la tradition orale⁸.

Clément

Clément utilise à plusieurs reprises la Première aux Corinthiens (ce qui ne surprend pas puisqu'il s'adresse à l'Église de Corinthe) ainsi que, vraisemblablement, les Épîtres aux Romains et aux Hébreux. On relève quelques éléments proches des synoptiques, mais Gregory a cette formule plus que prudente : « Il n'est donc pas possible de démontrer que Clément ne connaissait pas ou n'utilisait pas un quelconque des synoptiques, mais les données ne permettent pas de démontrer qu'il les connaissait ou les utilisait »⁹. Pour Andreas Lindemann,

⁷ Christopher M. Tuckett, « The *Didache* and the Synoptic Tradition », in *Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, op. cit., pp. 126-127.

⁸ Stephen Young, *Jesus Tradition in the Apostolic Fathers*, op. cit., pp. 209-210.

⁹ Andrew F. Gregory, « 1 Clement and the Writings that Later Formed the New Testament », in *Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, op. cit., p. 139.

Clément reprendrait plutôt des éléments antérieurs à nos évangiles, s'inspirant probablement de la source Q¹⁰.

Ignace

Ignace fait appel aux lettres de Paul et à des éléments de la tradition synoptique. Selon P. Foster, « on peut plaider avec conviction en faveur de la connaissance, par Ignace, de quatre épîtres de Paul et de l'évangile de Matthieu »¹¹. Andreas Lindemann est plus hésitant sur ce dernier point : il estime possible qu'Ignace ait eu accès à une tradition présynoptique, peut-être la tradition de Q (probablement pas comme texte écrit). Il note que, selon Donald Hagner, Ignace dépendrait de sa mémoire pour les synoptiques¹².

L'Épître de Barnabas

Andreas Lindemann juge que Barnabas connaissait l'évangile de Matthieu et, pour le moins, un récit propre à Marc, mais pas nécessairement cet évangile¹³. Pour James Caletton Paget, pas de connaissance certaine d'aucun livre du Nouveau Testament, mais l'épître est proche de Matthieu et des traditions synoptiques sur la Passion. Des convergences avec l'Épître aux Hébreux sont repérables, mais pas d'allusions certaines au livre¹⁴.

Polycarpe

On admet généralement que Polycarpe utilise au moins quatre lettres de Paul (1 Co, Ep, 1 et 2 Tm) et probablement trois autres (Rm, Ga, Ph). Peut-on parler d'accès à une collection, à un corpus¹⁵ ?

¹⁰ Andreas Lindemann, « The Apostolic Fathers and the Synoptic Problem », in *The New Studies in the Synoptic Problem*, eds P. Foster, A. Gregory, J.-S. Kloppenborg, J. Verheyden, Leuven-Paris-Walpole, Peters, 2011, p. 694.

¹¹ P. Foster « The *Epistles of Ignatius of Antioch* and the Writings that Later Formed the New Testament », in *The Reception of the New Testament*, *op. cit.*, p. 186.

¹² A. Lindemann, « The Apostolic Fathers and the Synoptic Problem », *op. cit.*, p. 708.

¹³ A. Lindemann, *ibid.*, pp. 699 et 703.

¹⁴ James Caletton Paget, « The *Epistle of Barnabas* and the Writings that Later Formed the New Testament », in *The Reception of the New Testament*, *op. cit.*, p. 249.

¹⁵ Michael W. Holmes, « Polycarp, *Letter to the Philippians* and the Writings that Later Formed the New Testament », in *The Reception of the New Testament*, *op. cit.*, pp. 226-227. Dans *Le martyre de Polycarpe*, on note une mention de « l'évangile », mais qui ne peut être une référence à un évangile connu.

Il connaissait la tradition sur Jésus, probablement sous forme orale, proche de la source Q (A. Lindemann)¹⁶.

L'homélie dite 2 Clément

Cette homélie offre de nombreux parallèles avec les écrits qui formeront le Nouveau Testament. Elle est, en particulier, proche de Matthieu et de Luc, pas nécessairement de façon directe. Une forte probabilité de dépendance concerne Éphésiens et Hébreux¹⁷. Selon Lindemann, un évangile apocryphe a également été utilisé. Quelques citations sont proches de la tradition synoptique (accès peu probable à Q comme texte écrit).

Le Pasteur d'Herma

On relève des réminiscences, quelques expressions présentes dans le Nouveau Testament ; on les remarque surtout quand elles ne rappellent pas en même temps un texte de l'Ancien Testament. Herma semble avoir connu Matthieu, Marc et Jean, des Épîtres de Paul. C'est avec l'Épître de Jacques que le Pasteur présente le plus d'affinités¹⁸. Joseph Verheyden offre une conclusion modeste, plausible sans être indiscutée : Herma a utilisé Matthieu et 1 Corinthiens¹⁹.

Conclusion

Les exégètes modernes, auxquels on demande de citer toujours avec une extrême rigueur, peuvent ressentir une déception devant l'apparente liberté avec laquelle les Pères apostoliques empruntaient. On ne peut oublier l'éloignement des époques. On reprenait jadis des écrits ou des traditions assez librement. Non seulement les ouvrages n'étaient pas aisément accessibles mais le recours à la transmission orale était pratique courante.

¹⁶ A. Lindemann, « The Apostolic Fathers and the Synoptic Problem », *op. cit.*, p. 710.

¹⁷ Andrew Gregory and Christopher Tuckett, « 2 Clement and the Writings that Later Formed the New Testament », in *The Reception of the New Testament*, *op. cit.*, p. 292. A. Lindemann, « The Apostolic Fathers and the Synoptic Problem », *op. cit.*, p. 718.

¹⁸ Robert Joly, *Le Pasteur*, Sources Chrétiennes 53, Paris, Cerf, 1958, pp. 46-47.

¹⁹ Joseph Verheyden, « *The Sheperd of Herma* and the Writings that Later Formed the New Testament », in *The Reception of the New Testament*, *op. cit.*, pp. 328-329.

Ceci dit, il faut distinguer connaissance et utilisation. On ne peut conclure du petit nombre de renvois plausibles à des textes présents dans les écrits qui constitueront notre Nouveau Testament que les Pères connaissaient seulement un nombre très restreint de ces écrits. Ils ne faisaient allusion à ces derniers que dans la mesure où ils le jugeaient utile dans les brefs textes adressés à des individus ou à des communautés. Clément était bien placé à Rome pour jouir d'une connaissance étendue de documents « apostoliques », même s'il ne les mentionne pas. Avantage également pour Ignace résidant à Antioche, un centre majeur du christianisme ancien.

Nous sommes à l'époque de la formation du canon du Nouveau Testament, de la constitution de collections. La situation offerte par les Pères apostoliques est fluide et ne peut être mise à profit qu'avec une grande prudence pour l'histoire de la formation du canon.

On peut s'interroger sur la qualité de l'utilisation des sources, qu'elles soient écrites ou orales. On relève quelques applications surprenantes, voire erronées²⁰, des passages étranges pour nous (la légende du Phénix)²¹, des commentaires discutables²², l'amorce de développements vers ce qu'on appellera la haute Église, en particulier chez Ignace²³. Cependant, on est heureux de constater la présence des thèmes majeurs du Nouveau Testament, tels que la personne et l'œuvre du Christ, le salut lié à la foi, l'Église corps du Christ, l'espérance chrétienne, et, en outre, de nombreuses exhortations pratiques pertinentes. On reste donc, dans l'ensemble, proche du Nouveau Testament, qui demeure néanmoins le plus sûr témoin des origines

²⁰ Les paroles de Jésus présentes en Mt 5,44-47 = Lc 6,27 deviennent : « Mais vous, aimez ceux qui vous haïssent, et vous n'aurez pas d'ennemi », *Didachè* I,3. Mt 5,42 = Lc 6,30 est compris : « Si quelqu'un a pris ton bien, ne le réclame pas, car tu ne le peux pas », *Didachè* I,4.

²¹ Cf. Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* XXV,1.

²² Une curieuse façon de se distinguer du judaïsme : « Que vos jeûnes n'aient pas lieu en même temps que ceux des hypocrites », *Didachè* VIII,1. Interprétation radicale de textes tels que Mt 10,40 : « Donc, il est clair que nous devons regarder l'évêque comme le Seigneur lui-même », Ignace, *Aux Éphésiens* VI,1. Clément ne maîtrise pas vraiment la portée de la prêtrise du Christ développée par l'Épître aux Hébreux, *Aux Corinthiens* XXXVI,1.

²³ Dans une étude déjà ancienne « La mystique de l'imitation et de l'unité chez Ignace d'Antioche » in *Revue d'histoire et de philosophie Religieuses* 18, 1938, pp. 97-241, Théo Preiss repérait chez Ignace, avec perspicacité mais aussi en négligeant aussi quelques données, des orientations nouvelles annonçant les développements futurs de l'Église établie. Cf. la réaction vigoureuse de Louis Bouyer, *Les écrits des Pères apostoliques*, Préface, Paris, Éditions du Cerf, 1963, pp. 5-6, qui maintient une heureuse continuité entre les écrits du premier siècle, Ignace et l'Église postérieure.

chrétiennes. Stephen Young le remarque, souvent la signification demeure même quand la forme varie²⁴. On doit ajouter que les textes complexes, difficiles, qui font beaucoup travailler les commentateurs modernes, ne sont guère utilisés.

Il reste qu'on rencontre dans ces textes anciens des exemples saisissants de foi et de consécration, même si les limites et les faiblesses humaines laissent aussi des traces. ■

Le prophétisme au temps des Pères apostoliques

par
**Jean-Claude
BOUTINON,**
*Doctorat en
sciences religieuses
de l'EPHE-
Sorbonne et pasteur*

I. Remarques introductives

Le mot « prophétisme » concerne les ministères et charismes de nature prophétique : parole de connaissance, sagesse...¹

Illustration : voir le tableau des ministères et charismes à la fin de l'article.

L'*Ascension d'Isaïe*, les *Odes de Salomon* et les critiques de Celse ne sont pas des documents écrits par un Père apostolique ; cependant, ils permettent de mieux connaître le contexte. Nous n'ignorons donc pas complètement ce qu'ils sont en mesure de nous apprendre sur le prophétisme de l'époque.

J. L. Ash estime que la prophétie de l'Église primitive² présentait **une dimension qu'il appelle extatique**. Ash précise que la nature « extatique » de la prophétie chrétienne ne signifie pas une chute dans l'irrationnel. Il a raison de noter que 1 Co 14 insiste au contraire sur l'intelligibilité. Pour lui, cette dimension extatique se manifeste :

– par exemple, en Ac 21,11, où Agabus annonce l'arrestation de Paul en employant l'expression : « Voici ce que dit l'Esprit Saint ». Ce faisant, il reprend la conception de l'inspiration rencontrée dans

¹ Ronald A.N. Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church*, Peabody, Hendrickson, 1984.

² James L. Ash, « The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church », *Theological Studies*, 37, 1976, pp. 227-252. Sur la prophétie pendant les premiers siècles, voir aussi David Edward Aune, *Prophecy in Early Christianity and Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, et Killian McDonnell et G. Montague, *Baptême dans l'Esprit et initiation chrétienne, Témoignage des huit premiers siècles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993.

l'Ancien Testament ; c'est Dieu qui parle par son Esprit et par le moyen du prophète. Une telle présentation suggère que l'Esprit agit de manière sensible dans l'esprit de l'homme.

– on n'a pas vraiment de description de la conduite des prophètes chrétiens dans le Nouveau Testament. Cependant, l'état inspiré de la personne – pour Ash – devait être visible de manière claire. Il pense que c'est ce que laissent supposer les expressions qui affirment que le prophète parlait alors dans³ ou par⁴ l'Esprit. De telles expressions supposent quelques signes particuliers visibles dans la conduite de l'« inspiré »⁵.

– de plus, Ash pense que la nature extatique de la prophétie chrétienne est confirmée par le vocabulaire employé en rapport avec elle⁶. Il illustre la chose par l'emploi du verbe σβέννυμι en 1 Th 5,19 ; Paul y enseigne à ne pas éteindre l'Esprit : τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε ; l'expression est unique dans toute la Bible⁷ ! Plutarque utilise une phrase très semblable en rapport avec l'inspiration prophétique dans les oracles (*Moralia*, 402 C).

Rappelons que **des prophètes actifs et influents sont mentionnés en relation avec de nombreuses Églises dans le Nouveau Testament**. On peut citer :

– Ac 11,27 : « En ce temps-là des prophètes se rendirent de Jérusalem à Antioche ; l'un d'eux nommé Agabus... »

– Ac 13,1 : « Il y avait à Antioche, dans l'Église du lieu, des prophètes et des enseignants ».

– Ac 15,32 : « Judas et Silas... en prophètes qu'ils étaient... »

De même, 1 Co 12–14 montre l'existence de prophètes à Corinthe, alors que 1 Th 5,19 en suppose à Thessalonique. 1 Tm 4,14

³ En Ap 1,10, le visionnaire dit qu'il fut « en esprit » : ἐγενόμην ἐν πνεύματι (*idem* en 4,2). De même, *Did.* XI,7 conseille de ne pas juger « tout prophète qui parle sous l'inspiration de l'Esprit » : ... πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι (*Did.* XI,8 et 12).

⁴ Cf. Ac 11,28 : éclairé par l'Esprit (διὰ τοῦ πνεύματος), Agabus annonce qu'une grande famine va venir sur toute la terre. De même, en Ac 21,4 : des chrétiens de Tyr, poussés par l'Esprit (διὰ τοῦ πνεύματος) exhortent Paul à ne pas monter à Jérusalem.

⁵ James L. Ash, « Decline », p. 230 : « ... The New Testament gives little direct information about the behavior of Christian prophets. It was apparently clear to the observer when a prophet was speaking 'in' or 'through the Spirit' a judgment which probably included some kind of behavior criterion ».

⁶ James L. Ash, « Decline », p. 230 : « The ecstatic nature of early Christian prophecy is further illustrated by the pagan rhetoric used in connection with it ».

⁷ Le verbe σβέννυμι signifie « éteindre », « apaiser », « calmer ».

mentionne l'exercice du charisme prophétique lors d'une sorte d'« ordination »⁸. L'Apocalypse se présente comme une prophétie (Ap 22,10) dite « dans l'Esprit » (Ap 1,10) alors que, dans les lettres des premiers chapitres, le lecteur doit écouter ce que l'Esprit dit aux Églises. Ainsi, ces divers textes supposent « qu'au moins dans quelques-unes des plus anciennes communautés chrétiennes, le prophète occupait une fonction reconnue et respectée et que le phénomène de la prophétie était connu et vénéré »⁹.

Les caractéristiques de la prophétie « extatique » chrétienne sont établies par **1 Co 12–14. Il faut savoir que ce texte a eu « une influence considérable sur les opinions chrétiennes postérieures » sur ce sujet**¹⁰. Paul y enseigne que le charisme prophétique a une portée limitée : les chrétiens prophétisent « en partie » (13,12 : ἐκ μέρους) en attendant le temps de la connaissance parfaite. Cette venue « du parfait » (13,10 : τὸ τέλειον) fait clairement référence à l'eschatologie. Ainsi, l'apôtre suppose que les charismes en général, et la capacité de prophétiser en particulier, appartiennent à l'Église de tous les temps¹¹. Ash pense que, dans les premiers siècles de l'histoire du christianisme, on retient très bien cet enseignement paulinien : « La prophétie est présentée comme appropriée à l'ensemble de l'ère chrétienne et ne peut donc être *a priori* écartée comme inauthentique »¹².

Nous allons nous intéresser à ce type de prophétisme tel qu'il est vécu, particulièrement, durant la première moitié du II^e siècle ; nous préciserons la place qu'il occupe à cette époque dans les communautés chrétiennes.

II. Le prophétisme au début du II^e siècle

Rordorf et Tuillier notent : « Il faut admettre avec la plupart des critiques modernes, en particulier A. Adam et J.-P. Audet, que la

⁸ James L. Ash, « Decline », p. 231.

⁹ James L. Ash, « Decline », p. 231 : « These texts suggest that in at least some of the earliest Christian communities the prophet held a recognized and respected office and the phenomenon of prophecy was known and venerated ».

¹⁰ James L. Ash, « Decline », p. 231 : « A text which... had considerable influence on later Christian views of prophecy ».

¹¹ Cf. James L. Ash, « Decline », pp. 231-232 : « Paul thus implied that the charismata, including the power to prophesy belonged in (?) the Church until the return of Christ ».

¹² James L. Ash, « Decline », p. 232 : « It meant that prophecy was affirmed as proper to the whole Christian age and therefore could never be dismissed a priori as inauthentic ».

Didachè remonte dans son ensemble au I^{er} siècle de notre ère »¹³. La fin du premier siècle¹⁴ est le « *terminus ante quem* pour la rédaction définitive de l'ouvrage »¹⁵ ; sa compilation finale est donc achevée à la fin du premier siècle. Vraisemblablement, la *Didachè* provient de Syrie. Rordorf et Tuillier parlent même de la Syrie occidentale. Elle s'adressait à des communautés rurales de païens convertis¹⁶.

Plusieurs ministères charismatiques sont présents dans la *Didachè* : les apôtres y sont des missionnaires¹⁷ ; ils ont pour objectif de fonder de nouvelles Églises. Les docteurs doivent enseigner la saine doctrine « pour accroître la justice » (XI,2)¹⁸. Les chapitres XI et suivants enseignent quelles sont les règles de comportement à adopter vis-à-vis des ministres itinérants et en particulier celui de prophète¹⁹.

Les prophètes (XI,7-12 ; XIII,1-7) occupent une grande place dans la *Didachè*²⁰. Ils jouent un rôle de direction sur les communautés. Ils semblent présider les agapes. Ils sont présentés comme les « grands-prêtres » (XIII,3) des chrétiens. Ils jouissent d'une grande autorité et ne doivent pas être « jugés » lorsqu'ils sont « sous l'ins-

¹³ Cf. *La doctrine des douze apôtres (Didachè)* trad. par Willy Rordorf et André Tuillier, SC 248 bis, Paris, Cerf, 1998, p. 96. J.-P. Audet envisage de situer la rédaction de la *Didachè* entre 50 et 70 ; A. Adam, pour sa part pense que le texte a été composé entre 90 et 100 : *La Didachè* trad. par Rordorf-Tuillier p. 96.

¹⁴ John Eifion Morgan-Wynne, *Holy Spirit and religious Experience in Christian Literature ca. AD 90-200*, Paternoster, Wayneboro, 2006, p. 44 : « ... Composed about AD 90-100 ». Cf. André Tuillier, « Les charismatiques itinérants dans la *Didachè* et dans l'Évangile de Matthieu » pp. 157-172 dans *Matthew and the Didache; Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?* Mineapolis, Fortress, 2005, p. 164 : « La *Didachè* appartient à l'époque intermédiaire que nous avons circonscrite et qui se situe aux alentours de 70-75 apr. J.-C. ». Cf. Marie-Joseph Pierre, *Odes de Salomon*, pp. 671-743, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, sous dir. François Bovon et Pierre Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997.

¹⁵ *La Didachè*, trad. par Rordorf-Tuillier, pp. 94ss.

¹⁶ *La Didachè*, trad. par Rordorf-Tuillier, pp. 97s.

¹⁷ Le mot *missionnaire* est l'équivalent latin du mot ἀπόστολος ; il s'agit d'un envoyé.

¹⁸ On peut penser que le rédacteur/compilateur de la *Didachè* est un didascale ; il est particulièrement discret sur son identité. Il est intéressant de constater que le passage correspondant à *Did. XI* dans les *Constitutions Apostoliques* (ça. VII,28) ne mentionne plus les apôtres et les prophètes ; il ne reste plus que les seuls didascales.

¹⁹ Cf. André De Halleux, « Ministers in the *Didache* », pp. 300-320 dans *The Didache in modern Research*, édés par Jonathan A. Draper, Leiden, Brill, 1996.

²⁰ Tuillier, « Les charismatiques itinérants », p. 158 : « Les prophètes y jouent un rôle majeur parce qu'ils sont vraisemblablement plus nombreux qu'eux » (les apôtres).

piration de l'Esprit »²¹ ; ce serait un blasphème contre l'Esprit, le péché impardonnable. Il n'est pas sûr que chaque communauté ait des prophètes à sa disposition²². Le chapitre XIII enseigne que tout vrai prophète peut s'installer dans la communauté locale et recevoir d'elle la nourriture et le gîte. Ces « inspirés »²³ reçoivent un salaire pour leur œuvre²⁴ ; les prémices²⁵ leur sont destinées de manière prioritaire²⁶.

Leur comportement doit manifester « les façons de vivre du Seigneur » (XI,8). Si leur conduite ne convient pas, ce sont des faux-prophètes. Rordorf note que « cette pratique » du prophétisme accompagnée de l'existence de faux-prophètes semble « fréquente dans l'Église des deux premiers siècles »²⁷. L'accueil qui leur est réservé doit être plein d'attentions et de prévenances (XI,2) : « Recevez-les comme le Seigneur ». Cette hospitalité est comprise comme celle de l'Église entière. Cependant, des limites sévères sont imposées (« un jour ou au plus deux ; s'il reste trois jours c'est un faux prophète »). Ces instructions réalistes tiennent compte du prétexte que le ministère peut fournir aux profiteurs. Il s'agissait de se mettre à l'abri des « pique-assiette », des paresseux (XII,4), en un mot, des « trafiquants du Christ » (XII,5) ! De telles recommandations sont la preuve de l'existence d'un certain malaise²⁸.

²¹ XI,7, 8 et 9 : ἐν πνεύματι ; cf. Ap 1,10. Cf. De Halleux, « Ministers in the Didache », p. 308.

²² Georg Schöllgen, « The Didache as a Church order: An Examination of the Purpose for the Composition of the Didache and its Consequences for Interpretation », pp. 43-71 dans *The Didache in modern research*, eds par Jonathan A. Draper, Leiden, 1996, p. 70.

²³ Cf. Albrecht Oepke, « Ἐκστασις », *Theological Dictionary of the New Testament*, t. II : D-H, Grand Rapids Eerdmans, 1978, p. 458. Cet auteur note que la *Didachè* ne considère pas les extatiques en tant que tels comme suspects ; « the *Didache* is suspicious of individual self seekers, not of ecstasies as such (XI,7) ».

²⁴ Georg Schöllgen, « The *Didache* as a Church order », p. 70.

²⁵ Les prémices (n.f. pluriel) sont les premiers produits de la terre qu'on offre à une divinité.

²⁶ En leur absence, les prémices sont destinées aux pauvres (XIII,4).

²⁷ *La Didachè*, trad. par Rordorf-Tuilier, p. 54.

²⁸ Certains prétendus prophètes discréditent leur ministère en recherchant de la nourriture ou de l'argent ; John Eifion Morgan-Wynne, *Holy Spirit*, pp. 46ss. Le travail de cet auteur est très précieux. Cependant, on peut regretter sa méthode ; chaque « inspiré » est examiné dans trois domaines : celui de la présence divine (*Divine Presence*), celui de l'illumination divine (*Divine Illumination*) et celui de la puissance divine (*Divine Power*). Cette dernière est comprise comme un changement

Ignace est bien connu par ses sept lettres authentiques ; on considère qu'il subit le martyre entre 110 et 117²⁹. **Ignace inaugure ce que James Ash appelle un lent processus d'amalgamation du ministère prophétique à l'épiscopat**³⁰. À partir d'Ignace, se développe l'idée que rien ne doit être fait sans l'évêque. Souvent, à cette époque, et dans la personne d'Ignace lui-même, le ministère prophétique et la fonction d'évêque sont assurées par la même personne. Ainsi, à Philadelphie, un schisme se prépare. On a voulu tromper l'évêque « selon la chair », mais on ne trompe pas l'Esprit. Ce dernier révèle les secrets. Ignace, emporté et inspiré par le πνεῦμα crie « d'une voix de Dieu » (θεοῦ φωνῆ) : « ... Aimez l'union, fuyez les divisions, soyez les imitateurs de Jésus-Christ, comme lui aussi l'est de son Père » (*Philadelpiens* VII,2). « Ignace conçoit sa fonction comme nécessairement charismatique... lui-même est sorti du collège des prophètes et des docteurs... il s'est toujours considéré comme un homme de l'Esprit »³¹.

On peut citer dans le même sens l'exemple de Polycarpe (mort vers 160) : cet évêque est aussi « un homme prophétique » (*Martyre de Polycarpe* XVI,2). Selon le récit de son martyre, Polycarpe a une vision, il voit son oreiller brûler et en conclut qu'il va lui-même être brûlé vif (*Martyre de Polycarpe* V,2).

Il faut cependant remarquer que la fonction de prophète et celle d'évêque telle qu'Ignace les conçoit constituent deux manières bien différentes d'intervenir et de diriger les Églises. Ainsi, à partir du début du deuxième siècle, l'autorité du prophète semble transférée petit à petit à l'ἐπίσκοπος. Dans la vision d'Ignace, c'est inévitable puisque, de plus en plus, c'est l'évêque seul qui a la possibilité de faire entendre, dans l'Église, la voix de Dieu.

éthique. Ce dernier élément est, de notre point de vue, une confusion très regrettable ; non biblique, elle embrouille tout. Pour une discussion sur la puissance, voir en particulier R. Kearsley, *Tertullien's Theology of Divine Power*, Édimbourg, Rutherford et Carlisle, Paternoster, 1998.

²⁹ Voir Victor Saxer, « Les Lettres d'Ignace d'Antioche » dans *Histoire du Christianisme* sous dir. de J.-M. Mayeur et al. t. 1 : *Le Nouveau Peuple : des origines à 250*, Paris, Desclée, 2000, pp. 423ss. Saxer écrit : « L'opinion générale est encore toujours aujourd'hui qu'Ignace d'Antioche a écrit... pendant le règne de Trajan (97-117), et plus précisément, en 110-117... cette thèse n'a guère reçu d'amendements ».

³⁰ Cf. James L. Ash, « Decline », p. 234.

³¹ C'est Mimouni qui s'exprime ainsi : cf. Simon Claude Mimouni et Pierre Maraval, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, PUF, 2006, p. 250.

On situe la rédaction de l'*Ascension d'Isaïe* au début du II^e siècle. Enrico Norelli écrit : « ... L'ensemble de ces éléments amène à situer la composition de l'*Ascension* en Syrie (Antioche ?), au début du II^e siècle en deux phases peu distinctes l'une de l'autre »³². Au chapitre III, ce texte³³ de nature midrashique évoque une liturgie où les prophètes jouent un rôle dominant³⁴ : des révélations y sont données en extase³⁵. Ce texte est le témoin d'un affrontement avec les pasteurs et presbytres animés par « l'esprit d'erreur » et qui négligent les prophéties. On a une polémique lancée au nom de la tradition prophétique contre les autorités ecclésiastiques qui repoussent la « Vision d'Isaïe » des chapitres VI à XI. **L'*Ascension d'Isaïe* insiste sur le fait que les vrais prophètes ont toujours été persécutés par les autorités et par les faux-prophètes.** Il n'est donc pas étonnant que les prophètes chrétiens, qui se réclament d'Ésaïe, soient persécutés par les autorités ecclésiastiques, décrites comme des faux-prophètes.

Voici les parties significatives du chapitre III : Isaïe avait révélé... la venue et la résurrection du Bien-Aimé ; il a aussi annoncé v. 19 « que beaucoup de ceux qui croiraient en lui parleraient dans le Saint-Esprit, 20 et que de nombreux signes et prodiges auraient lieu

³² Enrico Norelli, « *L'Ascension d'Ésaïe* », p. 127 ; voir aussi Enrico Norelli, « *L'Ascension d'Ésaïe* », pp. 501-545 dans *Écrits apocryphes chrétiens*, sous dir. François Bovon et Pierre Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997. Une affirmation semblable de Norelli se trouve p. 505 : « ... Situer *L'Ascension d'Isaïe* au début du II^e siècle ».

³³ *L'Ascension* est mentionnée par Origène au III^e siècle. Bannie du canon par la plupart des Églises, elle garde valeur de texte sacré dans l'Église éthiopienne orthodoxe. Elle est reçue comme inspirée par certaines hérésies médiévales. On en a retrouvé de nombreux fragments écrits en latin, grec, copte et slavon. Cf. Claudio Moreschini et Enrico Norelli, « *L'Ascension d'Ésaïe* », pp. 124-127 dans *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, t. 1. *De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, Labor et Fides, 2000 pour l'édition française. Pour le texte, cf. Enrico Norelli, *L'Ascension d'Ésaïe*, Brepols, Turnhout, 1993 (trad. fr., intr., notes).

³⁴ Enrico Norelli, « *L'Ascension d'Ésaïe* », p. 503.

³⁵ *Ascension d'Ésaïe* 6,10ss. : « Tandis qu'il parlait dans l'Esprit saint et que tout le monde l'écoutait, il se tut, et son esprit fut emporté en haut ; quant à lui, il ne voyait pas les hommes qui se tenaient devant lui. Ses yeux étaient ouverts, mais sa bouche se taisait ; l'esprit de sa chair avait été emporté en haut, mais son souffle était en lui car il avait une vision ». Le mot « extase » ne se trouve ni dans les Pères post-apostoliques, ni dans les écrits des Apologistes, cependant, les expériences extatiques ne sont pas abandonnées durant la période post-apostolique et celle du catholicisme naissant : « The thread of ecstatic experiences does not break off in the post-apostolic and early catholic period » ; c'est ce que dit Oepke, « Ἐκστασις », p. 458.

en ces jours-là... 23 en ces jours-là, nombreux seront ceux qui, bien que dépourvus de sagesse aimeront les charges. 24 Et il y aura beaucoup de presbytres iniques et de pasteurs qui opprimeront leurs ouailles... 26 il y aura beaucoup de médisants, de calomnieateurs et de vaine gloire à l'approche du Seigneur. Et le Saint-Esprit se retirera d'un grand nombre, 27 et il n'y aura pas, en ces jours, beaucoup de prophètes ni de gens qui diront des choses solides... à cause de l'esprit d'erreur, de fornication, de vaine gloire et d'amour de l'or qui sera en ceux qui seront appelés serviteurs du Bien-Aimé et en ceux qui le recevront... 31 ils négligeront la prophétie des prophètes... qui m'ont précédé, et mes visions aussi ils les abrogeront pour proférer les éructations de leurs cœurs ».

Ce texte émane d'un groupe pratiquant des « liturgies prophétiques »³⁶. Ils pensent obtenir des révélations en extase à l'image de ce que vivait le prophète Ésaïe. Or, ce groupe prophétique est en conflit avec des pasteurs et des presbytres. Ces derniers sont présentés comme animés par esprit d'erreur ; en conséquence, ils négligent les prophéties. Les prophètes chrétiens, qui se réclament d'Ésaïe, sont persécutés par les autorités ecclésiastiques. On peut supposer que « le groupe revendique une hégémonie dans la communauté »³⁷. Norelli fait le lien avec l'idée que l'épiscopat « monarchique » commence à s'imposer comme on le voit avec Ignace. Logiquement, la date de composition de l'*Ascension* est donc placée au début du II^e siècle. La décadence pour les derniers temps prédite par Ésaïe est essentiellement vue comme une raréfaction de la prophétie (III,26-27). Pour ces hyper-charismatiques, la prophétie est un élément essentiel de l'Église dans sa floraison ; III,19 : « Beaucoup de ceux qui croiraient en lui parleraient dans le Saint-Esprit ».

Il convient ici de dire quelques mots des *Odes de Salomon*. Ce recueil de quarante-deux poèmes chrétiens est composé en syriaque apparemment au début du II^e siècle. Leur auteur nous est inconnu. Il est proche de la théologie johannique³⁸. Dans les *Odes*, le Saint-Esprit a une place considérable, il y est à l'œuvre de manière directe et intime. Dans la partie de l'Église chrétienne que ce document repré-

³⁶ Enrico Norelli, « *L'Ascension d'Ésaïe* » dans *Écrits apocryphes chrétiens*, p. 503.

³⁷ Enrico Norelli, « *L'Ascension d'Ésaïe* » dans *Écrits apocryphes chrétiens*, p. 504.

³⁸ Cf. Marie-Joseph Pierre, *Odes de Salomon*, pp. 671-743, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, sous dir. François Bovon et Pierre Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997.

sente, l'élément extatique est évident. Ces chants de louange³⁹ sont vibrants d'adoration. Ils sont le produit d'une expérience spirituelle puissante et « fraîche ». **L'Esprit du Seigneur agit comme un musicien utilisant les cordes de sa cithare ; il parle « dans les membres » du chantre des Odes** (*Od. Sal.* VI,1). Ce dernier invite les chrétiens à ouvrir leur cœur à la gaieté et à l'amour du Seigneur (*Od. Sal.* VIII,1) ; sa voie est belle (*Od. Sal.* VII,2). Touché par une certaine ivresse spirituelle (*Od. Sal.* XI,8), il devient rempli « des paroles de vérité ». C'est ainsi qu'il s'exprime et compose ses chants (*Od. Sal.* XIV,1). Ce chantre aime glorifier l'Esprit (*Od. Sal.* VI,7). La grâce qu'il reçoit « gratis » (*Od. Sal.* V,3) l'empoigne avec force (*Od. Sal.* IV,8) ; il ouvre sa bouche et alors l'Esprit y parle. C'est ainsi qu'il est rempli des eaux belles et limpides de la source vive (*Od. Sal.* XXX,1ss). Voilà un inspiré qui sait ce que c'est de chanter à Dieu sous l'inspiration de la grâce (cf. Col 3,16) !

III. Dans le *Pasteur d'Herma*s

Le *Fragment de Muratori* (lignes 73-80), composé vraisemblablement avant l'an 200, écrit : « Quant au *Pasteur*, il a été écrit tout récemment, de notre temps, dans la ville de Rome, par Hermas, pendant que Pie, son frère (d'Herma)s occupait comme évêque le siège de l'Église de la ville de Rome ». Les renseignements ainsi fournis semblent assez sûrs. Ils font de l'auteur de ce document le frère de Pie I^{er} qui est « évêque » de Rome de 140 à 155. **Herma)s se présente comme un prophète** exerçant un véritable ministère. Il faut situer la rédaction du livre à cette époque⁴⁰. Joly parle du milieu du premier siècle, éventuellement de 140⁴¹.

³⁹ John Eifion Morgan-Wynne, *Holy Spirit*, p. 78 : « The members were conscious of a very direct and intimate experience of the Spirit at work in their lives... An ecstatic element is all obvious in these hymns ». Cf. Marie-Joseph Pierre, *Odes de Salomon*, pp. 671-743, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, sous dir. François Bovon et Pierre Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997.

⁴⁰ Cf. Claudio Moreschini et Enrico Norelli, « Le *Pasteur d'Herma)s* », pp. 200-204 dans *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, t. 1. *De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, Labor et Fides, 2000 pour l'édition française, p. 104, Norelli note : l'information du *Fragment de Muratori* est « suffisamment digne de foi pour que l'on puisse considérer réellement Herma)s comme le frère de l'évêque Pie (140-155) et situer au cours de ces années, à Rome, la composition de l'ouvrage ». Norelli cite d'autres spécialistes qui sont du même avis.

⁴¹ Cf. *Herma)s, le Pasteur* traduit par Robert Joly, SC 53 bis, Paris Cerf, 1997, p. 14.

Un long passage du *Pasteur d'Herma*s concerne les prophètes : il s'agit de *Préceptes (Mand.)* XI. Dans sa vision, Herma voit des gens mal affermis qui viennent consulter un faux prophète (ψευδοπροφήτης). Ils le questionnent sur leur avenir comme on consulte un devin (*Mand.* XI,1-21). En fait, ce faux prophète n'a en lui « aucune puissance d'esprit divin » (μηδενίαν έχων ἐν ἑαυτῷ δύναμιν πνεύματος θείου). Il a cependant un certain succès parce qu'il répond à ceux qui viennent le rencontrer « selon leurs questions et leurs désirs du vice »⁴². Il ajoute en plus quelques vérités, « car le diable le remplit de son esprit » (ὁ γὰρ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι).

Herma parle aussi des vrais prophètes : pendant la prière, « l'ange de l'Esprit prophétique qui est sur⁴³ le prophète le remplit (πληροῖ) ». Celui-ci, rempli de l'Esprit (πληστεις ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος τῷ πνεύματι), parle à la foule comme le veut le Seigneur. Voilà comment doit se manifester (φανερὸν... ἔσται) l'Esprit de la divinité, telle est la puissance (δύναμις) du Seigneur quant à⁴⁴ l'Esprit de la divinité. Écoute maintenant – dit Herma – ce qui concerne l'esprit terrestre, vain, sans puissance (δύναμιν μὴ έχοντος), insensé... il accepte des rémunérations pour ses prophéties... il n'approche pas d'une assemblée d'hommes justes mais les fuit. « Il s'attache aux hésitants pleins de vanité, c'est dans les coins qu'il leur fait des prophéties » (*Mand.* XI,9-13). Tels sont les prophètes vides... Herma conclut en opposant la vie des deux genres de prophètes. Il recommande d'avoir confiance en l'Esprit qui vient de Dieu et qui a de la puissance (τῷ ἐρχομένῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ έχοντι δύναμιν). Les petites choses qui tombent d'en haut sur la terre ont une grande force, de même l'Esprit divin qui vient d'en haut est puissant (δυνατόν) (*Mand.* XI,15-21)⁴⁵.

⁴² Sur la question des faux prophètes, cf. Origène, *Contre Celse* VI,24 et 41.

⁴³ Cf. *Herma*s, *Le Pasteur* trad. R. Joly, p. 195 : Joly continue à rendre de manière approximative ὁ κείμενος ἐπ' αὐτῷ ; il traduit : l'ange de l'Esprit... « qui est près de lui ».

⁴⁴ Il est préférable de donner à περί + génitif son sens habituel de « au sujet de », « quant à ».

⁴⁵ *Mand.* X,2, 1ss mentionne la joie de l'Esprit. Herma enseigne que la tristesse et la colère chassent l'Esprit Saint. Ces deux sentiments sont affligeants pour l'Esprit saint (II,4). Il faut s'éloigner de la tristesse qui « étouffe » l'Esprit saint, ce dernier « manque d'espace » (*Mand.* X,2, 6). Il convient de se revêtir de gaieté (X,3, 1). « L'homme triste fait toujours le mal... il attriste l'Esprit saint donné joyeux à l'homme... il ne sollicite pas Dieu et ne le loue pas... la prière de l'homme triste n'a pas la force de monter à l'autel de Dieu » (X,3, 2). Ce passage rappelle la plénitude de l'Esprit d'Ép 5 et les chants ἐν [τῇ] χάριτι (« sous l'inspiration de la grâce ») de Col 3,16.

Ainsi, le *Pasteur d'Herma*s (*Mand.* XI,1ss) montre que la prophétie « extatique » a pleinement sa place dans les cultes du milieu du II^e siècle. Des règles de sagesse doivent être formulées pour que les prophètes exercent leur activité de manière satisfaisante, c'est vrai, mais leur présence est indéniable. Les faux-prophètes parlent selon un « esprit terrestre » :

– ils prophétisent en cachette loin de « l'assemblée des hommes justes » (*Mand.* XI,9).

– ils « répondent aux questions » et sont effrontés et bavards (*Mand.* XI,12).

– ils ne sont pas remplis de l'Esprit. Sans puissance (*Mand.* XI,10), ils sont comme « des pots vides ». Leur parole vient d'en bas, elle est comme la pierre lancée de la terre qui ne peut jamais atteindre le ciel. Ce qui vient d'en haut, par contre, a une grande force : c'est comme la grêle qui « tombe sur la tête d'un homme, quel mal elle fait ! » (*Mand.* XI,20).

– ils acceptent les rémunérations (*Mand.* XI,12), un salaire pour leurs prophéties.

IV. Celse : un éclairage postérieur mais très significatif

Sur la question du prophétisme, Celse donne un précieux témoignage. Certes, il est bien postérieur aux Pères apostoliques. Avec Gillespie, cependant, on peut penser qu'il apporte un éclairage précieux sur la manière de prophétiser au temps du Nouveau Testament⁴⁶ ainsi que dans la grande Église durant la première partie du II^e siècle⁴⁷. On connaît presque intégralement⁴⁸ l'ouvrage de Celse, *La Parole de Vérité*, par Origène qui en fait de nombreuses cita-

⁴⁶ Thomas W. Gillespie, « A pattern of Prophetic Speech in First Corinthians », *JBL* 97, 1978, pp. 74-95 ; cf. pp. 74s : cet auteur explique, à juste titre de notre point de vue, que la description de Celse rend plus concrètes les exagérations corinthiennes que Paul a pour objectif de corriger par les mises au point de 1 Co 12-14.

⁴⁷ Oepke, « Ἐκστασις », p. 458 : cet auteur écrit que « le prophétisme oriental pouvait produire des fruits étranges » comme le montre la description bien connue des extatiques chrétiens faite par Celse et reprise dans le *Contre Celse* d'Origène (VII,9), cf. Origène, *Contre Celse* IV (SC 150), trad. par Marcel Borret, Paris, Cerf, 1969, pp. 35ss.

⁴⁸ Claudio Moreschini et Enrico Norelli, « Origène », pp. 319-354 dans *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine, 1. De Paul à l'ère de Constantin*, p. 341 : Norelli note : « Sans doute dans sa quasi-totalité ».

tions⁴⁹. Celse écrit vers les années 180⁵⁰ avec l'objectif avoué de détourner les chrétiens de leur foi. Il veut montrer la supériorité de la religion et de la philosophie des Grecs. En tant que philosophe, il critique particulièrement la résurrection de Jésus. Il exhorte ses lecteurs à sortir de leur isolement social et religieux. Celse a bien étudié son sujet : il a lu la Bible et certains écrits chrétiens⁵¹.

Entre autres occasions de polémique, Celse attaque les chrétiens sur la question de l'inspiration et du prophétisme⁵². Il part du principe que les prophètes bibliques ont prophétisé « suivant un usage encore en vigueur aujourd'hui – dit-il – chez les gens de Phénicie et de Palestine »⁵³. Il affirme avoir observé lui-même ce qu'il raconte⁵⁴. Celse décrit le comportement de ceux, nombreux, qui font alors « des divinations » en Phénicie et en Palestine. Il parle de plusieurs types de prophétie. Celui qu'il décrit est – de son point de vue – le « plus achevé »⁵⁵. C'est un phénomène très répandu, des prophéties sont données « dans les temples et hors des temples », « beaucoup de gens obscurs »⁵⁶ « s'agitent apparemment comme s'ils rendaient un oracle »⁵⁷. Ils ont à la bouche la formule habituelle : « Je suis Dieu, le Fils de Dieu ou l'Esprit divin... me voici... déjà le monde est perdu et vous allez périr à cause de vos fautes. Je veux vous sauver... vous

⁴⁹ Origène, *Contre Celse*, 5 volumes trad. par M. Borret (SC 132, 136, 147, 150, 227), Paris, Cerf, 1967-1876.

⁵⁰ Claudio Moreschini et Enrico Norelli, « Origène », pp. 319-354 dans *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine, 1. De Paul à l'ère de Constantin*. À la p. 342, Norelli note : « autour de 177-180 ».

⁵¹ C'est vers 245 qu'Ambroise demande à son ami Origène d'écrire une réfutation de *La parole de Vérité (ou Discours vrai)*. Cf. Claudio Moreschini et Enrico Norelli, « Origène », pp. 319-354 dans *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine, 1. De Paul à l'ère de Constantin*. À la p. 341, Norelli note : « entre 245 et 249 » ; Origène a alors 60 ans.

⁵² Cf. VII,7ss : Origène, *Contre Celse*, tome IV, trad. et notes par Marcel Borret, SC 150, Paris, Cerf, 1969, pp. 30ss.

⁵³ Cf. *Contre Celse* VII,9 ; Gillespie parle de *pattern* c'est-à-dire d'un « modèle », un « exemple », un « motif ».

⁵⁴ Son témoignage est « de première main » : *Contre Celse* VII,9. Il a « entendu cela de ses oreilles » *Contre Celse*, VII,11.

⁵⁵ *Contre Celse* VII,9.

⁵⁶ Beaucoup d'« hommes obscurs » ; « à la moindre occasion » ; dans « les temples et hors des temples » : *Contre Celse* VII,9. Certains associent la mendicité à leurs « prophéties » : « mendiant leur pain », *Contre Celse* VII,9.

⁵⁷ Les « inspirés ont un comportement particulier marqué par une certaine agitation » ; Celse semble dire que ce comportement se retrouve ailleurs dans l'environnement des oracles.

me verrez revenir avec une puissance céleste... Pour ceux qui ne me rendent pas un culte, j'enverrai le feu éternel dans les villes et les campagnes... ceux qui se laisseront persuader, je les garderai pour l'éternité »⁵⁸. **Celse continue sa description peu « flattée » de la « prophétie extatique » de son époque en disant qu'« à ces outre-cuidances, ils ajoutent aussitôt des termes inconnus, agités de transports furieux et incohérents, totalement obscurs : άγνωστα και πάροιστρα και πάντη άδηλα »**⁵⁹. L'adjectif άγνωστος signifie « inconnu ». Πάροιστρος n'a pas exactement le sens donné par Borrett lorsqu'il traduit cet adjectif par « incohérent ». Le Bailly donne le sens plus précis suivant : « agités de transports furieux ». Le verbe correspondant signifie « aiguillonner et mettre hors de soi », lui aussi a le sens d'être « agité de transports furieux ». Enfin, πάντη άδηλα désigne des choses complètement impénétrables, obscures. Celse continue en disant qu'aucun homme raisonnable ne saurait découvrir la signification de telles manifestations tant elles sont dépourvues de clarté et de sens. Elles fournissent en toute occasion à « n'importe quel sot ou charlatan le prétexte de se les approprier dans le sens qu'il désire » (VII,9)⁶⁰.

Dans sa réponse très tardive⁶¹ à celui qu'il présente comme le « mignon d'Hadrien », Origène défend les prophètes bibliques. Il les dit « dépositaires de l'Esprit divin et des paroles qu'il inspire ». Il réfute

⁵⁸ *Contre Celse* VII,9.

⁵⁹ Dans les écrits des Pères apostoliques et des apologistes, le mot έκστασις n'apparaît pas. Cependant, nous l'avons vu plus haut, la *Didachè* dit que les prophètes qui interviennent à son époque dans les Églises sont « sous l'inspiration de l'Esprit » : έν πνεύματι : *Didachè*, SC 248, trad. Rordorf et Tuilier, p. 185. À propos de « l'extase », cf. Oepke, « Έκστασις », p. 458. Cet auteur note que la grande Église lutte contre l'extatique qui devient de plus en plus hérétique ; alors le ministère ordonné exerce son contrôle : « The ecstatic became more and more heretical. In the Church the orderly ministry assumed control. This might mean impoverishment, but as things stood it brought clarity and security ».

⁶⁰ Cf. *Contre Celse* VII,11. Les prophètes disent des choses sans suite ; άλλο-προσάλλα donne l'idée de paroles qui vont d'un sujet à un autre. Celse prétend avoir démasqué ces « prophètes » qui auraient avoué leur imposture et reconnu qu'ils « forgeaient des discours sans suite ».

⁶¹ *Contre Celse* VII,10. Dans *Contre Celse* VII,8, Origène parle des charismes « postérieurs à la venue de Jésus » ; « le Saint-Esprit a abandonné les Juifs coupables d'impiété... les signes du Saint-Esprit sont apparus, d'abord au temps de l'enseignement de Jésus, et en plus grand nombre après son ascension, mais par la suite en moins grand nombre ». Origène enchaîne en disant : « Il en reste encore aujourd'hui des vestiges (ιχνη) chez quelques-uns dont les âmes ont été purifiées par le Logos... ».

les critiques de Celse sans connaître, semble-t-il, de manière précise les manifestations extatiques que le philosophe accusateur décrit⁶². La réponse d'Origène surprend⁶³. Il commence par se demander si Celse a vraiment rencontré des prophètes chrétiens. Plusieurs indices cependant, semblent suffisants pour lever le doute : c'est en particulier le cas pour la formule quasi trinitaire que comporte la citation du philosophe. On ne voit pas comment des païens auraient pu parler de Fils et d'Esprit, de Parousie, du jugement éternel...

Mais que dit Celse de l'inspiration et de la manière de prophétiser (ὁ τρόπος) (*Contre Celse* VII,8)⁶⁴ de ces inspirés⁶⁵ ? Celse s'en prend à la manière d'agir typique (χαρακτήρ)⁶⁶ de ces « charismatiques ». La description de Celse appelle plusieurs remarques :

– le message des prophètes est présenté comme celui de Dieu lui-même. Celse mentionne les paroles « je suis Dieu », ou « je suis fils de Dieu » ou « je suis (l')Esprit divin » : le prophète se considère donc comme le porte-parole d'une des personnes divines ; il est en état de « possession » par l'Esprit⁶⁷.

– Gillespie note que le message prophétique proprement dit est introduit par : « Je suis venu » (ἦχῶ δε). Cette expression aurait été utilisée de manière fréquente dans l'environnement des théophanies dans les cultes de l'Antiquité. Elle exprimerait la venue sur la terre d'une divinité ayant quitté le ciel. L'inspiré affirmerait de cette manière la présence du dieu et l'importance de ce qui va être dit. À sa manière, Celse évoque plusieurs enseignements chrétiens. Il dit que le monde va être détruit et que les hommes incrédules vont périr à cause de leurs iniquités. La volonté de salut de Dieu (ou du Christ) est ensuite mentionnée : il veut sauver et bénir ceux qui l'adorent.

⁶² Quand Ambroise demande à Origène de réfuter les critiques de Celse, le théologien alexandrin ne sait pratiquement rien de Celse et de son écrit.

⁶³ Par ailleurs, Origène insiste sur le fait que les prophètes de l'Écriture ont une vie pleine de force, de fermeté et de sainteté. Ils exercent leur ministère « d'une manière nouvelle sans rien de commun avec les divinations des démons » (*Contre Celse* IV, VII,7 ; p. 33).

⁶⁴ *Contre Celse* VII,8 : « Suivant l'usage encore en vigueur aujourd'hui chez les gens de Phénicie et de Palestine ».

⁶⁵ Cf. Thomas W. Gillespie, « A pattern of Prophetic Speech in First Corinthians », *JBL* 97, 1978, pp. 74-95. Cf. Thomas W. Gillespie, *A study in Early Christian Prophecy*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994 ; cette étude ne concerne que le Nouveau Testament et plus spécialement les textes pauliniens (cf. p. 237).

⁶⁶ Cf. *Contre Celse* IV,7ss. ; Gillespie parle de *pattern* c'est-à-dire d'un « modèle », un « exemple », un « motif ».

⁶⁷ Cf. Thomas W. Gillespie, « Pattern », p. 77 : « A claim to inspiration through Spirit-possession ».

– enfin, **l'inspiré se met à parler de manière incompréhensible, frénétique et à faire entendre des sons indistincts dont aucune personne intelligente ne peut comprendre la signification.** Pour l'idiot ou le sorcier (γόης), c'est un prétexte pour s'appropriier ses « choses étranges » et leur donner le sens qu'il désire.

Ces dernières phrases incitent à se demander si Celse ne mentionne pas ici la glossolalie ? En effet, on peut comprendre les « choses totalement obscures » de deux manières :

– la réponse d'Origène est assez vague. Pour lui, les choses dites de manière incompréhensible et frénétique correspondent au caractère énigmatique de certaines prophéties bibliques : elles sont données « au travers d'énigmes », de paraboles ou autres allégories. On peut se demander si Origène a bien compris ce à quoi Celse fait vraiment allusion.

– autre hypothèse : les prophètes agités de Phénicie et de Palestine auraient mêlé à leurs prophéties une sorte de parler en langues. Le fait qu'ils sont « agités de transports furieux » va très bien dans ce sens. De plus, cette thèse donne une explication très satisfaisante de la mention des sots et des sorciers. En se référant à 1 Co 12 et 14, la mention des « sots et les sorciers » peut désigner les croyants qui sont attentifs à la manifestation du don d'interprétation des langues. La référence aux paraboles bibliques incomprises d'Origène n'explique en rien l'allusion aux « sots et aux sorciers » ! En bref, **la description que donne Celse du comportement de certains chrétiens de Phénicie et de Palestine vers 180 est très intéressante. Elle rend vraisemblable l'exercice du don des langues et, peut-être, de l'interprétation associée à des prophéties « agitées » très « extatiques ».**

Gillespie estime que la manière de prophétiser évoquée par Celse peut aider à comprendre la prophétie du Nouveau Testament. Le comportement prophétique décrit par le philosophe épicurien (?) permettrait de caractériser une manière de faire dépassant l'horizon géographique et l'époque de Celse. Gillespie pense que ce type de comportement se retrouve, en partie, à Corinthe et aide à comprendre l'origine et la nature de la crise dans cette Église (cf. 1 Co 12–14).

Conclusions

Tout comme à l'époque du Nouveau Testament, **le prophétisme à dimension « extatique » est bien présent au temps des**

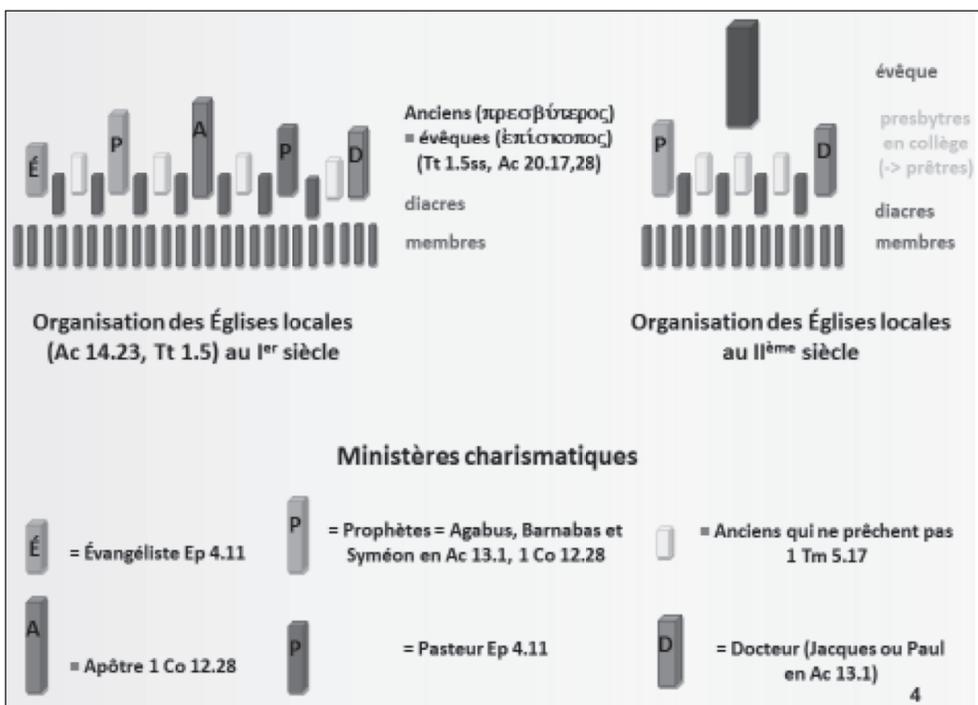
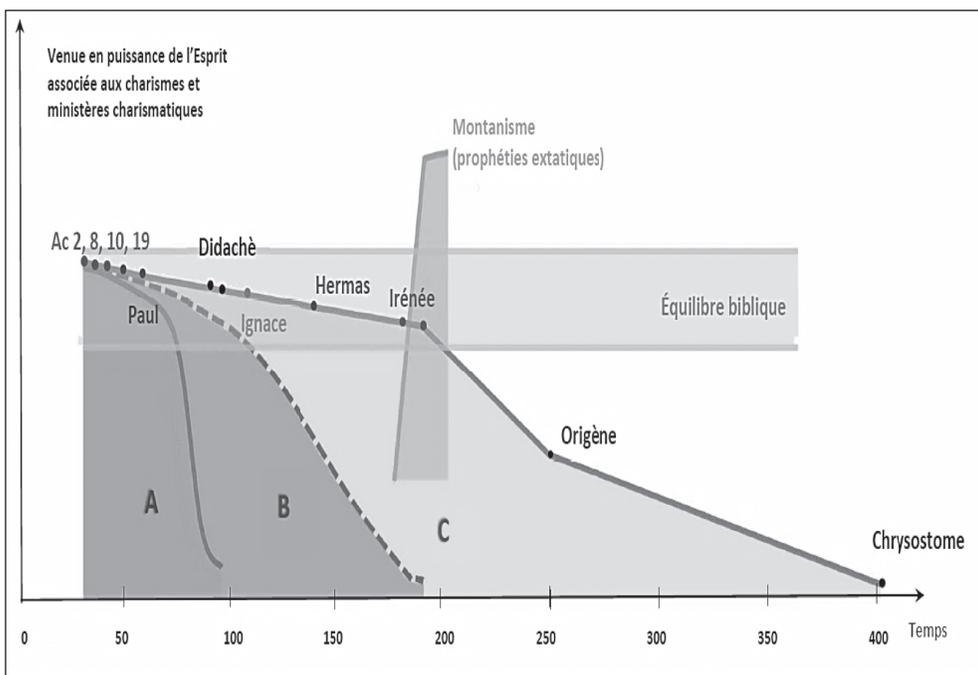
Pères apostoliques. À la fin du premier siècle, les prophètes occupent **une grande place dans la *Didachè*** : ils y parlent sous l'inspiration de l'Esprit. Il faut examiner leur comportement : il doit manifester les « façons de vivre » du Seigneur. La révélation prophétique est présente dans les épîtres d'Ignace et chez Polycarpe.

De même, des « apocryphes » contemporains des Pères apostoliques (*l'Ascension d'Isaïe* et les *Odes de Salomon*) font une large place au prophétisme et à l'inspiration.

Au milieu du II^e siècle, le Pasteur d'Herma est témoin d'un prophétisme qui appartient à la vie commune quotidienne de la communauté chrétienne de Rome, il a sa place dans les cultes. Le *Pasteur* met en garde contre des « trafiquants du Christ » qui se présentent comme des charismatiques.

Le philosophe Celse donne un éclairage postérieur aux Pères apostoliques. En fait, ses vives critiques sont significatives pour toute la période des deux premiers siècles chrétiens. Elles concernent un prophétisme oriental (Phénicie, Palestine) très extatique. Celse semble en avoir été lui-même témoin. **En 180, des exhortations prophétiques pressantes sont adressées publiquement aux croyants par des inspirés frénétiques, la glossolie et, peut-être, le don d'interprétation peuvent être exercés par des chrétiens particulièrement agités⁶⁸.** Leur comportement rappelle, à s'y méprendre, celui de certains pentecôtistes contemporains qui n'ont pas bien lu 1 Co 14. ; nous ne félicitons ni les uns ni les autres !

⁶⁸ Pour avoir une idée des dons spirituels, et en particulier du prophétisme, à la fin du II^e siècle, cf. Jean-Claude Boutinon, « Irénée de Lyon, la 'venue en puissance' de l'Esprit et les charismes » pp. 219-239 dans *L'amour de la sagesse ; hommage à Henri Blocher*, sous dir. A. Nisus, Édifac/Excelsis, 2012.



Bibliographie sélective

- Ash, James L. « The Decline of ecstatic Prophecy in the Early Church », *Theological Studies*, 37, 1976, pp. 227-252.
- Aune, David Edward, *Prophecy in Early Christianity and Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983.
- Doctrine des douze apôtres (La) (Didachè)* trad. par Willy Rordorf et André Tuilier, SC 248 bis, Paris, Cerf, 1998, 262 p.
- Gillespie, Thomas W., « A pattern of Prophetic Speech in First Corinthians », *JBL* 97, 1978, pp. 74-95.
- Halleux (de), André, « Ministers in the Didache », pp. 300-320 dans *The Didache in modern Research*, éd. par Jonathan A. Draper, Leiden/New-York/Köln, E.J. Brill, 1996, 445 p.
- Hermas, le Pasteur* traduit par Robert Joly, SC 53 bis, Paris Cerf, 1997², 442 p.
- Kydd, Ronald A.N., *Charismatic Gifts in the Early Church*, Peabody, Hendrickson, 1984.
- Mcdonnell, Killian et Montague, George T., *Baptême dans l'Esprit et initiation chrétienne, Témoignage des huit premiers siècles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993.
- Moreschini, Claudio et Norelli, Enrico, « Le Pasteur d'Herma », pp. 200-204 dans *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine, 1. De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, Labor et Fides, 2000 pour l'édition française, 510 p.
- Morgan-Wynne, John Eifion, *Holy Spirit and religious Experience in Christian Literature ca. AD 90-200*, Paternoster, Wayneboro, 2006.
- Oepke, Albrecht, « Ἐκστασις », *Theological Dictionary of the New Testament*, t. II : D-H, Grand Rapids Eerdmans, 1978⁸, p. 458.
- Origène, *Contre Celse*, tome IV trad. et notes par Marcel Borret, SC 150, Paris, Cerf, 1969, 353 p.
- Schöllgen, Georg, « The Didache as a Church order: An Examination of the Purpose for the Composition of the Didache and its Consequences for Interpretation », pp. 43-71 dans *The Didache in modern research*, éd. par Jonathan A. Draper, Leiden/New York/Köln, E.J. Brill, 1996, 445 p.
- Tuilier, André, « Les charismatiques itinérants dans la Didachè et dans l'Évangile de Matthieu », pp. 157-172 dans *Matthew and the Didache; Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?* Mineapolis, Fortress, 2005, 310 p. ■

Alexandrie et Antioche : deux paradigmes herméneutiques antagonistes ?

par **Michaël De
LUCA,**

Doctorant en
Ancien Testament
à l'Evangelische
Theologische
Faculteit, Louvain

Cet article est le fruit d'un travail de recherche qui n'est pas lié au colloque de l'AFETE, mais la proximité des thèmes abordés nous a encouragé à le publier dans ce numéro spécial.

Introduction

« Antioche et Alexandrie représentent deux paradigmes herméneutiques distincts. Antioche s'intéressait, par une approche littérale, au message explicite délivré par le texte, ainsi qu'à ses qualités spirituelles. Alexandrie tirait du texte son sens spirituel, en le replaçant dans l'ensemble du savoir théologique. »

Cette citation de Werner Jeanrond dans son *Introduction à l'herméneutique théologique* (1995)¹ résume bien la façon généralement admise de présenter l'histoire de l'herméneutique chrétienne à l'époque patristique. En effet, dès la fin du II^e siècle, apparaît à Alexandrie le premier courant d'herméneutique chrétienne que l'on pourrait qualifier « d'école » d'interprétation². Cette école d'Alexandrie se caractérise par son interprétation allégorique du texte biblique. Un peu plus tard à Antioche, un autre courant d'interprétation, plus littérale dans son approche du texte biblique, vint faire contrepoids à la tradition

¹ Werner G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique : développement et signification*, Cogitatio Fidei N° 185, Paris, éditions du Cerf, 1995, p. 33.

² Dans ce contexte, le terme « école » ne désigne pas une structure d'enseignement organisée comme pourrait l'être une université moderne, mais plus simplement un courant d'interprétation suivi par plusieurs auteurs éminents.

herméneutique d'Alexandrie. Ainsi, dès les premiers siècles de l'Église, deux schémas herméneutiques s'affrontent, chacun d'eux représenté par une école différente avec une lecture différente. C'est, du moins, la façon traditionnelle de présenter les choses. Mais cette dichotomie a récemment été remise en question³.

Certes, ces deux approches peuvent sembler contradictoires. Elles illustrent les tensions qui existaient déjà dans l'Église des premiers siècles concernant la question de l'interprétation de la Bible. Mais peut-on vraiment placer ces deux paradigmes herméneutiques en opposition l'un avec l'autre, comme on le fait habituellement ? Ces deux schémas d'interprétation sont-ils contradictoires ? Leurs approches sont-elles si différentes ?

Pour pouvoir donner quelques pistes de réflexion sur le sujet, il convient tout d'abord de replacer ces deux écoles dans le contexte de leur développement historique. Nous insisterons d'abord sur les différences qui opposent ces deux écoles, avant de voir comment les deux modèles convergent dans le temps. Pour chaque partie, un auteur représentatif sera rapidement évoqué. Bien entendu, dans l'espace restreint qui est le nôtre, nous ne ferons que dresser un portrait à grands traits, afin de donner un cadre de réflexion global qui ne prétendra pas être exhaustif. En dernier lieu, nous exposerons quelques-uns des arguments qui viennent remettre en question la présentation traditionnelle de ces deux écoles d'interprétation chrétiennes, cela dans le but d'appeler à un dépassement du schéma antagoniste qui opposerait radicalement Antioche et Alexandrie.

Contexte et développement historique

A. L'école d'Alexandrie

Alexandrie était un grand centre culturel de l'Antiquité. L'école d'Alexandrie se développe pour faire face au gnosticisme. Son objectif est de répondre aux hérésies gnostiques sur le terrain d'une interprétation allégorique de la Bible, interprétation qui soit à la fois meilleure et plus juste. Le reproche fait aux gnostiques était de surimposer au texte biblique leur vision du monde dualiste. Face à cela, les Pères, notamment Clément d'Alexandrie puis Origène, ont voulu défendre l'intégrité de la révélation biblique. C'est en partant de la conviction

³ Parmi les précurseurs de cette remise en question, il est conseillé de lire John O'Keefe, R.R. Reno, *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2005.

que la Bible est un texte divin, c'est-à-dire entièrement inspiré par Dieu, que les Pères d'Alexandrie ont justifié l'usage de l'interprétation allégorique, puisque c'était naturellement la méthode la plus appropriée pour l'interprétation d'un texte à caractère religieux. La Bible est un texte mystérieux avec des symboles et il faut donc recourir à l'allégorie pour les décoder, tel est, pour ainsi dire, le postulat de base. Pour les Pères d'Alexandrie, le sens littéral n'est en quelque sorte que la partie visible de l'iceberg. Le sens spirituel est caché et on ne peut y accéder que par une lecture allégorique⁴.

Mais les chrétiens d'Alexandrie ne sont pas les premiers à employer l'allégorie comme méthode herméneutique. En réalité, cette méthode remonte à l'Antiquité grecque. En effet, pour interpréter les textes souvent poétiques de la mythologie, les auteurs grecs utilisaient couramment l'allégorie pour atteindre le sens profond de ces écrits. Cette méthode se retrouve dans certains cercles juifs de l'Antiquité pré-chrétienne : c'est le cas, notamment, de Philon d'Alexandrie, très influencé lui-même par la culture grecque, qui appliquait une lecture allégorique aux textes de l'Ancien Testament. C'est probablement la redécouverte de Philon et de son interprétation par les auteurs chrétiens d'Alexandrie dans le courant du II^e siècle qui a contribué à ce renouveau d'une herméneutique allégorique⁵.

L'influence de l'école d'Alexandrie s'étend environ de la fin du II^e siècle jusqu'à la première moitié du III^e siècle apr. J.-C. Les travaux d'Origène en particulier ont eu une influence durable sur toute la période patristique et au-delà, même après les disgrâces des controverses origénistes au V^e siècle et la fin de l'école d'Alexandrie. Parmi les auteurs renommés de cette école, on compte notamment : Clément aux II^e-III^e siècles et, plus tard, Cyril et Dydimé, dit l'Aveugle, au IV^e siècle. Mais Origène (~185-253/254) est sans aucun doute l'auteur le plus influent de la scène théologique à Alexandrie. C'est lui qui a contribué à faire de l'allégorie un mode d'interprétation de la Bible et qui a donné au courant herméneutique d'Alexandrie ses lettres de noblesse pendant plus d'un siècle (tout le III^e siècle en somme). Sur bien des points, Origène est un pionnier. En effet, il est le premier à essayer de mettre en place ce que nous appellerions aujourd'hui une théologie systématique⁶. Il est aussi le premier à

⁴ David S. Dockery, *Biblical Interpretation, Then and Now: Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church*, Grand Rapids, Baker Book House, 1992, p. 80.

⁵ Gerald Bray, *Biblical Interpretation, Past and Present*, Leicester, Apollos, 1996, p. 82.

⁶ Comme en témoigne son *Traité des Principes*.

présenter une œuvre de critique textuelle (voir ses *Hexaples*). Gerald Bray n'hésite pas à le décrire comme l'interprète phare de toute la période qui précède le Concile de Nicée en 325. C'est dire à quel point Origène est un monument pour la théologie patristique des premiers siècles de l'Église⁷.

Origène a été élevé dans le contexte culturel d'Alexandrie, marqué par le néo-platonisme, et ses conceptions philosophiques s'en ressentent dans ses écrits et son approche de la Bible. Origène distinguait trois degrés d'interprétation d'un texte biblique selon la division corps/âme/esprit (d'après 1 Th 5,23) : le sens littéral correspond au corporel, le sens moral ou éthique à l'âme et le sens spirituel à l'esprit. Mais dans la pratique, Origène ne faisait la plupart du temps que deux distinctions : celle entre le sens littéral et le sens spirituel, en faisant entre les deux une échelle de valeur très nette⁸. Origène avait effectivement tendance à mépriser le sens littéral, jugé superficiel (charnel), au profit du sens spirituel, le vrai sens, qui n'est pas accessible d'emblée. On ressent bien là un certain dualisme hérité du néo-platonisme qui marque une distinction entre les choses sensibles et les choses intelligibles⁹.

Origène considérait comme évident le fait que les Écritures aient un sens plus profond que le sens littéral, c'est-à-dire un sens spirituel. Et il considérait que le Saint-Esprit, qui a inspiré les Écritures saintes, est aussi celui qui inspire l'interprète dans sa tâche et qui garantit que la Parole de Dieu ne sera pas dévoyée. Face aux gnostiques et aux hérésies comme celle de Marcion, Origène a réussi, grâce à son herméneutique allégorique, à défendre efficacement l'unité du texte biblique. Notons que son allégorie est toujours orientée vers un seul but : chercher Christ partout dans l'Écriture, y compris les noms de lieux, les personnages bibliques, les chiffres symboliques...¹⁰. Dans l'Ancien Testament, en particulier, le Christ est présent mais de façon voilée. Une exégèse allégorique est donc nécessaire pour le

⁷ Bray, *Biblical Interpretation, Past and Present*, pp. 82-83.

⁸ À titre d'exemple, dans son homélie sur Jérémie 3, Origène fait une distinction entre le sens littéral (historique) et le sens spirituel (allégorique). Historiquement ce passage parle des deux royaumes, Juda et Israël ; spirituellement Juda désigne le peuple fidèle, l'Église de Christ, et Israël les Juifs incrédules, contemporains d'Origène. Voir Homélie IV, *Origène, homélies sur Jérémie, Tome I Homélies I-XI*, trad. et notes par Pierre Husson et Pierre Nautin, Sources Chrétiennes N° 232, Paris, éditions du Cerf, 1976, p. 255.

⁹ Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, New York, T. & T. Clark, 1994, p. 39.

¹⁰ Donald K. McKim (dir.), *L'interprétation de la Bible au fil des siècles, Tome I : du II^e au XV^e siècles*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2005, p. 84.

révéler au-delà du sens littéral. Ainsi, l'unité de la Bible est préservée par le fait que toute l'Écriture révèle Christ. En ce sens, nous pouvons dire que l'herméneutique d'Origène est fondamentalement christocentrique.

Le point fort de l'exégèse de l'école d'Alexandrie est d'avoir puisé dans la culture grecque les outils d'interprétation nécessaires à la défense de l'unité de la Bible. C'est grâce à une herméneutique allégorique que les chrétiens de cette époque ont pu rendre compte de l'ensemble de la révélation biblique. Notons par ailleurs que, dans la culture grecque, il était naturel d'interpréter les textes à caractère religieux de façon allégorique. C'est donc tout naturellement sur ce terrain qu'Origène démarre pour transmettre à ses contemporains le message de la Bible. En effet, faire une exégèse allégorique de la Bible, c'est prouver dans ce contexte que le texte biblique est un texte divinement inspiré qui mérite d'être interprété de cette façon. L'usage de l'allégorie remplit donc à la fois un rôle herméneutique (transmission du sens) et apologétique (montrer que la Bible est inspirée).

Le principal danger d'une telle approche allégorique est que le texte devienne un prétexte à tout type d'interprétations, sans connexion directe avec le contenu du texte lui-même. Néanmoins, comme le note Gerald Bray, les conclusions que les auteurs pratiquant l'allégorie pouvaient tirer d'un texte donné n'étaient pas nécessairement fausses ou mauvaises sur le plan doctrinal ou moral, mais elles n'avaient pas toujours un rapport immédiat avec le texte lui-même¹¹. Le reproche fait à la méthode d'interprétation de l'école d'Alexandrie est que, à trop pratiquer l'allégorie, on risque de perdre finalement l'ancrage historique de la Bible, qui devient alors un texte désincarné.

L'autre problème majeur dans l'école d'Alexandrie est l'influence d'un mode de pensée issu de la philosophie grecque. Origène a eu beaucoup de mal à rompre avec les présupposés de la philosophie néo-platonicienne de son temps, et cela se ressent notamment dans sa proximité avec Philon qui, déjà à son époque, avait tenté une synthèse du même ordre entre la philosophie grecque et le judaïsme. Cela se traduit chez Origène par la présence d'un certain dualisme (charnel/spirituel) et des conceptions parfois éloignées de l'orthodoxie¹². L'exégèse allégorique dans ces conditions s'est parfois révélée être le vecteur d'interprétations erronées. Néanmoins, Origène a

¹¹ Bray, *Biblical Interpretation, Past and Present*, p. 103.

¹² Voir sa conception de l'*apocatastase*, l'idée d'un salut, d'une restauration universelle finale, incluant même Satan.

contribué à poser des jalons dans l'interprétation biblique qui ont marqué l'herméneutique chrétienne pour longtemps.

B. L'école d'Antioche

Antioche est aussi un centre historique important du christianisme. Aux IV^e et V^e siècles, la préférence herméneutique s'oriente peu à peu vers une exégèse plus littérale. Les auteurs d'Antioche, jugeant que les interprétations des tenants d'Origène étaient devenues fantaisistes et même nuisibles au texte biblique lui-même, forment ce que l'on appellera l'école d'Antioche. On présente généralement ce courant comme un désir de retour à une approche plus exacte de la grammaire du texte, de son vocabulaire et de son contexte. Dans ce cadre, une attention particulière sera portée au contexte historique afin de pouvoir replacer correctement les événements relatés dans la Bible par rapport à l'histoire d'Israël et par rapport à l'histoire du salut. Ce désir d'une meilleure prise en considération du texte et de son contexte est le point de départ d'une nouvelle herméneutique qui se développe donc à Antioche à partir du IV^e siècle. Cette préférence pour une interprétation plus littérale ne s'explique pas seulement en réaction face à l'école d'Alexandrie, mais aussi par un regain d'intérêt pour les sciences en général, et l'histoire et la géographie de la Palestine en particulier. En effet, après Constantin, l'Empire étant devenu chrétien, les persécutions ayant cessé, la libre circulation des chrétiens et la liberté de culte étant garanties, tous ces changements entraînent, chez les classes éduquées converties au christianisme, de nouvelles attentes en terme d'herméneutique¹³.

En ce qui concerne les principaux auteurs, Lucien d'Antioche, mort martyr en 312, est considéré comme le fondateur de l'école d'Antioche, étant l'un des premiers à se positionner en faveur d'une interprétation plus littérale. Eustathe d'Antioche (vers 323) écrit à sa suite un traité où il critique la méthode d'interprétation d'Alexandrie avec l'idée que l'interprétation allégorique prive l'Écriture de son caractère historique¹⁴. Diodore de Tarse (mort vers 390) est aussi l'un des piliers de ce courant. Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste furent deux de ses disciples. Diodore de Tarse condamne explicitement la méthode herméneutique pratiquée à Alexandrie en défendant

¹³ Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, p. 60.

¹⁴ Voir *De Engastrimytho contra Origenem* in José H. Declerck, *Opera Omnia Eustathius Antiochenus, Corpus Christianorum Series Graeca (CCSG) N° 51*, Turnhout, Brepols, 2002.

une méthode philologique avec une approche grammaticale du texte. Il voit dans l'allégorie une façon d'éluder les difficultés textuelles en faisant un saut dans le domaine du symbolisme spirituel¹⁵. Théodore de Mopsueste, son disciple, sera plus radical encore dans sa critique de l'allégorie et sa pratique d'une herméneutique littérale, comme nous le verrons par la suite. Mais Théodoret de Cyr, tout en s'inscrivant dans le courant littéraliste d'Antioche, faisait une large part à la typologie. Enfin, mentionnons pour terminer Jean Chrysostome, sans doute l'un des plus fameux auteurs affiliés à ce courant. Son succès s'explique peut-être par le fait que son herméneutique était avant tout tournée vers l'homilétique, tout entière orientée vers l'édification de sa communauté. En effet, son choix d'interprétation semble toujours aller dans la direction d'une lecture morale et normative du texte. Chrysostome est d'ailleurs l'un des seuls auteurs de cette école à avoir maintenu une certaine crédibilité dans l'Église d'Occident après les controverses christologiques qui frappèrent de discrédit l'école d'Antioche¹⁶.

Théodore de Mopsueste (350-428) est, comme nous l'avons dit, un auteur représentatif de l'école d'Antioche. Théodore est souvent considéré comme un précurseur de l'exégèse moderne sous bien des aspects. Son approche de certains livres bibliques est effectivement très proche des conceptions d'auteurs qui nous sont contemporains. Par exemple, Théodore avait des doutes sur la paternité du livre de Job. Il considérait aussi le Cantique des cantiques comme un poème profane, d'après une lecture du texte au premier degré, se refusant par là à pratiquer une quelconque lecture allégorique de ce texte¹⁷. De façon générale, il reste très prudent quant à la possibilité d'appliquer des passages messianiques de l'Ancien Testament directement au Nouveau Testament. Même s'il accepte la notion de préfiguration dans l'Ancien Testament (selon une approche typologique qu'il ne rejetait pas), il réfute la méthode allégorique qui isole les versets de leur contexte immédiat. En résumé, on considère souvent Théodore de Mopsueste comme un précurseur d'une lecture critique de l'Écriture¹⁸. Son approche de l'exégèse favorise une interprétation plus littérale qu'allégorique, ce qui fait de lui un auteur emblématique de

¹⁵ Dockery, *Biblical Interpretation, Then and Now*, p. 103.

¹⁶ Les écrits des Pères d'Antioche furent plus tard taxés de Nestorianisme et discrédités aux yeux de l'Église en Occident, leur héritage ayant perduré dans une certaine mesure dans l'Église d'Orient.

¹⁷ McKim, *L'interprétation de la Bible au fil des siècles, Tome I*, p. 97.

¹⁸ Gerald Bray va dans ce sens en indiquant au sujet de Théodore : « His approach to linguistic and historical matters is highly scientific, and can stand comparison

l'école d'Antioche. Mais la rigidité de son herméneutique et sa crainte d'aller trop loin dans l'allégorie ont rendu son interprétation parfois stérile.

Néanmoins, le point fort de l'herméneutique littérale pratiquée à Antioche est qu'elle cherche à rendre justice à la fois à l'incarnation (aspect humain, incarné du texte), à l'idée de révélation progressive dans l'histoire biblique, et à rendre compte de l'inspiration même du texte. L'exégèse littérale intervient ici pour prouver que Dieu est passé par des vecteurs humains pour transmettre sa parole. La Bible est donc un texte inspiré et rien n'a pu être laissé au hasard. Chaque mot compte. C'est pourquoi une analyse serrée du texte rend justice à l'inspiration de l'Écriture. Par ailleurs, la prise en compte du contexte de l'histoire biblique aide à prendre conscience que Dieu s'est adressé aux hommes dans l'espace et dans le temps pour se révéler personnellement et révéler progressivement son plan de salut. Nier l'historicité du texte, c'est nier l'essence même de la révélation, c'est-à-dire l'incarnation.

Ceci étant dit, la lecture littérale de l'école d'Antioche a aussi ses travers et ses limites qu'il convient d'évoquer. Le premier point faible de la pratique d'une herméneutique littérale est que, poussée à l'extrême, elle peut perdre de vue le sens spirituel édifiant d'un texte. Ainsi, certains passages peuvent perdre leur pertinence pour la foi de la communauté chrétienne. C'est le cas, par exemple, avec la lecture que Théodore de Mopsueste fait du Cantique des cantiques : pris au premier degré, ce n'est plus qu'un poème d'amour tout juste bon à être chanté pour des noces. On est alors très loin de l'interprétation spirituelle du Cantique qui y voit l'idylle de Christ et de l'Église, dont les auteurs du Moyen Âge tireront des commentaires très profonds. D'une certaine façon, on peut dire qu'une interprétation littérale stricte peut nuire à la profondeur spirituelle du texte et tendre à appauvrir l'exégèse.

Un autre point faible de l'herméneutique littérale est qu'elle peut, elle aussi, servir à justifier un point de vue non-orthodoxe. En effet, c'est en citant des versets bibliques pris au sens littéral qu'Arius, qui avait été un disciple de l'école d'Antioche, justifiait ses positions contre la divinité de Christ¹⁹. Dans son combat contre l'arianisme, Athanase a été l'un des premiers à se rendre compte des limites d'une

with modern commentaries. In addition, he was the first biblical scholar to use the techniques of literary criticism in his biblical exegesis. His overall approach was literalistic and anti-allegorical, though he showed some appreciation of typology. », in Bray, *Biblical Interpretation, Past and Present*, p. 88.

¹⁹ Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, p. 122.

herméneutique strictement littérale²⁰. Ainsi, en voulant faire justice à l'inspiration divine du texte biblique, la lecture littérale de l'école d'Antioche a, par moments, échoué à rendre compte de la révélation dans son ensemble.

C. Convergences et dépassements

Athanase, contemporain du débat entre ces deux écoles, s'inspire à la fois de la rigueur de l'exégèse d'Antioche et emprunte à Origène certains aspects de sa méthode allégorique, mais plus étroitement encadrée par la *règle de foi*, c'est-à-dire la tradition apostolique reconnue par l'Église. Athanase se livre-t-il à une synthèse ingénieuse des deux courants antagonistes ? En réalité, non. Il ne fait que défendre les bases de la foi chrétienne dans le contexte de la controverse arienne. Il n'invente rien en terme d'herméneutique mais se contente de revenir sur l'essentiel du credo de Nicée. L'intérêt de son approche est qu'il tend à interpréter la Bible sous un angle d'abord théologique. C'est pour cette raison que l'on peut qualifier sa méthode d'herméneutique théologique.

En somme, Athanase affirme qu'il en est de même pour l'inspiration de l'Écriture que pour l'incarnation de Christ : de même que Jésus était pleinement homme et pleinement Dieu, de même l'Écriture est pleinement humaine dans sa rédaction (quoi que sans erreurs) et pleinement divine dans son inspiration²¹. Ainsi, la réponse d'Athanase est une lecture théologique : de même que l'on ne choisit pas entre la transcendance et l'immanence, de même on doit interpréter la Bible en étant conscient de sa pleine humanité (qui justifie une approche littérale et historique) et de sa pleine divinité (qui justifie une approche allégorique).

Pour Athanase, les deux méthodes herméneutiques n'étaient pas contradictoires mais complémentaires. Lui-même utilisait les deux comme nous l'avons dit. Par la suite, les Pères Cappadociens ont repris et approfondi l'herméneutique théologique d'Athanase pour continuer à définir l'orthodoxie chrétienne. Cela dit, pour Athanase comme pour les autres Pères avant lui (comme Irénée) et après lui

²⁰ « The Arian view of Jesus was founded upon a literal interpretation of these passages [Jn 14,28]. On the other hand Athanasius, the leading opponent of Arius, argued that theological talk about the nature of God could proceed only by way of analogy, so that it was not possible to construct theology by interpreting all Scripture literally. », in Dockery, *Biblical Interpretation, Then and Now*, p. 98.

²¹ Bray, *Biblical Interpretation, Past and Present*, p. 104.

(comme Augustin), toute herméneutique est censée être soumise à un cadre interprétatif qui est la règle de foi ou tradition de l'Église. Ce qui est évident dans l'herméneutique d'Athanase est le fait que ce sont des présupposés théologiques proprement chrétiens qui viennent donner les clefs de lecture pour interpréter la Bible. Le présupposé théologique de base de son approche est celui de la pleine humanité et de la pleine divinité de Christ, qui était justement le débat de son époque. Athanase justifie son approche sur le fait que sa christologie est celle de l'Église catholique, héritière de la foi apostolique, enseignée dans la Bible. Il est donc logique dans cette perspective que la Bible s'interprète avec les mêmes principes qui définissent la christologie. La Bible est la Parole de Dieu qui témoigne que la Parole a été faite chair. Autrement dit, l'intuition d'Athanase est que la Bible, en tant que Parole de Dieu, partage quelque chose de l'incarnation. C'est en ce sens qu'on peut parler d'herméneutique théologique et même plus précisément d'herméneutique christologique.

Par la suite, à cause des controverses théologiques (contre Origène, contre Nestorius), les deux écoles d'Antioche et d'Alexandrie périclitent. Dans le courant du V^e siècle, une synthèse de l'héritage des deux écoles s'opère progressivement. On le voit chez certains auteurs comme Jérôme, Théodoret de Cyr et Cyril d'Alexandrie notamment. Théodoret de Cyr, bien que disciple de l'école d'Antioche, admettait et pratiquait l'allégorie sous une forme typologique. Moins rigide dans son littéralisme que son aîné Théodore de Mopsueste, il tente de faire fonctionner les deux méthodes ensemble. Ainsi Théodoret réhabilite le Cantique des cantiques que Théodore avait rejeté. Cyril d'Alexandrie, pour sa part, accorde une grande place à la typologie christologique de l'Ancien Testament. Mais pour un auteur de l'école d'Alexandrie, il prête une attention particulière au sens littéral, davantage que les autres auteurs de son courant. Jérôme a été très influencé par l'herméneutique d'Origène dans sa jeunesse. Même s'il rejette cette influence par la suite, il reste très « origénien » dans sa pratique exégétique, tout en accordant une large part à l'étude du sens littéral du texte²².

Antioche et Alexandrie, deux modèles antagonistes ?

A. Une herméneutique typologique

Ces deux courants herméneutiques ont des orientations différentes très marquées, chacune avec ses forces et ses faiblesses. L'école d'Alexandrie insiste davantage sur la transcendance avec sa lecture allégorique qui cherche à faire ressortir la portée spirituelle du texte, alors que l'école d'Antioche insiste sur l'immanence avec sa lecture littérale qui cherche à faire ressortir la réalité historique du texte. Notons néanmoins, pour nuancer, qu'il ne faut pas opposer de façon trop catégorique les deux écoles et leurs deux tendances herméneutiques. En réalité, ce n'est pas aussi tranché que cela. Historiquement, ces deux courants se présentent de façon antagoniste, même si dans la pratique les deux tendances herméneutiques s'entrecroisent. Cela se remarque notamment dans l'usage consensuel que les Pères font de la typologie.

Quelle que soit leur école, l'usage d'une lecture typologique est généralement admis. C'est le cas par exemple, quand Origène décrit la loi de Moïse comme une ombre de la loi éternelle de l'Évangile. Il considère ainsi que les révélations de l'Ancienne Alliance étaient des ombres ou types terrestres de la révélation céleste et spirituelle de la Nouvelle Alliance²³. Plus tard, Théodoret de Cyr insiste sur l'opposition entre les réalités terrestres et le royaume céleste en disant que les bénédictions terrestres relevaient de l'Ancienne Alliance et étaient une ombre des bénédictions célestes qui, elles, relèvent des promesses spirituelles de la Nouvelle Alliance²⁴. Augustin, quant à lui, considère que la loi de Moïse demeure, mais que ses vérités doivent être comprises spirituellement, car c'est à la lumière du Christ qu'il faut comprendre l'Ancien Testament²⁵. Ce ne sont là que quelques exemples représentatifs mais, comme nous l'avons évoqué plus haut,

²³ *Origène, Traité des principes*, t. I, Sources Chrétiennes N° 252, trad. et notes par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris, Cerf, 1978, p. 325. Lire aussi *On First Principles 2.6.7 in Ancient Christian Commentary on Scripture, NT 10*, édité par Erik M. Heen and Philip D.W. Krey, Thomas C. Oden, Downers Grove, InterVarsity Press, 2005, p. 125.

²⁴ *Theodore of Cyrhus, Interpretation of Hebrews*, in Heen, Krey and Oden, *Ancient Christian Commentary on Scripture, NT 10*, p. 126.

²⁵ *The Usefulness of Belief 3.9, in 1-2 Corinthians, Ancient Christian Commentary on Scripture, NT 7*, édité par Gerald Bray et Thomas C. Oden, Downers Grove, InterVarsity Press, 1999, p. 222.

il semble bien que les Pères, indépendamment de leur origine, pratiquaient une lecture spirituelle et typologique des Écritures, et de l'Ancien Testament en particulier.

B. Une herméneutique théologique

Nous avons évoqué plus haut le cas d'Athanase dont l'herméneutique était d'abord et avant tout christologique. On peut parler plus globalement d'herméneutique théologique en ce sens que ce sont des conceptions théologiques qui orientent la méthode exégétique. Pour les Pères, d'Irénée à Augustin en passant par Athanase notamment, il y a unanimité pour reconnaître deux cadres herméneutiques importants : les écrits bibliques considérés comme canoniques et la tradition apostolique. Pour eux, il est clair que, d'une part, l'Écriture interprète l'Écriture (selon les principes d'analogie et d'inerrance) et que, d'autre part, la règle de foi (autrement dit le credo qui est la tradition de l'Église apostolique) est un critère d'interprétation. En ce sens, l'orthodoxie se définit à la fois comme la fidélité à la Parole de Dieu révélée à travers la Bible et à la tradition apostolique résumée dans la règle de foi. Ces deux cadres forment alors un cercle herméneutique au sein duquel l'Église interprète l'Écriture et l'Écriture interprète l'Église²⁶. La règle de foi, évoquée par Irénée dès le II^e siècle, préfigure les grands conciles comme cadre herméneutique normatif. De là, toute interprétation de l'Écriture est soumise au credo de l'Église, l'Église elle-même étant soumise à la Parole de Dieu qu'elle cherche à transmettre fidèlement. On comprend, à la lumière de cette courte réflexion herméneutique, comment quelqu'un comme Athanase a pu défendre une herméneutique christologique en cherchant, d'une part, à éviter les écueils de la lecture allégorique d'Alexandrie et, d'autre part, à dépasser les limites de l'interprétation littérale d'Antioche, le tout en soumettant son interprétation à la foi de l'Église.

D'autre part, Donald Fairbairn a montré qu'il ne fallait pas opposer Antioche et Alexandrie sur le plan de l'exégèse, mais d'abord sur le plan théologique, car c'est avant tout la théologie des Pères qui oriente leur exégèse et non pas le contraire²⁷. Nous résumons ici les

²⁶ « This produced an hermeneutical method in which church tradition determined the meaning of Scripture. By this, a hermeneutical circle was enacted : church tradition was created by the interpretation of Scripture and the interpretation of Scripture was then governed by the church's tradition in the rule of faith », in Dockery, *Biblical Interpretation, Then and Now*, p. 69.

²⁷ « Differences of exegetical method were derived from the theological differences, and were not the source of the differences themselves. [...] Theology was the

principaux arguments présentés dans l'article de D. Fairbairn : pour lui, opposer Antioche et Alexandrie sur le plan de l'exégèse n'est pas pertinent car ce modèle dualiste, pour ainsi dire, ne correspond pas tout à fait à la réalité de la pratique herméneutique des Pères. Il note que, depuis les années 1950, les spécialistes en patristique essaient de montrer que la pratique exégétique des Pères de l'Église n'est pas basée sur l'opposition de deux modèles/écoles. Certes, des différences existent bel et bien entre les Pères, mais celles-ci ne sont pas d'abord basées sur des pratiques exégétiques radicalement distinctes. C'est donc une simplification de présenter Antioche et Alexandrie comme deux écoles antagonistes. La réalité est bien moins uniforme et il est parfois difficile de classer catégoriquement un auteur dans un courant déterminé²⁸.

Fairbairn montre que les commentateurs modernes ont admis, sans le remettre en question, ce paradigme d'une dichotomie très nette entre les deux courants d'interprétation, et cela au détriment d'une étude précise de l'herméneutique des Pères²⁹. De fait, selon Fairbairn, ce modèle antagoniste manque de pertinence pour les raisons suivantes :

– Dans certains cas le modèle ne fonctionne pas : certains auteurs d'Alexandrie font de l'interprétation littérale alors que d'autres auteurs d'Antioche pratiquent l'allégorie³⁰. Par ailleurs, certains auteurs d'un même courant ont parfois des interprétations différentes en utilisant la même méthode³¹.

horse pulling the cart, not the other way around » in Donald Fairbairn, « Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse », *Westminster Theological Journal* 69, (2007), p. 11. Cet article a fait date en ce qui concerne la remise en question de la dichotomie classique entre Antioche et Alexandrie pour ce qui concerne leurs approches exégétiques.

²⁸ Comme le souligne Fairbairn, il faudrait normalement classer Athanase parmi les auteurs d'Alexandrie étant donnée son origine. Mais peut-on vraiment classer Athanase dans la même école qu'Origène ? Chrysostome s'inscrit-il exactement dans la droite ligne de Théodore de Mopsueste ? Fairbairn, « The Cart and the Horse », *WTJ* 69, p. 3.

²⁹ « [...] the view of an Antioch-Alexandria methodological dichotomy is so thoroughly entrenched in the scholarly world that it has great influence over us. It colors the way we look at all aspects of patristic exegesis. » in *op. cit.*, p. 4.

³⁰ Fairbairn illustre en montrant qu'Eustathe d'Antioche reprochait parfois à Origène d'interpréter trop littéralement certains passages, par exemple celui de 1 Samuel 28 (la visite de Saül chez la femme qui évoque les morts), *op. cit.*, p. 7.

³¹ Théodore et Théodoret, bien qu'ayant une méthode très similaire, parviennent à des interprétations parfois différentes car leur théologie biblique était différente. Théodoret admettait un plus grand degré de continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament que son prédécesseur.

– Les auteurs spécialisés dans les études patristiques ont commencé à remettre en question le schéma antagoniste dès le milieu du XX^e siècle³², alors que ce schéma a continué à être accepté par la plupart des commentateurs bibliques jusque dans les années récentes.

– D’autres auteurs, à la fin du XX^e siècle, ont montré que l’interprétation des deux écoles était en réalité assez similaire dans la recherche d’un sens « spirituel » christocentrique³³ qui rende à la fois compte du texte et de sa portée théologique.

– Ce qui différencie Antioche d’Alexandrie n’est pas une question d’approche exégétique en premier lieu, mais plutôt une façon de répondre aux défis théologiques posés par les courants hérétiques, et notamment l’arianisme³⁴.

La conclusion proposée par Fairbairn est que c’est bel et bien la théologie des Pères qui influence leur exégèse³⁵, et penser l’inverse c’est, d’une certaine manière – en traduisant à notre façon en français – mettre la charrue avant les bœufs !

Conclusion

Nous avons exposé brièvement le développement historique des deux écoles ou courants d’interprétation d’Alexandrie et d’Antioche, en soulignant leurs différences d’approche herméneutique. Néanmoins, nous avons vu qu’il serait exagéré d’inscrire ces deux courants dans un schéma antagoniste trop rigide. Les études récentes tendent à montrer au contraire que les deux courants étaient plutôt proches sur le plan de la méthode, et notamment en ce qui concerne l’emploi d’une lecture typologique et spirituelle (christologique) des

³² Fairbairn mentionne deux auteurs : Jacques Guillet, « Les exégèses d’Alexandrie et d’Antioche : conflit ou malentendu ? » *Revue de Sciences Religieuses* N° 34, 1947, et Alexander Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament*, AnBib 2 ; Rome, Pontificio Instituto Biblico, 1952, *op. cit.*, p. 8.

³³ Fairbairn cite notamment un auteur de tradition orthodoxe : Demetrios Trakatellis, « Theodore’s Commentary on Isaiah: A Synthesis of Exegetical Traditions, » in *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*, éds par Bradley Nassif, Grand Rapids, Eerdmans, 1996.

³⁴ Les conceptions christologiques en particulier ont joué un rôle dans les différences d’approche entre Antioche et Alexandrie. Voir Fairbairn, *op. cit.*, pp. 10-11.

³⁵ « Theology does influence exegesis, and modern interpreters have labored for too long with the mistaken belief that the right exegetical method will necessarily produce the right results, the right theology. That belief, as much as any other, is responsible for the mistaken way of looking at patristic exegesis in terms of distinct exegetical schools in Alexandria and Antioch. » in Fairbairn, *op. cit.*, p. 12.

Écritures. L'avenir de la recherche dans le domaine de l'exégèse patristique sera de considérer ou reconsidérer la façon dont les présupposés théologiques qui animaient les Pères de l'Église ont influencé leur travail exégétique. Une telle remise en perspective ne pourra qu'être bénéfique à tous ceux qui entendent prendre au sérieux à la fois le texte biblique, mais aussi les commentaires laissés par nos prédécesseurs dans la foi en Christ. ■

Christologie des Pères apostoliques¹

par
Jean DECORVET,
Dr en théologie et
directeur de
l'Institut Biblique et
Missionnaire Emmaüs,
St-Légier

À la fin du I^{er} siècle, les témoins oculaires et les contemporains du Christ ont pratiquement tous disparu mais les Églises qu'ils ont fondées dans le monde méditerranéen grandissent rapidement et une nouvelle génération étroitement liée aux apôtres, ou à leur héritage direct, émerge. Venue principalement du paganisme, cette génération participe activement au développement des Églises et fournit un témoignage unique de la foi chrétienne des commencements. Guidée par une volonté commune d'adhérer au message de la foi reçue des apôtres, elle réfléchit au sens des paroles et des actes du Christ lui-même en traçant son chemin sans vouloir céder aux tentations du repli sectaire ou du syncrétisme ambiant. Ses responsables ont une conscience aiguë de l'unité de l'Église, déjà considérée comme « universelle »². Leurs écrits, de tendance essentiellement pratiques et parénétiqes, mettent l'accent sur la confession de Jésus comme le Christ et Fils de Dieu ; certains, telle la *Didachè*, consistent d'abord en des prescriptions générales en matière de liturgie, de comportement moral et de discipline ecclésiastique même si la question chris-

¹ Cet article est le fruit d'un travail d'approfondissement d'une conférence donnée dans le cadre de l'AFETE, en septembre 2015 à Nogent-sur-Marne. Le style oral de la conférence se perçoit encore en divers endroits. J'ai pris l'option de les garder tels quels sauf aux endroits où un développement nécessaire imposait une reprise complète du texte original.

² Cf. la lettre d'Ignace d'Antioche aux Smyrniotes, VIII,2 : « Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique » (Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, coll. Sources Chrétiennes 10, Paris, Cerf, 1969⁴, pp. 138-139). Par distinction à la communauté locale « où paraît l'évêque », l'Église « catholique », c'est-à-dire universelle, est sous l'autorité du Christ lui-même. Nous trouvons ici le plus ancien emploi de l'expression « Église universelle ».

tologique n'est jamais éludée. En somme, cette nouvelle génération s'efforçait de présenter les faits importants de l'événement du salut arrivé en Jésus-Christ, d'en donner une interprétation et de permettre, par une véritable pastorale liturgique, de maintenir une relation vivante avec le Christ ressuscité qui transcende toute histoire.

Si les écrits des Pères apostoliques cherchent tous à expliquer aux croyants de la jeune Église l'unicité du salut en Jésus-Christ, Fils de Dieu, leurs arrière-plans géographique, culturel, ecclésial et philosophique varient. Point d'uniformité donc, mais des sensibilités théologiques et ecclésiologiques distinctes, des cheminements contrastés, des cultures diversifiées. Claude Mondésert résume :

Disséminés dans le temps et dans l'espace, plus ou moins bien conservés [...], dépourvus de la cohésion que possède le groupe compact des évangiles et des écrits apostoliques qui s'éclairaient les uns les autres, de date seulement approximative, pleins d'allusions à des circonstances concrètes assez mal connues, dans un style parfois étrange ou maladroit, ces textes précieux n'exposent pas une histoire complète, méthodique, équilibrée, ce ne sont que des passages d'émissions entendues par intermittence, parfois un peu 'brouillées', en somme quelques échos qui nous parviennent de telle ou telle communauté perdue dans l'immensité de l'Empire romain [...]³.

Dès lors, comment appréhender leurs cheminements théologiques respectifs ? Plus spécifiquement, comment comprendre les lignes force des énoncés christologiques de chacun sans faire abstraction du caractère encore approximatif d'un raisonnement en phase d'élaboration ni plaquer sur les textes une théologie post-chalcédonienne et donc forcément anachronique ? Aborder de front les problèmes méthodologiques que ces questions soulèvent, c'est déjà y répondre en partie. Ce sera la première section de cette contribution. Cela fait, nous pourrions nous pencher sur les différents textes en faisant apparaître la variété des discours christologiques dont ils témoignent comme la manifestation d'une tendance propre au christianisme primitif aux prises avec les défis d'une pensée en quête de cohérence et d'une Église en phase de structuration. Il s'agira, d'autre part, de saisir la combinaison d'unité et de diversité des énoncés christologiques comme une chance, non seulement de nous sensibiliser aux efforts de

³ Claude Mondésert, s. j., « Introduction », dans *Les écrits des Pères apostoliques*, Paris, Cerf, 1963², p. 15. Pour l'arrière-plan socio-historique et théologique des Pères apostoliques, voir également les études de MM. Labadie et Kalantzis dans le présent numéro de *Hokhma*.

formulation et d'élucidation des premiers docteurs de l'Église primitive, mais également de découvrir les véritables enjeux propres à chacun.

1. Clarifications méthodologiques

Ma contribution est sobrement intitulée : « Christologie des Pères apostoliques ». Je dis « sobrement » car ce titre repose sur une terminologie théologique classique qui consiste à comprendre puis exposer l'intelligence d'une vérité de foi, à savoir ici la « christologie » ou la « doctrine du Christ ». En cela, l'usage du singulier se justifie ; il ne fait que suivre la nomenclature académique habituelle des *loci* de la dogmatique.

Néanmoins, ce singulier soulève deux questions de fond importantes. La première touche à l'unité de pensée du corpus : les écrits dits des « Pères apostoliques »⁴ présentent-ils une position commune uni-

⁴ Les précédentes études de MM. Labadie et Kalantzis ont mis en lumière la complexité de délimiter le corpus littéraire attribué aux « pères apostoliques » et d'identifier qui est « père apostolique ». Par-delà les variations qui peuvent demeurer entre spécialistes, un certain consensus se dégage à ce jour pour inclure dans un même corpus les écrits suivants : (a) la *Didachè*, (b) la Première épître de Clément de Rome aux Corinthiens, (c) une très ancienne homélie anonyme que les plus anciens manuscrits – à l'exception notable d'Eusèbe et de Jérôme – rattachent à l'Épître de Clément et qui a longtemps été attribuée à l'évêque de Rome, d'où son nom de « Seconde épître de Clément de Rome aux Corinthiens », (d) 7 lettres d'Ignace d'Antioche, (e) une lettre de Polycarpe de Smyrne aux Philippiciens, (f) le récit du martyre de Polycarpe, (g) une lettre du Pseudo-Barnabé, (h) les fragments d'une lettre de Papias de Hiérapolis, (i) le Pasteur d'Hermas. Cet agencement reprend celui de l'édition de référence parue au Cerf : *Les écrits des Pères apostoliques*, Paris, Cerf, 1969. La traduction de France Quéré (*Les Pères apostoliques. Écrits de la primitive Église*, Paris, Seuil, 1980) jouit d'une grande notoriété grâce à la pédagogie de ses introductions et à l'accessibilité de son style. Elle se distingue néanmoins de l'édition du Cerf sur un point important : en décidant de ne présenter que les textes antérieurs à 130 apr. J.-C., elle exclut de son volume le *Pasteur d'Hermas*, généralement mis au nombre des Pères apostoliques, tout en retenant le *Martyre de Polycarpe*, pourtant écrit après 150. Peu de spécialistes la suivent à ce propos. Sur la question de la délimitation du corpus, relevons encore un courant minoritaire qui rejette l'extension du terme « père apostolique » à toute personne qui n'aurait pas été en contact direct avec les apôtres. Le représentant francophone le plus emblématique de ce courant est probablement Michel Fédou dont le *magnum opus* sur la question est *La voie du Christ. Genèses de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du II^e siècle au début du IV^e siècle*, coll. Cogitatio Fidei 253, Paris, Cerf, 2006. À ses yeux, seuls Clément de Rome, Polycarpe de Smyrne et Ignace d'Antioche remplissent ces critères stricts et peuvent donc être considérés comme « Pères apostoliques ». Si la présente étude suit l'agencement de l'édition du Cerf et s'arrête, parfois fort brièvement, sur l'ensemble des auteurs qui y figurent, une attention particulière sera prêtée aux trois « pères » mentionnés par Fédou, précisément pour les raisons qu'il met en avant.

voque sur la doctrine du Christ ? Qualifient-ils à l'unisson une seule et unique compréhension de la personne et de l'œuvre du Christ ou témoignent-ils de tendances et d'orientations autant diverses qu'irréconciliables de groupes se revendiquant du christianisme ? Dans ce second cas de figure, ne serait-il pas illusoire, voire naïf, de prétendre dégager de ces écrits un panel de traits communs cohérents, qu'il s'agisse de formules, de notions ou même d'intuitions par rapport à l'identité de Jésus de Nazareth ? C'est à cet effet qu'un examen des œuvres de chaque auteur formera l'essentiel de cet exposé. Il s'agira de décrire et de synthétiser comment chaque « Père apostolique » a su exprimer, malgré la pluralité des pratiques et des doctrines qui avaient alors cours, l'irréductible singularité de Jésus-Christ que les apôtres avaient suivi et confessé comme Seigneur.

La seconde question de fond est un corollaire de la première. Elle touche au qualificatif de ces tendances et orientations qui traversent le christianisme primitif. Que l'on parle ou non de traits communs, il ne fait aucun doute que les débats occasionnés par la confrontation des interprétations sur le mystère du Christ a donné lieu à un foisonnement de pratiques et de doctrines. Mais, de cette pluralité même, peut-on identifier un substrat ou une intuition commune qui jetterait les bases de l'orthodoxie chrétienne, notamment en matière de christologie ?

Il n'existe aujourd'hui aucun consensus à ce propos. Suite au livre de Walter Bauer *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* paru en 1934⁵, un changement de perception s'est opéré sur la question de la légitimité des normes doctrinales. Plutôt que d'affirmer une antériorité de l'orthodoxie basée sur la normativité des Écritures, Bauer considère schématiquement que l'hérésie est l'expression initiale du christianisme. Dans son sillage, nombre d'historiens et de néo-testamentaires, aux premiers rangs desquels se trouvent Bultmann, Lüdemann, Ehrmann et Theissen⁶, soulignent à quel point

⁵ Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1934. La traduction française est basée sur la seconde édition de 1964 : Walter Bauer, *Orthodoxie et hérésie au début du christianisme*, coll. Patrimoines christianisme, Paris, Cerf, 2009.

⁶ Le supplément à la seconde édition de Bauer rédigé par Georg Strecker et incorporé à l'édition française explique quelle fut la réception de l'ouvrage au niveau mondial (Bauer, *Orthodoxie et hérésie*, op. cit., pp. 311-329). Dans la préface à l'introduction française, Alain Le Boulluec explique tout particulièrement les liens entre Bauer et Bultmann aux pages 11-12, l'impact outre-atlantique étant plutôt réservé aux pages 14-15. Des filiations directes sont aussi revendiquées par Gerd Lüdemann (pour la traduction anglaise : *Heretics. The Other Side of Early Christianity*, Louisville, Westminster John Knox, 1996 [1995 pour l'original allemand]),

le pluralisme des pensées coexistait jusqu'à ce que surgisse la question des limites du Canon et de l'interprétation des textes relatifs à la Trinité. Ce serait à cette époque-là – i.e., entre la fin du II^e siècle et le début du III^e siècle – qu'un courant de pensée, appelé plus tard « orthodoxie », se serait progressivement imposé.

Dans la même veine que Bauer, Theissen explique : nous trouvons dans le mythe du christianisme primitif une combinaison d'histoire et de mythe qui est unique en son genre : un récit fondateur mythologique. Avec le Jésus historique commence, pratiquée par lui-même, une historicisation radicale du mythe : son 'incarnation' dans un être humain concret. En même temps commence une mythisation de cet homme. Sur la base de la foi pascale il a part à la position et à la puissance du Dieu un et unique⁷.

Autrement dit, dans un christianisme primitif protéiforme, la réflexion christologique dominante s'attache au phénomène du mythe de Jésus qui devient divin. Bien loin d'être le creuset d'une pensée en voie de développer puis d'affûter une christologie d'obédience orthodoxe, la période des Pères apostoliques est fondamentalement un syncrétisme et même « un syncrétisme par surenchère »⁸. Ainsi, à l'exception notable de Rome, la plupart des centres chrétiens de l'Antiquité développent une théologie de type gnostique que l'on ne considérera « hérétique » que dans la période post-constantinienne des grands conciles. En d'autres termes, « l'hérésie a été la manifestation première du christianisme »⁹.

À l'inverse d'une telle position, l'historien américain d'origine allemande Johannes Quasten affirme que « en général, [...] ils (i.e., les Pères apostoliques) présentent une doctrine christologique uniforme. Le Christ est, pour eux, le Fils de Dieu pré-existant, qui participa à la

par Bart D. Ehrman (*After the New Testament 100-300 CE: A Reader in Early Christianity*, New York, Oxford University Press, 2015², surtout pp. 148-150 et 224-225) et Gerd Theissen (pour la traduction française : *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 2002 [2000 pour l'original allemand]). Parmi les auteurs francophones qui se réclament de l'héritage de Bauer, mentionnons tout particulièrement : André Benoit, « Orthodoxie et hérésies aux premiers siècles », in *Aux origines du christianisme*, éd. Pierre Geoltrain, Paris, Gallimard, 2000, pp. 511-517 ; Jean Hadot, *La formation du dogme chrétien des origines à la fin du 4^e siècle*, Cahier de la FORel n° 3, Charleroi, Centre Universitaire de Charleroi, 1990.

⁷ Theissen, *La religion des premiers chrétiens*, op. cit., p. 108.

⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁹ André Benoit, « Orthodoxie et hérésie », art. cit., pp. 512-513.

création du monde »¹⁰. Quasten nuance néanmoins son affirmation en précisant que leurs écrits sont moins des « définitions doctrinales » que des « déclarations de circonstance »¹¹. Dans la droite ligne de Quasten, Michel Fédou¹² relève que « les christologies de la période anténicéenne » sont certes diverses mais visent des buts communs : (a) « approfondir le sens de [la] foi au Christ », et (b) « réfuter » les « objections parfois radicales » qu'élèvent des courants « juifs », « gnostiques » et « païens ». Ce double but ne permet pas encore de fixer la terminologie nicéenne mais il aide « les communautés chrétiennes à mieux comprendre la portée de la confession de foi christologique ». Le grand cardinal Grillmeier dont le *magnum opus* *Le Christ dans la tradition chrétienne*¹³ demeure une référence incontournable, s'inscrit dans une veine identique. Pour Grillmeier, « on savait [au II^e siècle] que le *mysterium* est au-delà des mots. Nous verrons plus tard que l'Église saisit le portrait du Christ bien plus dans une sorte d'intuition spirituelle que dans des mots et des formules. C'est justement pour cette raison que les expressions pouvaient s'écarter tellement les unes des autres, au point que les formules semblaient se contredire »¹⁴.

Le dernier point que soulève Grillmeier est crucial : si les Pères apostoliques souhaitent tous faire naître, dans le cœur des personnes auxquelles ils s'adressent, une relation vivante avec le Seigneur de gloire, leurs formules demeurent d'une grande simplicité et certains, tel le *Pasteur d'Herma*s, font preuve d'une formation théologique déficiente. Un tel contexte est propice aux imprécisions et même aux contradictions internes. Il illustre à quel point la genèse et le développement des théologies du Christ dans le contexte des traditions culturelles et religieuses du monde ancien ne suivent pas une seule et même voie. Nonobstant ces difficultés, nous soutenons, à la suite du cardinal Grillmeier, qu'une « intuition spirituelle » commune est perceptible dès que l'on tente de reconstituer la logique des discours

¹⁰ Johannes Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. J. Laporte, vol. 1, Paris, Cerf, 1955 (1950 pour l'original anglais), p. 50.

¹¹ *Ibid.*, p. 50.

¹² Michel Fédou, « La théologie anténicéenne : Quelles ressources pour la christologie ? », in *De Jésus à Jésus-Christ : II. Christ dans l'histoire*, sous dir. Vincent Holzer et Jean-Louis Souletie, coll. Jésus et Jésus-Christ, Paris, Desclée, 2011, pp. 190-191.

¹³ Aloys Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne, I. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, coll. Cogitatio Fidei 230, Paris, Cerf, 2003³ (1990 pour l'original allemand de la troisième édition).

¹⁴ *Ibid.*, p. 205.

ainsi que les motivations doctrinales et ecclésiologiques de chaque écrivain. Il en résulte un faisceau d'indices montrant que les Pères apostoliques partageaient une foi commune quant à l'humanité et la divinité du Christ.

Par souci de concision et de clarté, et conscient de l'abondance même de la matière qui rend impossible une synthèse détaillée des conceptions christologiques propres à chaque écrivain, je vais présenter à grands traits les lignes force de la façon dont les Pères apostoliques confessaient la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Ce faisant, je suivrai l'agencement établi par les pères Louvel, Bouyer et Montdésert¹⁵ et m'arrêterai plus longuement sur certains écrits ou certaines figures chez qui s'est cristallisée la confession christologique de l'Église primitive.

2. Le portrait du Christ dans les œuvres des Pères apostoliques

2.1. *Didachè*

Si la *Didachè* constitue probablement le document le plus important de la période qui suivit immédiatement les apôtres et la source la plus ancienne sur la législation apostolique, son importance en matière de clarification christologique est bien moindre. L'emphase reste liturgique, ecclésiologique et parénétiq ue mais l'évocation de la personne et de l'œuvre du Christ n'en paraît pas moins en filigrane. Parvenir à démêler l'écheveau des différentes allusions et expressions christologiques de la *Didachè* constitue dès lors un premier pas vers la compréhension des efforts de formulation et d'élucidation dogmatique des Pères apostoliques.

Après une première partie (chap. I–VI) consacrée à une catéchèse et à une morale fondées sur l'enseignement des « deux voies »¹⁶, la *Didachè* comprend une partie liturgique où il est question du baptême, du jeûne, de la prière et de l'eucharistie (chap. VII–X). Les prières eucharistiques des chapitres IX et X sont révélatrices de l'importance du fondement christologique dans toute la pastorale liturgique. Rappelons ici la prière du chapitre IX :

¹⁵ Louis Bouyer, François Louvel, o. p., et Claude Montdésert, s. j., *Les écrits des Pères apostoliques*, op. cit.

¹⁶ Sur la signification de l'enseignement des *Deux voies* dans l'Église ancienne, voir *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, Introduction et traduction par Willy Rordorf et André Tuilier, coll. Sources chrétiennes 248, Paris, Cerf, 1978, pp. 22-34.

Pour l'eucharistie, rendez grâce de cette manière :

D'abord pour la coupe :

Nous te rendons grâce, notre Père,
Pour la sainte vigne de David ton serviteur,
Que tu nous as révélée par Jésus ton serviteur
Gloire à toi dans les siècles !

Puis pour le pain rompu :

Nous te rendons grâce, notre Père,
Pour la vie et la connaissance
Que tu nous as révélées par Jésus, ton serviteur.
Gloire à toi dans les siècles !

Comme ce pain rompu, disséminé sur les montagnes, a été ras-
semblé pour être un,

Que ton Église soit rassemblée de la même manière des
extrémités de la terre dans ton royaume.

Car c'est à toi qu'appartiennent la gloire et la puissance
par Jésus-Christ dans les siècles !

Que personne ne mange et ne boive de votre eucharistie, si ce
n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à ce sujet que le
Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens »¹⁷.

Le schéma de cette prière eucharistique évoque une profession de foi christologique. Le titre de serviteur (παῖς/παῖς) est attribué à Jésus par quatre fois en deux chapitres (IX,2.3 ; X,2.3) et celui de Seigneur (κύριος/kurios) lui est expressément appliqué à la fin du chapitre IX. Particulièrement prééminent dans le Nouveau Testament et les Églises d'arrière-plan judéo-chrétien, le titre de *serviteur* ou *serviteur de Dieu* est à interpréter à la lumière des chants du Serviteur du livre d'Ésaïe¹⁸. On le retrouve dans la bouche de l'apôtre Pierre lorsqu'il s'adresse à la foule en Actes 3,13-15 pour expliquer que les prophéties relatives au serviteur souffrant ont été accomplies dans le ministère de Jésus. La dimension d'accomplissement de l'attente messianique juive se retrouve dans le vocabulaire utilisé par

¹⁷ *Ibid.*, 11,1-5 (pp. 175-179).

¹⁸ Voir tout spécialement Oscar Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, coll. Bibliothèque théologique, Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1958, pp. 48-73 ; Jürgen Jeremias et Walther Zimmerli, « παῖς Θεοῦ », in *Theological Dictionary of the New Testament*, eds Gerhard Friedrich, vol. 5, Grand Rapids, Eerdmans, 1967, pp. 654-717 ; Henri Blocher, *Songs of the Servant: Isaiah's Good News*, London, IVP, 1975, pp. 9-21 ; idem, *La doctrine du Christ*, coll. Didaskalia, Vaux-sur-Seine, Édific, 2002², pp. 36-37.

la *Didachè*¹⁹ : Jésus, le serviteur du Père, révèle que la vie est donnée en lui à l'Église rassemblée autour du partage du pain et du vin. En somme, la prière eucharistique nous rappelle que Jésus, serviteur de Dieu, est le révélateur du Père, celui qui a accompli les promesses faites au peuple d'Israël et celui qui assure son Église « d'avoir dès maintenant l'expérience de la présence divine »²⁰. Cet accent sur la messianité de Jésus, serviteur, est renforcé par le titre *kurios* qui lui est attribué. « Effectivement dans le Nouveau Testament, ce mot grec est largement appliqué à Dieu, et au Christ aussi, telle la parfaite traduction du Père »²¹.

En X,6, la *Didachè* nous exhorte à rendre grâce de la façon suivante : « Que la grâce vienne et que ce monde passe ! Hosanna au Dieu de David ! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence ! Maranatha. Amen »²². Une association est ainsi établie entre les titres *païs* et *kurios* d'un côté et l'espérance déployée par le « maranatha » qui clôt l'action de grâce. Elle noue ensemble les perspectives christologique et eschatologique des prières eucharistiques²³.

Ici, la *Didachè* n'innove pas. Une telle association thématique se retrouve dans la littérature paulinienne. Voici comment Oscar Cullmann en explique les enjeux :

Maranatha, cette très ancienne prière, signifiait donc pour ceux qui la prononçaient, à la fois : « Seigneur, viens à la fin des temps pour établir ton règne ! » et : « Viens maintenant, pendant que nous sommes rassemblés pour le repas ! » La distinction entre le présent et l'avenir, entre l'anticipation et la venue définitive – cette distinction que nous sommes obligés de faire du point de vue théologique et théorique – n'a peut-être même guère été ressentie par ceux qui étaient rassemblés pour le culte. Pour eux, les deux choses devaient être si étroitement liées,

¹⁹ Le terme *gnôrisein* (γνωρίζειν) apparaît à trois reprises aux chapitres IX et X du texte (IX,2.3 et X,2).

²⁰ Willy Rordorf et André Tuilier, « Introduction », in *Doctrine des douze apôtres*, op. cit., p. 47.

²¹ Charles Perrot, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens. Une christologie exégétique*, coll. Jésus et Jésus-Christ 70, Paris, Desclée, 1997, p. 249. Sur le titre *kurios* relatif à la divinité du Christ, voir aussi Cullmann, *Christologie*, op. cit., pp. 169-205.

²² *Doctrine des douze apôtres*, op. cit., pp. 181-183.

²³ MM. Rordorf et Tuilier expliquent cette interpénétration des points de vue christologique, ecclésiologique et eschatologique propre au fondement théologique des prières eucharistiques de la *Didachè* (*Doctrine des douze apôtres*, op. cit., pp. 43-47).

qu'en éprouvant la présence culturelle du Christ, ils éprouvaient en quelque sorte, et par avance, sa parousie définitive²⁴.

En d'autres termes, les mystères sacramentels ne sont pas seulement des anamnèses de l'événement historique du Christ serviteur mais des prophéties du mystère eschatologique du Christ Seigneur. Ce sont des signes au temps qui se déroule entre l'Ascension et la Parousie. Les prières eucharistiques de la *Didachè* représentent donc une célébration du mystère de l'humanité du Christ crucifié et de son action salvifique qui s'origine en Dieu. Une telle louange et assurance eschatologique ne s'explique que si le Christ ressuscité partage la divinité du Père.

Un passage de la fin du chapitre XIV, vient renforcer cette interprétation lorsque la *Didachè* va jusqu'à identifier l'auteur des paroles de Malachie 1,10 aux injonctions du Christ : « Qu'en tout lieu et en tout temps, on m'offre un sacrifice pur ; car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations ». La Seigneurie du Christ est universelle et fait écho à celle du Dieu de Malachie.

Si la *Didachè* n'a pas été rédigée pour fournir un développement christologique ciselé et si ses formules doctrinales restent d'abord liées à des pratiques ecclésiales, ses « intuitions spirituelles », pour reprendre l'expression de Grillmeier, laissent apparaître une véritable réflexion christologique et nous orientent vers une confession trinitaire du Dieu chrétien.

2.2. Clément de Rome

2.2.1. L'Épître aux Corinthiens

Avec Ignace d'Antioche, Clément de Rome est probablement le père apostolique qui élabore le plus consciencieusement une véritable doctrine du Christ. Son *Épître aux Corinthiens* est la première en date des lettres patristiques. Moins portée vers la législation liturgique et catéchétique que ne l'était la *Didachè*, l'*Épître* de Clément ne constitue pas pour autant un traité de dogmatique. C'est un écrit de circonstance : dans une Église menacée par le schisme, Clément exhorte à l'unité en usant non seulement d'arguments relevant de la volonté du Christ et des Apôtres mais aussi d'exemples païens de dévouement envers le bien commun. Il est ainsi remarquable de

²⁴ O. Cullmann, *Christologie*, op. cit., pp. 183-184. Voir aussi l'explication du terme « Marana Tha » par Charles Perrot, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, op. cit., pp. 255-257.

constater à quel point Clément porte à la fois la marque de l'héritage juif et fait preuve d'une connaissance approfondie de la culture et littérature hellénistiques. Dans son souci d'apaiser le conflit des Corinthiens et de réparer le scandale donné aux païens, Clément use habilement des procédés de la rhétorique contemporaine et des expressions ou images tirées du substrat commun de la prédication populaire²⁵. C'est ainsi qu'il recommande aux fauteurs de trouble l'exil volontaire par dévouement pour la communauté ou qu'il fait appel à la « concorde », cette vision harmonieuse de la philosophie stoïcienne qui fait de l'ordonnance du monde le modèle de la conduite humaine. De telles références au milieu culturel païen ne sont pas sans portée théologique dans la perspective propre de notre étude.

En évoquant l'harmonie du cosmos pour exhorter à la paix et à l'entente fraternelle, Clément utilise un point de référence commun à la culture hellénistique mais il le dépouille de son sens païen pour le réinterpréter à la lumière de la révélation biblique. C'est bien le Dieu créateur qui permet que « les plus petits des animaux se rapprochent dans la concorde et dans la paix »²⁶. C'est lui qui prodigue ses bienfaits « lorsque nous recourons à sa miséricorde par notre Seigneur Jésus-Christ »²⁷ et cette surabondance de grâce autorise le croyant à s'épancher en cris de louanges au Christ transcendant : « À lui la gloire et la majesté dans les siècles des siècles. Amen »²⁸. Le Seigneur Jésus-Christ est digne de la même adoration que le Père. Comment ne pas voir dans cette doxologie la marque d'une croyance en la divinité du Fils ? L'accent porte sur une communauté de nature entre le Père et le Fils.

Lorsque Clément fait appel à des références hellénistiques pour appuyer ses considérations cosmologiques, la source de sa réflexion demeure la révélation biblique et plus spécifiquement l'achèvement en Christ du plan du Dieu créateur. En posant la souveraineté absolue du Dieu créateur, il peut ensuite affirmer qu'il n'y a de concorde que lorsque le « Maître de l'univers » ordonne, rapproche et dirige

²⁵ Sur le rapport à la culture hellénistique, voir tout particulièrement Annie Jaubert, « Introduction », in *Clément de Rome : Épître aux Corinthiens*, coll. Sources chrétiennes 167, Paris, Cerf, 1971, pp. 28-39 ; Adalbert-G. Hamman, « Introduction », in *Les évêques apostoliques : Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, coll. Les Pères dans la foi 77, Paris, Migne, 1990, pp. 17-23 ; Philippe Henne, *La Christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*, coll. Paradosis 23, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1992, pp. 17-22.

²⁶ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, *op. cit.*, XX,10.

²⁷ *Ibid.*, XX,11.

²⁸ *Ibid.*, XX,11.

toute chose. Toute la création lui obéit. En somme, tout est rapporté au Père comme étant la source.

Les croyants sont au bénéfice de cette concorde, ou harmonie, à laquelle ils doivent tendre par l'action miséricordieuse du Seigneur Jésus. Clément exhorte d'ailleurs solennellement les Corinthiens à vivre « d'une manière digne de Lui, en opérant dans la concorde ce qui est bon et agréable à Ses yeux »²⁹. Plus qu'un modèle ou un exemple suprême, Jésus est « le Seigneur »³⁰ en qui « culminent les exigences déposées par Dieu depuis le commencement au cœur de l'homme »³¹. En d'autres termes, le Christ est l'agent de grâce du Père et le sujet de notre adoration. Il est digne de notre louange car il est glorifié dans la médiation qu'il exerce auprès de Dieu. Christ est ainsi co-occupant du ciel avec son Père où il exerce son sacerdoce et où il est adoré par ses élus. Si la consubstantialité du Fils et du Père n'est pas explicitement évoquée, la thématique sourd subtilement. Elle est d'ailleurs renforcée pour tout le développement lié à la médiation du Fils.

Si le Fils est médiateur de la miséricorde du Père, il est également médiateur du salut. En identifiant le Christ au serviteur souffrant³² et en citant le Psaume 21³³ puis le Psaume 33³⁴ dans la bouche même du Christ, Clément insiste sur l'harmonieuse continuité entre toutes les étapes du salut dont la venue du Verbe dans la chair est l'événement central et la clé de lecture. Point de rupture avec les promesses de l'Ancienne Alliance mais l'assurance qu'une étape nouvelle et décisive est atteinte avec la venue du Christ qui « a donné son sang pour nous, sa chair pour notre chair et sa vie pour nos vies »³⁵. Cette brutale réalité du sang versé écarte toute idée d'un corps qui ne

²⁹ *Ibid.*, XXI,1.

³⁰ Le titre christologique « Seigneur » (*Kyrios*) est utilisé en XII,7 et XVI,17 ; celui de « notre Seigneur Jésus » en XLVI,7 et celui de « notre Seigneur Jésus-Christ » en XX,11, en XLII,3, en XLIV,1, en XLIX,6, en L,6 et en LXV,2 (pour davantage de références liées au titre *Kyrios*, voir Annie Jaubert, « Introduction », *op. cit.*, pp. 71-71 note 2, ainsi que Philippe Henne, *Christologie*, *op. cit.*, pp. 258-260).

³¹ Annie Jaubert, « Introduction », *op. cit.*, p. 70.

³² Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, *op. cit.*, XVI,1-17. En dépeignant le Christ comme le serviteur souffrant, humble, patient et doux, Clément désigne quelques-uns des traits généraux du Seigneur Jésus incarné qui le désigne à l'imitation des chrétiens (outre le chapitre XVI, voir aussi tout particulièrement les chapitres XXI,49 et 50).

³³ *Ibid.*, XVI,15-16.

³⁴ *Ibid.*, XXII,1-7.

³⁵ *Ibid.*, XLIX,6.

serait pas matériel. Contre le gnosticisme modaliste qui nie la pleine humanité du Christ incarné, Clément souligne abondamment les conséquences de l'incarnation sur l'humanité du Christ : une humanité souffrante qui a réellement vécu en sa chair les douleurs de la passion.

Clément poursuit son développement sur la thématique du Christ médiateur en précisant que la médiation salvifique inclut l'espérance de la résurrection à venir : « Remarquons, bien-aimés, comment le Maître nous manifeste sans cesse la résurrection à venir, dont il a donné les prémices dans le Seigneur Jésus-Christ en le ressuscitant d'entre les morts »³⁶. C'est donc en vertu de la résurrection du Christ que celle des croyants est possible. Tel le phénix qui ressuscite de ses cendres à un temps fixé³⁷, le croyant est animé par l'assurance de la résurrection à venir opérée par le Dieu créateur qui conduit la création à son achèvement. Comme dans la *Didachè*, l'action de grâce et la parénèse nouent ensemble les perspectives christologiques et eschatologiques : « Dans cette espérance, que nos âmes s'attachent donc à Celui qui est fidèle dans ses promesses et juste dans ses jugements »³⁸. Christ est bien le médiateur actuel du salut.

Voilà pourquoi Clément souligne avec tant d'insistance que le Christ est celui par qui le salut nous est désormais offert. Toujours soucieux de marquer la continuité entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, Clément utilise l'image fort répandue du « chemin »³⁹ pour expliciter le sens de la médiation du salut par le Christ :

Ce chemin, bien-aimés, par lequel nous avons trouvé notre salut, c'est Jésus-Christ, le grand prêtre de nos offrandes, le protecteur et le secours de notre faiblesse. Par lui, nous fixons notre regard sur les hauteurs des cieux ; par lui, nous contemplons comme en un miroir sa face immaculée et incomparable ; par lui, se sont ouverts les yeux de notre cœur ; par lui, notre pensée inintelligente et enténébrée refléurit à la lumière⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*, XXIV,1.

³⁷ *Ibid.*, XXV,2–XXVI,1. Sur l'usage du phénix chez Clément, voir spécialement Ton H.C. Van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, coll. Théologie Historique 25, Paris, Beauchesne, 1974, pp. 53-55.

³⁸ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, *op. cit.*, XXVII,1.

³⁹ Clément fait expressément référence au Ps 49,16-23 lorsqu'il mentionne le « chemin » aux chapitres XXXV et XXXVI. Des allusions à l'Évangile de Jean (« le chemin de la vérité » en XXXV,5) et à l'Épître aux Hébreux sont également très présentes dans ces chapitres.

⁴⁰ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, *op. cit.*, XXXVI,1-2.

Le Christ est ainsi pour Clément le médiateur du salut « à qui soit l'honneur, la gloire, la puissance et la majesté, le trône éternel, depuis le commencement jusqu'à la fin des siècles »⁴¹. Exalté au-dessus de toutes les créatures, il se trouve uni au Père dans la gloire et reçoit l'honneur dû à Dieu.

Certes Clément n'utilise pas la terminologie nicéenne mais une telle description de l'union dans la gloire et une telle louange seraient blasphématoires si l'évêque ne concevait pas une unité de nature entre le Père et le Fils. Philippe Henne, au terme de son étude sur « Jésus-Christ, voie de salut » chez Clément de Rome, résume fort bien la portée trinitaire du Christ médiateur : « Si Notre Seigneur est cet intermédiaire admirable dans le salut apporté par Dieu, c'est justement parce que Lui aussi est divin »⁴². C'est peu dire que l'intuition théologique de Clément rejoint la notion de consubstantialité utilisée ultérieurement par les orthodoxes nicéens⁴³.

2.2.2. La Deuxième épître aux Corinthiens ou Homélie du II^e siècle

Le texte communément appelé « Deuxième épître de Clément de Rome aux Corinthiens » n'est en réalité ni une lettre ni même un document rédigé par l'évêque romain. Il s'agit d'une homélie du début du II^e siècle et plus spécifiquement « le plus ancien sermon chrétien qui nous ait été conservé »⁴⁴. Son ancienneté et l'autorité que certaines Églises lui conféraient, notamment l'Église syriaque⁴⁵, autorisent les historiens de l'adjoindre aux textes dits des « Pères apostoliques »⁴⁶.

⁴¹ *Ibid.*, LXV,2. Cette phrase constitue la doxologie finale de l'épître. On la trouve préalablement presque mot pour mot en XX,12 ; XXXII,4 ; XXXVIII,4 ; XLIII,6 ; L,7 ; LVIII,2 ; LXI,3.

⁴² Philippe Henne, *Christologie*, *op. cit.*, p. 105.

⁴³ Adolf von Harnack lui-même reconnaît que Clément croit non seulement en la divinité du Christ mais en sa pré-existence : *Einführung in die alte Kirchengeschichte: Das Schreiben der römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (I Clemensbrief)*, Leipzig, J.C. Hinrich, 1929, p. 73, y compris la note 1. Le cardinal Grillmeier souligne avec autant de force la foi de Clément dans « le fils de Dieu pré-existant » (Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, *op. cit.*, p. 284).

⁴⁴ Berthold Altaner, *Précis de patrologie*, Mulhouse, Salvator, 1961, p. 148.

⁴⁵ Altaner (*ibid.*, p. 148) indique que l'Église syriaque la rangeait parmi les écrits canoniques et qu'elle fut incorporée à la fin du *Codex Vaticanus*.

⁴⁶ Le document apocryphe apparaît d'ailleurs en bonne place dans l'édition de Bouyer, Louvel et Mondésert ainsi que dans celle de France Quéré. Comme indiqué *supra*, Quasten et Fédou sont plus réticents à lui accorder le titre d'écrit des « Pères apostoliques » et lui préfèrent le titre d'écrit « apocryphe » ou « non

Le contenu de l'homélie aborde des thèmes aussi divers que le baptême, la pénitence, la notion d'Église, et tout un catalogue de vertus que les chrétiens sont appelés à pratiquer impérativement, telles la justice, l'affection mutuelle, la paix, la solidarité, l'édification d'autrui et bien d'autres encore⁴⁷. La question christologique n'est toutefois pas laissée de côté. Loin s'en faut. L'homélie s'ouvre sur une description grandiose du salut apporté par Christ :

Frères, nous devons regarder Jésus-Christ comme nous regardons Dieu, comme « le juge des vivants et des morts » (Actes 10,42) ; et nous ne devons pas peu estimer notre salut. Car si notre estime est médiocre, médiocre aussi est notre espérance. Ceux qui n'entendent là que de médiocres promesses sont en état de péché ; et nous péchons nous-mêmes si nous ne savons pas d'où nous avons été appelés, par qui, et pour quelle destinée, ni toutes les souffrances que le Christ a endurées pour nous⁴⁸.

Dès la première phrase, l'auteur dit à ses lecteurs qu'ils doivent regarder Christ comme Dieu. Mais l'accent mis sur la divinité du Fils n'atténue pas les traits spécifiquement humains qui parsèment l'homélie. En vertu de l'incarnation, le corps du Christ, entièrement semblable au nôtre, était sujet à ressentir des émotions, à souffrir et même à mourir : « Car il a eu miséricorde de nous, ses entrailles se sont émues et il nous a sauvés, ayant vu notre égarement et notre ruine ; et que nous n'avions d'espérance qu'en lui pour notre salut »⁴⁹. Un tel salut ne se détache pas de la personne divine et humaine du médiateur : « Si le Christ, notre Seigneur, notre Sauveur, d'esprit qu'il était s'est fait chair pour nous appeler, c'est que c'est dans cette chair que nous recevrons notre récompense »⁵⁰.

À mesure que se propage la pensée gnostique docétiste et apollinariste, les Pères de l'Église primitive affirment clairement un christocentrisme attaché à la nature humaine. Face au mépris des

authentique ». Tous s'accordent néanmoins à souligner l'importance que revêt cet écrit pour la connaissance de la théologie chrétienne primitive.

⁴⁷ Ce catalogue se trouve essentiellement aux chapitres VIII–XVII. Sœur Suzanne-Dominique, traductrice et éditrice de cet écrit, divise l'épître de la façon suivante : « 1. Jésus-Christ (I–IV). 2. Le chrétien doit combattre comme un lutteur (V–VII). 3. Quel est ce combat (VIII–XVII). 4. Une péroraison (XVIII–XX) » (« Homélie du II^e siècle », trad. Sœur Suzanne-Dominique, o. p., dans *Les écrits des Pères apostoliques*, op. cit., p. 115, note 1).

⁴⁸ *Ibid.*, I,1-2.

⁴⁹ *Ibid.*, I,7.

⁵⁰ *Ibid.*, IX,5.

gnostiques pour le corps et la résurrection, l'auteur de l'homélie souligne ainsi que « le Christ, pneuma divin fait homme, devient le gage de notre appel à la résurrection de la chair »⁵¹. En somme, c'est l'incarnation du Christ, c'est-à-dire le fait qu'il a assumé « la chair », qui sert d'argument pour la « résurrection de la chair » des croyants. On perçoit ici un glissement par rapport à l'apôtre Paul où le parallélisme portait davantage sur la résurrection du Christ lui-même⁵². Avec l'homélie pseudo-clémentine, c'est moins du *Christ ressuscité* que découle la condition spirituelle du chrétien ressuscité que de l'irruption dans la chair du *Christ incarné* qui était déjà « esprit », c'est-à-dire ontologiquement divin, avant l'incarnation. Théologiquement, l'implication porte sur le lieu du lien existentiel de l'espérance de la résurrection : alors que Paul, notamment en 1 Co 6,12-20 et 15,12-58, fait de la résurrection du Christ le lieu d'une union si intime que le croyant est « un seul esprit » avec le Seigneur, l'auteur de l'homélie fait de l'incarnation du Christ pré-existant à l'histoire du salut le point de départ de notre cheminement spirituel. Celui-ci correspond à un *combat*⁵³ pour garder pure notre propre « chair » en vue de la résurrection et du jugement à venir.

Ce déplacement d'emphase vis-à-vis de l'apôtre Paul reflète le climat antignostique de l'homélie. Contre les docètes de tous bords qui niaient la pleine humanité du Christ, l'auteur pseudo-clémentin insiste sur l'incarnation comme fondement théologique de l'importance attaché à la revalorisation de la nature humaine. Ce fondement lui assure une espérance eschatologique qu'il exprime dans une magistrale péroraison finale : « Ayons donc la foi, frères et sœurs ; ce combat que nous menons est l'épreuve que nous impose le Dieu vivant, et nous luttons dans la vie présente pour être couronnés dans celle qui vient »⁵⁴.

⁵¹ Cette phrase est tirée de la première édition de l'œuvre d'Aloys Grillmeier. Elle ne se retrouve pas telle quelle dans la seconde édition qui synthétise davantage les conclusions de la première édition sur l'homélie pseudo-clémentine. Voir : Aloys Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne, I. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, coll. Cogitatio Fidei 72, Paris, Cerf, 1973 (1965 pour l'original anglais – et non allemand – de la première édition), p. 89.

⁵² Pour une analyse comparée rigoureuse entre la littérature paulinienne et l'homélie pseudo-clémentine, voir spécialement Van Eijk, *Résurrection des morts, op. cit.*, pp. 62-86.

⁵³ Voir à ce propos tout le développement aux parties II (chap. V–VII) et III (chap. VIII–XVII) de l'homélie.

⁵⁴ *Ibid.*, XX,2.

2.3. Ignace d'Antioche

De tous les Pères apostoliques, Ignace d'Antioche est certainement celui dont l'enseignement est formulé avec le plus de clarté. Qu'il s'agisse de questions christologiques, ecclésiologiques, sacramentaires ou plus simplement de vie communautaire et de spiritualité personnelle, Ignace use de constructions syntaxiquement travaillées et vise une réflexion tout à la fois cohérente et empreinte d'unité⁵⁵. Lui-même se définit d'ailleurs comme « un homme fait pour l'union »⁵⁶. De ce point de vue, l'œuvre d'Ignace a l'immense avantage d'offrir un corpus ancien, directement aux prises avec les réalités de l'Église primitive, et un véritable « projet théologico-ecclésiologique de vaste portée »⁵⁷. Sa réflexion sur la doctrine du Christ en est la parfaite illustration.

Tout comme Clément, il se bat sur deux fronts : un judéo-christianisme légaliste et un gnosticisme docète. Pour les premiers, les observances de la loi mosaïque gardent leur actualité et le christianisme ne peut constituer l'accomplissement complet de la loi. Ignace leur répond sans ménagement que « si maintenant encore nous vivons selon la loi, nous avouons que nous n'avons pas reçu la grâce. Car les très divins prophètes ont vécu selon Jésus-Christ »⁵⁸. Tout comme Clément voyait en Christ le pivot de l'histoire du salut, Ignace souligne l'espérance nouvelle que représente l'œuvre du Christ : « Rejetez donc le mauvais levain, vieilli et aigri et transformez-vous en un levain

⁵⁵ L'Introduction aux *Lettres* d'Ignace rédigée par le père Camelot présente une synthèse remarquable sur les questions socio-historiques, littéraires et théologiques du corpus ignacien : Pierre Thomas Camelot, « Introduction », in *Ignace d'Antioche et Poycarpe de Smyrne : Lettres, Martyre de Polycarpe*, coll. Sources chrétiennes 10^{bis}, trad. P.Th. Camelot, Paris, Cerf, 1958³, pp. 8-59. Voir aussi : Fédou, *La voie du Christ*, *op. cit.*, pp. 42-52 ; Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, *op. cit.*, pp. 75-89 ; Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, *op. cit.*, pp. 285-289 ; Hamman, *Les évêques apostoliques*, *op. cit.*, pp. 89-104 ; Paul Foster, « Christ and the Apostles in the Epistles of Ignatius of Antioch », in *Early Christian Communities between Ideal and Reality*, Mark Grundeken et Joseph Verheyden (éds), WUNT 342, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, pp. 109-126. L'ouvrage de référence en anglais demeure : William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, coll. Hermeneia, Philadelphie, Frotress Press, 1985.

⁵⁶ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Philadelphiens*, coll. Sources chrétiennes 10^{bis}, *op. cit.*, VIII,1.

⁵⁷ Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine*, vol. 1 « De Paul à l'ère de Constantin », Genève, Labor et Fides, 2000 (1995 pour l'original italien), p. 141.

⁵⁸ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Magnésiens*, VIII,1-2.

nouveau, qui est Jésus-Christ. [...] Il est absurde de parler de Jésus-Christ et de judaïser. Car ce n'est pas le christianisme qui a cru au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme »⁵⁹. C'est par Jésus-Christ et Jésus-Christ seul que nous connaissons Dieu : « La connaissance de Dieu, c'est Jésus-Christ »⁶⁰.

Face aux judéo-chrétiens, le christocentrisme d'Ignace souligne ainsi la nouveauté décisive de l'Évangile, elle-même fondée sur « Jésus-Christ notre espérance »⁶¹ et « les archives inviolables »⁶² que sont « sa croix et sa mort, et sa résurrection, et la foi qui vient de lui »⁶³.

Mais le rapport des judéo-chrétiens à la loi et à la compréhension de l'Ancienne Alliance ne constitue pas le seul front polémique auquel Ignace doit faire face. Le docétisme naissant est tout autant visé par ses mises aux points. En niant la véritable humanité de Jésus et la réalité de sa passion, les docètes estiment que le Christ incarné n'a pris qu'une *apparence* d'humanité. Cette négation de l'humanité de Jésus a de telles conséquences sotériologiques qu'Ignace développe abondamment et précisément la réalité de l'incarnation et la singularité du Christ-homme :

Soyez donc sourds quand on vous parle d'autre chose que de Jésus-Christ, de la race de David, [fils] de Marie, qui est véritablement né, qui a mangé et qui a bu, qui a été véritablement persécuté sous Ponce Pilate, qui a été véritablement crucifié, et est mort, aux regards du ciel, de la terre et des enfers, qui est aussi véritablement ressuscité d'entre les morts⁶⁴.

Les quatre occurrences de l'adverbe « véritablement » (ἀληθῶς/*alèthôs*) expriment à elles seules toute l'importance que revêt la nature humaine du Christ en toute sa réalité concrète. Et c'est sur cette réalité qu'est fondée l'espérance du chrétien qui est réelle, comme l'est la souffrance que chaque croyant peut endurer tel Ignace emprisonné et en route vers le martyre. Vérité de l'incarnation, Jésus n'a pas souffert.

⁵⁹ *Ibid.*, X,2-3. D'autres références au rejet du judéo-christianisme se retrouvent, entre autre, en IX,1 (et même l'ensemble des chapitres VIII–XI), dans la *Lettre aux Philadelphiens*, VI,1 et VIII,2, dans la *Lettre aux Smyrniens*, VI,1 et dans la *Lettre aux Éphésiens* (XX,2) où la référence à « la race de David selon la chair » est mise en lien direct avec l'identité de Jésus-Christ « fils de l'homme et fils de Dieu ».

⁶⁰ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, XVII,2.

⁶¹ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Magnésiens*, XI.

⁶² Ignace d'Antioche, *Lettre aux Philadelphiens*, VIII,2.

⁶³ *Ibid.*, VIII,2.

⁶⁴ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Tralliens*, IX,1-2.

fert qu'en apparence, rappelle Ignace, car alors « pourquoi suis-je enchaîné ? » :

Car si, comme le disent certains athées, c'est-à-dire des infidèles, il n'a souffert qu'en apparence, – ils n'existent eux-mêmes qu'en apparence, – moi, pourquoi suis-je enchaîné ? Pourquoi donc souhaiter de combattre contre les bêtes ? C'est donc pour rien que je me livre à la mort ? Ainsi donc je mens contre le Seigneur !⁶⁵

L'enjeu est sotériologique. Pour Ignace, qui s'en va mourir à la suite du Christ, dire que le Fils n'a pas véritablement vécu son humanité discrédite la véritable foi autant que cela discrédite son propre enchaînement, pourtant bien réel. Si Jésus n'était pas véritablement mort sur la croix, il n'aurait pas non plus été véritablement ressuscité par son Père. L'espérance chrétienne serait alors vaine, tout comme le serait l'enchaînement du croyant par fidélité à la foi en Christ. En somme, Ignace souligne que notre vie et notre salut ont été rendus possibles par l'incarnation, la passion et la résurrection du Christ.

Il est remarquable que cette insistance sur les souffrances de la chair⁶⁶ ne fasse pas perdre de vue l'affirmation de la divinité de Jésus. Pour Ignace, les souffrances et la passion du Christ sont d'ailleurs celles d'un Dieu. Il précise que les chrétiens d'Éphèse ont été vivifiés « dans le sang de Dieu »⁶⁷. L'unité entre le Christ, même incarné, et le Père est telle que les souffrances de Jésus peuvent être dites les souffrances de Dieu. Contre le docétisme, l'unité de la nature humaine et divine en Christ est confessée.

Cette vérité de foi est notamment exprimée en une célèbre formule antithétique de deux membres qui sera largement reprise plus tard, dès la période des Pères apologistes. Ignace parvient ainsi à distinguer les deux réalités de l'unique Seigneur en affirmant :

Il n'y a qu'un seul médecin,
charnel et spirituel,
engendré et inengendré,
(γεννητός/gennētos) (ἀγέννητος/agennētos),

⁶⁵ *Ibid.*, X. Un développement très similaire se trouve aux quatre premiers chapitres de la *Lettre aux Smyrniotes*.

⁶⁶ Outre les ouvrages de références indiqués *supra*, une étude ancienne mais très informée de Louis Pelenc synthétise fort adéquatement la souffrance du Christ venu en chair chez les Pères apostoliques en général et chez Ignace en particulier : *La christologie dans les Pères apostoliques*, Le Vigan, Imprimerie viganaise, 1888.

⁶⁷ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, I,1.

venu en chair,	Dieu,
en la mort	vie éternelle,
né de Marie	et né de Dieu,
d'abord passible	et maintenant impassible,
Jésus-Christ notre Seigneur ⁶⁸ .	

La structure antithétique de la formule permet aisément de représenter l'existence humaine du Christ appartenant au créé d'un côté et sa réalité divine appartenant au monde increé de l'autre. Si le paradoxe des deux natures en une seule et même personne est présenté avec audace, l'unité du Christ (« un seul médecin ») est posée avec un tel équilibre que les propriétés de ces deux natures n'entraînent ni confusion ni division. La confession finale marque la préoccupation constante d'Ignace pour que son enseignement serve à l'édification du corps de Christ : la richesse et la complexité de la foi enseignée est un moyen de précision dogmatique pour aboutir à une confession plus juste et équilibrée au Christ *Kurios*.

Au regard des polémiques ariennes ultérieures, le tandem *genêtos/agennêtos* peut paraître maladroit, voire incohérent. Le concile de Chalcédoine de 451 explique très précisément que « notre Seigneur Jésus-Christ » a été « avant les siècles engendré du Père selon la divinité » (πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα)⁶⁹, les Pères conciliaires soulignant ainsi qu'au sein du Dieu trine, le Fils se distingue du Père en ce qu'il est engendré (du verbe *γεννάω/gennaô*) quant à sa personne mais inengendré (du verbe *γίνομαι/ginomai*) quant à l'être. L'objet du débat porte donc sur la distinction entre la propriété de l'essence divine qui ne peut être engendrée, i.e., *agenêtos* « sans commencement d'être », et la propriété

⁶⁸ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, VII,2. La mise en page s'inspire de Camolot, « Introduction », *op. cit.*, p. 30. Celle-ci est bien souvent reprise par les ouvrages de théologie historique et de théologie systématique. Voir par exemple : Henri Blocher, *La doctrine du Christ*, coll. Didaskalia, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2002², p. 81 ; Grillmeier, *Le Christ dans la tradition ancienne*, *op. cit.*, p. 287 ; John Behr, *The Way to Nicaea*, « Formation of Christian Theology » vol. 1, Crestwood, St Vladimir Seminary Press, 2001, p. 90.

⁶⁹ Le Concile de Chalcédoine reprend mot pour mot la formulation de Constantinople (en 381) mais ajoute l'expression « selon la divinité » pour faire écho à « selon l'humanité » lorsqu'il est question de la nature humaine du Christ, consubstantielle à la nôtre. Le texte de Chalcédoine n'ajoute donc rien ; il affûte et réorganise le texte de 381. Les versions grecques, latines et françaises de ces symboles se trouvent dans Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996 (1991³⁷ pour l'original allemand), pp. 56-58 et 106-108.

des personnes de la Trinité dont seul le Père est agennètos, seul non-engendré d'une autre personne trinitaire⁷⁰.

Pour Ignace, cependant, la question de cette terminologie aussi précise que subtile ne se pose même pas car elle est anachronique. Quand il écrit que le Fils est tout à la fois gennètos et agennètos, il explique tout simplement que Jésus est à la fois fils de Marie, c'est-à-dire engendré de Marie quant à la chair, et fils de Dieu, c'est-à-dire d'essence divine dont le propre est d'être sans commencement, increé. En d'autres termes, le agennètos se rapporte à la nature divine en tant que telle. Il entre alors en résonance avec d'autres qualificatifs voisins : impassible (apathès/ἀπαθής), intemporel (achronos/ἄχρονος), invisible (aoratos/ἀόρατος) et impalpable (apsèlaphètos/ἀψηλάφητος) que l'on trouve dans la lettre écrite à son collègue évêque et ami, Polycarpe de Smyrne :

Sois plus zélé que tu ne l'es ; discerne les temps. Attends celui qui est au-dessus de toute vicissitude, intemporel, invisible, qui pour nous s'est fait visible ; impalpable, impassible, qui pour nous s'est fait passible, qui pour nous a souffert de toutes manières⁷¹.

Ce Christ, dont les attributs sont ceux de l'essence divine, s'est fait *pour nous* « visible », « passible » et « a souffert de toutes les manières ». Christ est ainsi source et principe de la marche du chrétien. Et s'il est vie du chrétien, « notre éternelle vie »⁷², c'est parce qu'il est « charnel et spirituel », « venu en chair, Dieu » et que la réalité de sa mort et de sa résurrection permet d'être uni au Christ par la foi. Jésus, Dieu incarné *pour nous*, devient le principe de notre vie, celui qui nous invite à une imitation zélée⁷³. La réflexion christologique d'Ignace n'est jamais déconnectée d'une pratique de la foi communautaire et d'un encouragement à la fidélité et à la persévérance dans la communion à Christ.

En reconnaissant si clairement les natures humaine et divine dans le Christ, tout en maintenant l'unité de la personne, Ignace ouvre

⁷⁰ De façon tout à fait surprenante, lorsque le père Camelot explicite les termes *agenètos* et *agennètos*, il les intervertit en page 31, note 1. Pour une explication accessible et succincte, voir plutôt Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, *op. cit.*, pp. 287-289 ou John Behr, *The Way to Nicaea*, *op. cit.*, pp. 90-92.

⁷¹ Ignace d'Antioche, *Lettre à Polycarpe*, III,2.

⁷² Ignace d'Antioche, *Lettre aux Magnésiens*, I,2.

⁷³ Le thème de l'imitation du Christ est lié à celui de la communion au Christ, possible par l'incarnation. Le père Camelot résume fort admirablement cette thématique récurrente chez Ignace dans son « Introduction », *op. cit.*, pp. 38-41.

la voie aux formulations nicéennes et chalcédoniennes. Pour Hamman, il ne fait même aucun doute que, « en christologie, les formulations d'Ignace sont d'une netteté étonnante sur les deux natures parfaites du Christ, qui préludent aux définitions de Chalcédoine »⁷⁴. Ce terme de « prélude » rejoint l'idée de « intuition spirituelle » chère à Grillmeier.

2.4. Polycarpe de Smyrne

Après avoir traité des contours de la confession christologique dans la *Didachè*, corpus liturgique principal de la première moitié du II^e siècle, puis dans la littérature clémentine, la plus ancienne de l'âge post-apostolique, et dans les lettres d'Ignace d'Antioche, le représentant le plus vigoureux et certainement le plus éblouissant des Pères apostoliques, les auteurs que nous allons aborder à présent n'apportent pas de contributions théologiques comparables. Chez Polycarpe de Smyrne et Papias de Hiérapolis, l'enseignement théologique est à peine ébauché. Chez le Pseudo-Barnabé, l'usage massif de la méthode allégorique, l'hostilité affichée envers le judaïsme et la multitude des influences extra-bibliques évoquent un scénario apocalyptique pauvre en réflexion théologique⁷⁵. Enfin, l'ouvrage du Pasteur d'Herma, est avant tout « un sermon sur la pénitence, de caractère apocalyptique »⁷⁶ où toutes autres explications, y compris christologiques, « sont noyées dans la parénèse »⁷⁷.

Les écrits de ces différents auteurs n'en représentent pas moins des traces visibles de la confession christologique post-apostolique et un point de comparaison intéressant pour évaluer quels éléments de compréhension les unit et, le cas échéant, les différencie. Aussi allons-nous les aborder tour à tour mais de manière plus succincte que les autres ouvrages des Pères apostoliques traités précédemment.

⁷⁴ Hamman, *Les évêques apostoliques*, op. cit., p. 99.

⁷⁵ Van Eijk (*Résurrection des morts*, op. cit., p. 39) va jusqu'à affirmer que l'auteur final n'a fait qu'incorporer des traditions « sans y ajouter une réflexion personnelle » et que l'on « cherche en vain une seule réflexion théologique, fût-elle de caractère apologétique, sur cet aspect de l'eschatologie chrétienne », aspect pourtant central dans l'épître. Jugement critique similaire chez France Quéré, *Les Pères apostoliques*, op. cit., p. 183.

⁷⁶ Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, op. cit., p. 108.

⁷⁷ Robert Joly, « Introduction », dans *Herma, le Pasteur*, coll. Sources chrétiennes 53^{bis}, Paris, Cerf, 1986², p. 33.

2.4.1. Poycarpe et le foyer du christianisme asiatique

De tous les Pères apostoliques, Polycarpe de Smyrne est probablement celui qui a entretenu les liens les plus étroits avec l'apôtre Jean. Irénée de Lyon qui était né lui aussi à Smyrne nous a transmis un souvenir personnel dans une lettre heureusement conservée par l'historien Eusèbe de Césarée :

Je puis dire l'endroit où s'asseyait le bienheureux Polycarpe pour parler, comment il entrait et sortait, sa façon de vivre, son aspect physique, les entretiens qu'il tenait devant la foule, comment il rapportait ses relations avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, de ses miracles, de ses enseignements ; comment Polycarpe, après avoir reçu tout cela des témoins oculaires de la vie du Verbe, le rapportait conformément aux Écritures⁷⁸.

Le lien de disciple à « maître » qui unissait Polycarpe à Jean ainsi que l'estime que lui portait Ignace d'Antioche ont fortement contribué à l'autorité spirituelle et théologique de l'évêque de Smyrne. On trouve une autre preuve de cette autorité dans les discussions que lui et le « pape » Anicet eurent à Rome vers 154-155⁷⁹. Celles-ci concernaient différentes questions ecclésiastiques du moment et tout particulièrement de la fixation de la date de Pâques. Les deux hommes ne purent se mettre d'accord mais convinrent de respecter les coutumes de leur Église respective. Loin d'être anecdotique, cette histoire illustre l'estime portée à Polycarpe et l'importance des Églises d'Asie Mineure. Avec des représentants aussi renommés et respectés qu'Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, Antioche et l'Asie Mineure étaient des foyers importants du christianisme primitif. Aussi, affirmer avec Bauer que Rome est le fer de lance du triomphe progressif de l'orthodoxie chrétienne⁸⁰, c'est ignorer que le courant jugé « orthodoxe » par la Grande Église fut porté par des figures d'autorité venant autant d'Asie Mineure que de Syrie.

⁷⁸ Irénée de Lyon, *Lettre à Florinus* citée par Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, coll. Sources chrétiennes 31, Paris, Cerf, 1955, V,20,6 (l'ensemble de la citation se trouve en V,20,4-8). La plupart des références à Polycarpe se trouvent aux livres IV et V.

⁷⁹ Sur la rencontre entre Anicet et Polycarpe, voir le récit d'Eusèbe dans son *Histoire Ecclésiastique*, *op. cit.*, IV,14-15 et V,24.

⁸⁰ Bauer, *Orthodoxie et hérésie*, *op. cit.*, pp. 125-169 et 255-265.

2.4.2. Lettre aux Philippiens

Irénée nous apprend qu'il connaissait « des lettres écrites par [Polycarpe] à diverses Églises »⁸¹. De cette correspondance, il ne nous reste plus que la *Lettre aux Philippiens* dont le chapitre XIII pourrait être un écrit primitif antérieur à la missive et qui aurait été inséré plus tard dans l'unique écrit survivant⁸². Quoique l'on décide de l'agencement et de la datation de la lettre, l'authenticité des 14 chapitres ne fait guère de doute auprès des spécialistes.

De style pâle et de ton modeste, la lettre n'a pas la vivacité ni l'audace intellectuelle des écrits ignaciens. Polycarpe semble imiter assez étroitement l'*Épître aux Corinthiens* de Clément. Comme le relève Hamman, « les idées énoncées ne sont pas neuves ni originales. Mais en revanche, le texte nous permet de mieux pénétrer dans la vie quotidienne d'une communauté chrétienne au milieu du deuxième siècle »⁸³. De fait, le but de l'épître est avant tout pastoral et le contenu empreint d'exhortations. Au chapitre II, Polycarpe enjoint ses lecteurs à rester fidèles à la loi de l'Évangile puis, au chapitre III, aux enseignements de l'apôtre Paul. Les chapitres suivants sont essentiellement de recommandations à vivre selon les exigences de l'Évangile. L'enseignement christologique est à trouver en filigrane dans quelques passages-clés de la lettre. Dès les premiers chapitres de la lettre, Polycarpe formule sa foi en « celui qui a ressuscité notre Seigneur Jésus-Christ d'entre les morts, et lui a donné la gloire et un trône à sa droite »⁸⁴ avant d'ajouter à l'antépénultième chapitre qu'à Dieu est associé le Christ, « grand prêtre éternel et fils de Dieu ». Les formulations christologiques sont fidèles à celles utilisées par les apôtres Paul et Pierre et par l'*Épître aux Hébreux*. Dans l'intense ferveur de son attachement à Christ, Polycarpe nourrit sa réflexion des versets du Nouveau Testament qu'il utilise *verbatim* pour souligner la filiation divine du Christ.

Le passage le plus clair se trouve au début du chapitre VII où Polycarpe souligne avec force l'humanité du Christ et la réalité de sa résurrection corporelle :

Quiconque en effet ne confesse pas que Jésus est venu dans la chair est un antéchrist⁸⁵, et celui qui ne confesse pas le témoi-

⁸¹ Cité par Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, *op. cit.*, III,36,12.

⁸² Un excellent résumé de cette question textuelle se trouve chez : Camelot, « Introduction », *op. cit.*, pp. 192-195.

⁸³ Hamman, *op. cit.*, p. 164.

⁸⁴ Polycarpe de Smyrne, *Lettre aux Philippiens*, II,2. Ce passage reprend une parole de l'apôtre Pierre en 1 P 1,8.

⁸⁵ Référence à 1 Jn 4,2-3.

gnage de la croix est du diable, et celui qui détourne les dits du Seigneur selon ses propres désirs, et qui nie la résurrection et le jugement, est le premier-né de Satan⁸⁶.

Face aux docètes qui sévissent en Asie, Polycarpe affirme que Jésus-Christ est vraiment venu dans la chair et qu'il a réellement connu la mort⁸⁷. Sans cette réalité physique de la mort et de la résurrection du Christ, l'ancrage de l'espérance chrétienne serait comme désarrimé et l'exaltation du Christ dans la gloire perdrait toute force eschatologique, qu'il s'agisse du jugement divin ou du retour du Christ. Pour Polycarpe, en effet, l'idée de résurrection et de jugement (et de récompense) sont liées l'une à l'autre⁸⁸. C'est en restant fidèle à la loi de l'Évangile et aux enseignements de l'apôtre Paul que le juste peut participer au siècle à venir et à la résurrection qui en est le début. Polycarpe pose ainsi les fondements de l'espérance liée au martyr : si le juste a part à la coupe que le Christ lui-même a bue, il participera également à sa résurrection. Cette idée de l'imitation du Christ par le martyr sera plus spécifiquement développée dans le récit du martyre de Polycarpe.

2.4.3. Le martyre de Polycarpe

Le récit du martyre de Polycarpe fut certainement rédigé par des témoins oculaires peu de temps après les événements⁸⁹. Il nous est parvenu sous forme de lettre, envoyée par la communauté de Smyrne

⁸⁶ Polycarpe de Smyrne, *Lettre aux Philippiens*, VII,1.

⁸⁷ Sur l'opposition entre Polycarpe et le docétisme, voir le résumé du père Camelot dans son « Introduction », *op. cit.*, pp. 26-27. Plus récemment, Paul Hertog précise à ce propos : « Les vues attaquées par Polycarpe correspondent [match up] 'parfaitement bien' aux vues hérétiques que l'on trouvait déjà bien avant Marcion [...]. Divers docètes, antinomistes et négateurs de la résurrection physique étaient fort répandus en Grèce, en Macédoine et en Asie Mineure » (*Polycarp and the New Testament: The Occasion, Rhetoric, Theme, and Unity of the Epistle to the Philippians and its Allusions to New Testament Literature*, WUNT 134, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, p. 105).

⁸⁸ En plus du passage de VII,1, voir également II,1-2 et 5,2. Dans ce dernier passage, Polycarpe précise, en faisant écho à 2 Tm 2,12 : « Si nous lui sommes agréables en ce temps présent, il nous donnera en échange le temps à venir, puisqu'il nous a promis de nous ressusciter d'entre les morts, et que, si notre conduite est digne de lui, nous régnerons aussi avec lui, si du moins nous avons la foi ».

⁸⁹ Irénée lui-même rapporte que Polycarpe « devenu vieux, rendit par le martyre un témoignage glorieux et très exaltant » (*Contre les hérésies*, coll. Sources chrétiennes 210, Paris, Cerf, 1974, III,3,4). Pour un survol des questions historiques et littéraires liées au récit, voir les notes introductives du père Camelot à sa traduction du *Martyre de Polycarpe*, *op. cit.*, pp. 225-229 et 239-240.

à celle de Philomélion, ville de Phrygie, non loin d'Antioche de Pisidie. L'Église de Philomélion, en effet, avait désiré avoir un récit détaillé des faits, tant l'exemple du pasteur de Smyrne avait suscité l'admiration de ses coreligionnaires d'Asie mineure et de Phrygie. Le texte est caractérisé par une mystique proche de celle d'Ignace pour qui le martyr est un moyen de s'identifier au Christ.

En se présentant comme un témoignage précis et documenté du martyr de Polycarpe, le texte ouvre un genre nouveau : la littérature martyriologique, composée d'*Actes* et de *Passions*, voués à glorifier les croyants qui ont imité le plus littéralement la passion et l'exemple du Christ.

Avant d'être condamné au supplice, Polycarpe confesse sa foi devant les autorités qui le jugent et élève sur le bûcher une prière tissée de réminiscences bibliques et de formules qui font penser un *Credo*. Les paroles introductives et conclusives de la prière sont particulièrement intéressantes pour notre sujet :

Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton enfant bien-aimé et béni, Jésus-Christ, par qui nous avons reçu la connaissance de ton nom [...], je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure [...]. Je te loue, je te bénis, je te glorifie, par le grand-prêtre éternel et céleste Jésus-Christ, ton enfant bien-aimé, par qui soit la gloire à toi avec lui et l'Esprit-Saint maintenant et dans les siècles à venir. Amen⁹⁰.

Il est intéressant de relever que cette confession est profondément trinitaire. La doxologie finale fait du Père, du Fils et de l'Esprit des sujets d'adoration dignes d'une gloire même céleste. Adorer dans un même élan spirituel Père, Fils et Saint-Esprit suppose la transcendence des trois personnes et suggère au moins l'égalité de rang. Le vocabulaire employé par les auteurs du récit est de ce point de vue emblématique. Jésus est le « serviteur bien-aimé et béni » de Dieu. Comme nous avons déjà pu le préciser dans les passages traitant de la *Didachè* et de Clément, le « serviteur » fait référence aux textes d'Ésaïe et de leur reprise dans le Nouveau Testament. Sa signification est messianique. Il est le serviteur/messie rédempteur, celui qui permet d'expier les péchés des « nombreux »⁹¹ et de justifier les coupables.

Le terme de « serviteur » est suivi de deux épithètes explicatives « bien-aimé et béni » (ἀγαπητός καὶ εὐλογητός). Le père Came-

⁹⁰ *Martyre de Polycarpe, op. cit., XIV,2.*

⁹¹ Cf. És 53,11.

lot précise que le second terme « ne se rencontre dans la littérature chrétienne primitive, en dehors de notre texte, que comme une épithète adressée à Dieu »⁹². Quant au premier, il explique qu'il « est traditionnellement synonyme de 'fils unique' »⁹³, en référence aux circonstances solennelles du baptême de Jésus au Jourdain (Mt 3,17 et parallèles) et de la transfiguration (Mt 17,15 et parallèles) mais aussi au prologue de Jean où le Fils incarné est décrit comme μονογενής (monogénès), c'est-à-dire « fils unique » ou « unique engendré ». Le terme johannique apparaît d'ailleurs *verbatim* en 20,3 lorsque l'auteur du *Martyre de Polycarpe* précise le sens de παῖς/païs. Ces différents passages concordent à souligner la divinité du Fils, inséparable de celle du Père et de l'Esprit. Jules Lebreton résume remarquablement l'esprit trinitaire du texte : « Jésus-Christ est inséparable du Père : c'est son enfant bien-aimé et béni ; c'est le révélateur qui l'a fait connaître ; c'est le grand-prêtre éternel et céleste par qui on glorifie le Père. L'Esprit-Saint est le principe de l'incorruptibilité de l'âme et du corps ; c'est l'Esprit vivifiant, ainsi que, plus tard on aimera à le nommer »⁹⁴.

En somme, le martyr est uni au Fils (υἰός/huios) et au Serviteur (παῖς/païs) qu'Ésaïe avait prophétisé et dont il est dit que, par le chemin de la passion et l'assistance de l'Esprit incorruptible, il serait exalté et élevé, à la suite du Christ mort, ressuscité et exalté.

2.5. Papis de Hiérapolis

Irénée nous apprend que l'œuvre de Papias comprenait cinq livres et s'intitulait *Commentaires des Paroles du Seigneur*⁹⁵. Des fragments de ce texte ne nous sont parvenus uniquement par Eusèbe et Irénée⁹⁶. Les passages les plus importants sont cités par Eusèbe dans son *Histoire Ecclésiastique*⁹⁷ ; ceux qu'Irénée reprend sont sans grande importance. Si Papias nous a légué des fragments utiles à la reconstruction du processus de rédaction des écrits néo-testamentaires et à l'attestation de la diffusion des évangiles canoniques, sa

⁹² « Introduction », *op. cit.*, p. 237.

⁹³ *Ibid.*, p. 237.

⁹⁴ Jules Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. 2, Paris, Beauchesne, 1928, p. 200.

⁹⁵ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, *op. cit.*, V,38,4.

⁹⁶ Pour une vision d'ensemble de ces passages, voir spécialement : Papias d'Hiérapolis, in *Les écrits des Pères apostoliques*, *op. cit.*, pp. 291-295.

⁹⁷ Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, *op. cit.*, III,39.

réflexion théologique nous est surtout transmise par Eusèbe qui dit de l'évêque de Hiérapolis qu'il « est un homme d'intelligence très médiocre, comme le montrent ses livres »⁹⁸. Ce jugement sévère est dû sans doute au fait que Papias était un millénariste déterminé et qu'il a transmis sans discernement et sans étayement nombre de récits fabuleux.

C'est d'ailleurs par le biais du millénarisme que Papias parle de la résurrection du Christ et de celle des croyants⁹⁹. Le millenium est compris comme une période de mille ans après la résurrection d'entre les morts pendant laquelle le royaume du Christ aura lieu corporellement et donc de manière tout à fait matérielle. Cette question millénariste concerne davantage l'eschatologie que la christologie mais elle a ceci d'intéressant qu'elle souligne l'importance de la résurrection corporelle du Christ et de son retour en chair pour établir son règne de mille ans. Quant à savoir si le jugement des nations aura lieu avant le millenium ou après, il paraît difficile de savoir précisément ce qu'il en est tant les fragments sont petits et interprétés au prisme d'Eusèbe. A fortiori, toute reconstruction de la pensée trinitaire de Papias semble impossible.

2.6. *Le pseudo-Barnabé*

L'*Épître de Barnabé* date de la première moitié du II^e siècle et était considérée par Clément d'Alexandrie et Origène comme un écrit de Barnabé ou Barnabas lui-même, mais Eusèbe et Jérôme la rangeaient parmi les apocryphes. Il est en tout cas clair aujourd'hui que le compagnon de Paul n'en est pas l'auteur et que cette attribution est pseudépigraphe.

Plus qu'une épître, il s'agit d'un traité théologique au contenu d'ordre fort général¹⁰⁰. L'œuvre se propose d'enseigner « la connaissance parfaite » (γνῶσις/gnôsis) que l'auteur a reçue¹⁰¹. Elle se divise en deux grandes parties, l'une avant tout d'ordre doctrinal (chapi-

⁹⁸ *Ibid.*, III,39,3.

⁹⁹ Pour une synthèse de la question millénariste chez Papias, voir : Van Eijk, *La résurrection des morts*, op. cit., pp. 139-146.

¹⁰⁰ Pour une synthèse des enjeux littéraires et théologiques de l'*Épître de Barnabé*, voir surtout l'« Introduction » de Pierre Prigent dans *Épître de Barnabé*, coll. Sources chrétiennes 172, Paris, Cerf, 1971, pp. 9-43 ; Fédou, *La voie du Christ*, op. cit., pp. 65-72 ; Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, op. cit., pp. 99-106 ; James Carleton Paget, « Barnabas and the Outsiders: Jews and Their World in the Epistle of Barnabas », in *Early Christian Communities between Ideal and Reality*, op. cit., pp. 177-202.

¹⁰¹ *Épître de Barnabé*, op. cit., I,5.

tres I–XVII) et l’autre principalement d’ordre éthique (chapitres XVIII–XXI). La première partie s’attache à démontrer ce que représente la révélation de l’Ancien Testament. Très critique à l’égard d’une interprétation littérale de la Loi, il recommande une interprétation allégorique des doctrines et des commandements de l’Ancien Testament. Son aversion pour le sens littéral va jusqu’à lui faire affirmer que le culte juif ressemblait à l’idolâtrie païenne¹⁰². La seconde partie du livre décrit les deux voies du bien et du mal, ou plus précisément de la lumière et des ténèbres, en puisant à la même source que la *Didachè*.

L’accent mis sur l’interprétation allégorique de l’Ancien Testament ne doit pas faire oublier la lecture littérale de l’Incarnation et de la Passion. *Le Pseudo-Barnabé* parvient même à les combiner pour montrer comment le Fils de Dieu souffrant et mis à mort était préfiguré dans l’Ancienne Alliance : « [...] c’est lui qui a voulu souffrir de cette manière. Il fallait en effet, qu’il souffrît sur le bois, car le prophète dit à son sujet : ‘Épargne à mon âme le glaive et cloue mes chairs, car une assemblée de méchants s’est dressée contre moi’. Et il dit encore : ‘Voici, j’ai tendu mon dos aux verges et mes joues aux soufflets’ »¹⁰³. Point de docétisme ou de modalisme chez lui mais une lecture éminemment christocentrique de la révélation où l’incarnation et la passion permettent l’adoption filiale de ceux qui, par le baptême, sont recréés pour que soit vraiment imprimée dans leur âme l’image et la ressemblance divines¹⁰⁴. En d’autres termes, l’union mystique au Christ est possible par le sacrifice expiatoire du Fils incarné. Dans la veine de la plupart des textes des Pères apostoliques, de nombreux titres sont attribués à Jésus : il est le Christ, fils de Dieu, Seigneur, celui qui opère la nouvelle création et l’achèvera après avoir prononcé le jugement final¹⁰⁵.

Toutefois, le trait le plus original de la compréhension christologique de Barnabé tient probablement à son développement sur la pré-existence du Christ. Barnabé proclame que le Christ était avec Dieu le Père lors de la création du monde. Les mots « faisons l’homme à notre image et notre ressemblance » étaient adressés par le Père à son divin Fils¹⁰⁶. Or si le Fils est co-créateur du monde avec le Père, il

¹⁰² *Ibid.*, XVI,2.

¹⁰³ *Ibid.*, V,12b-14a.

¹⁰⁴ *Ibid.*, VI,10-14a.

¹⁰⁵ Les multiples références de ces expressions sont mentionnées par Prigent dans son « Introduction », *op. cit.*, p. 42.

¹⁰⁶ *Épître de Barnabé*, *op. cit.*, V,5.

est ainsi pré-existant. Malheureusement, le *Pseudo-Barnabé* ne poussera pas plus avant la notion de pré-existence. Son herméneutique méfiante face au sens littéral de l'Ancien Testament l'empêchait de développer cette belle intuition et d'en mesurer les conséquences tant christologiques que trinitaires. Sa réflexion théologique reste avant tout liée à l'unicité de la révélation et à l'importance de percevoir le sens spirituel dans les commandements vétéro-testamentaires. Il n'est donc pas en mesure de développer une christologie qui intègre la question ontologique intra-trinitaire. L'accent porte avant tout sur l'interprétation de la Genèse et non sur les conséquences doctrinales de la pré-existence du Christ, telle la génération éternelle. Pour cela, il faudra attendre Origène mais l'affirmation de la pré-existence du Fils n'en est pas moins déjà clairement établie.

Quant à l'incarnation, il utilise la parabole du soleil, si populaire dans la théologie alexandrine, pour expliquer en termes simples l'incarnation : « S'il n'était pas venu dans la chair, comment les hommes auraient-ils pu être sauvés en le regardant, alors qu'ils ne peuvent lever les yeux pour regarder en face les rayons du soleil, qui pourtant un jour n'existera plus et n'est que l'œuvre de ses mains »¹⁰⁷. Cette image du soleil est un lieu commun pour exprimer l'impossibilité humaine de contempler Dieu. Sachant que les gnostiques utilisent un raisonnement similaire, quoique dépouillé de sa parabole solaire, pour affirmer que l'incarnation est une concession à la faiblesse humaine et donc un simple mode d'expression, il est probable que notre auteur ait une intention polémique anti-docète. Il souligne que le salut ne peut être obtenu qu'en regardant Dieu pleinement et réellement incarné en Jésus-Christ. On retrouve ici une théologie qui permet de se démarquer autant de l'ébionisme que de la gnose docète.

Si l'*Épître de Barnabé* s'éloigne des grands docteurs de l'âge post-apostolique notamment sur la question du sens et de l'interprétation de l'Ancien Testament, elle n'en reprend pas moins les grandes thèses anti-docètes qui soulignent que le Fils de Dieu est réellement venu dans la chair, qu'il a réellement souffert et qu'il est réellement mort à la croix. En outre, il était avec Dieu le Père lors de la création du monde ; il est donc pré-existant à l'œuvre même de création. Or cette pensée christologique proto-orthodoxe s'est développée hors des murs de Rome. Après une analyse des possibles sources et arrière-plans de l'*Épître*, Prigent conclut que « la patrie que nous assignons à notre auteur » est « située en Syrie »¹⁰⁸. De façon similaire, Tugwell

¹⁰⁷ *Ibid.*, V,10.

¹⁰⁸ Pierre Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif : L'épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, coll. Études bibliques, Paris, Gabalda, 1961, p. 219.

estime que « l'arrière-plan intellectuel (*intellectual background*) » de Barnabé se trouve en Syrie-Palestine¹⁰⁹. D'autres précisent : « Plutôt que de parler d'indications d'origine, nous devrions parler d'affinités avec les régions suivantes : Syrie-Palestine, Égypte (Alexandrie) et l'Asie Mineure »¹¹⁰. Ces différentes « affinités » illustrent à quel point la réflexion théologique intuitivement proche de l'orthodoxie, tout au moins sur la question des deux natures du Fils, n'est pas l'apanage des cercles romains.

2.7. *Le Pasteur d'Herma*s

Le *Pasteur d'Herma*s appartient à la littérature apocalyptique apocryphe¹¹¹. Si l'ouvrage est l'objet aujourd'hui de nombreuses suspicions, non sans raison, quant à son orthodoxie, il connut une fortune bien plus estimable aux premiers siècles de l'Église. Ce texte ancien, romain lui-même, date sans doute du milieu du II^e siècle et connaissait une notoriété certaine auprès de Pères grecs aussi respectés qu'Irénée, Clément d'Alexandrie ou encore Origène. En Occident cependant, Jérôme constate que le « *Pasteur* est à peu près inconnu des Latins »¹¹². Aujourd'hui, de nombreux spécialistes hésitent à qualifier de « Père apostolique » le *Pasteur d'Herma*s tant il est difficile de prouver un lien quelconque qui l'unirait aux Douze¹¹³. J'ai

¹⁰⁹ Simon Tugwell, *The Apostolic Fathers*, coll. Outstanding Christian Thinkers Series, Londres, Geoffrey Chapman, 1989, p. 23.

¹¹⁰ Reidar Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant: The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century*, WUNT 82, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, p. 41.

¹¹¹ Pour une synthèse des enjeux liés aux arrière-plans religieux, sociaux, géographiques et littéraires du *Pasteur*, voir l'introduction de Robert Joly à *Herma*s, le *pasteur*, op. cit., pp. 12-68. Aussi : Fédou, *La voie du Christ*, op. cit., pp. 75-82 ; Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, pp. 99-122 ; Henne, *Christologie*, op. cit., pp. 147-307 ; Harry O. Maier, « From Material Place to Imagined Space: Emergent Christian Community as Thirdplace in the Shepherd of Hermas », in *Early Christian Communities between Ideal and Reality*, op. cit., pp. 143-160 ; Mark Grundeken, *Community Building in the Shepherd of Herma*s: A Critical Study of Some Key Aspects, Supplements to Vigiliae Christianae: Texts and Studies of Early Christian Life and Language 131, Leiden, Brill, 2015, pp. 1-52.

¹¹² Cité par Lebreton, *Trinité*, op. cit., p. 347.

¹¹³ Comme mentionné plus haut, Fédou et Hamman s'en tiennent aux auteurs dont le lien avec les apôtres est avéré et seuls Clément de Rome, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne passent le test. Quoique plus souple dans son appréciation du terme « apostolique », France Quéré n'a pas retenu le *Pasteur* dans son édition des « Pères apostoliques ». Quant à Altaner (*Précis de patrologie*, op. cit.), il n'inclut ni le *Pseudo-Barnabé* ni le *Pasteur d'Herma*s dans sa liste des Pères apostoliques.

choisi néanmoins d'en faire un bref survol, d'une part à cause de son inclusion classiquement établie dans le corpus des Pères apostoliques, d'autre part à cause du caractère singulier de sa christologie. Ce dernier point est particulièrement intéressant pour évaluer la pluralité existante des compréhensions du Christ au milieu du II^e siècle mais également pour jauger l'idée que Rome aurait été le fer de lance du développement de l'orthodoxie trinitaire.

Alors que Barnabé utilisait le style de l'épître pour transmettre un contenu doctrinal, le *Pasteur d'Herma*s s'inscrit dans le genre apocalyptique. Il traite divers sujets aussi bien *doctrinaux*, comme la nature et la fonction de l'Église, la christologie, le baptême et la pénitence, que *moraux*, comme le jeûne, le célibat, l'adultère, le remariage, l'innocence, la révérence, l'amour, etc. C'est cette multiplicité de thématiques qui a rendu l'écrit très populaire en son temps et qui nous offre aujourd'hui un témoignage de première importance sur la vie d'une communauté chrétienne du II^e siècle. La façon dont ces sujets sont traités manque toutefois de cohérence et de hauteur. Ils sont pratiquement tous abordés sous l'angle de la doctrine de la pénitence. De fait, « si nous pouvons tirer de son œuvre des renseignements d'autre sorte, c'est en fonction de la pénitence qu'il les livre, tout le reste est secondaire à ses yeux »¹¹⁴. Ni doctrinal, ni réellement moral, l'ouvrage peut se résumer à une volonté d'annoncer à la communauté chrétienne de Rome que tous les péchés, quels qu'ils soient, peuvent être remis une dernière fois à la fin des temps. *Herma*s souligne ainsi que la pénitence post-baptismale est possible et qu'aucun péché n'est irrémissible pour autant que le pécheur fasse preuve de repentir et s'engage sur un chemin de discipline ecclésiastique¹¹⁵. Une telle concentration thématique sur la pénitence rend difficile la compréhension de la pensée christologique du *Pasteur* mais cela ne signifie pas qu'il faille refuser à analyser ces textes pour en tirer quelque lumière. La concentration pénitentielle dans la pensée du *Pasteur* éclaire la christologie de l'œuvre :

Écoute, dit-il. Le Fils de Dieu n'apparaît pas sous la forme d'un esclave, mais avec grande puissance et souveraineté. – Comment Seigneur, dis-je, je ne comprends pas. – Puisque, dit-il, Dieu a planté le vignoble, c'est-à-dire qu'il a créé son peuple et l'a confié à son Fils. Et son Fils a chargé les anges de les surveiller

¹¹⁴ Robert Joly, « Introduction », *op. cit.*, p. 22.

¹¹⁵ Joly relève toutefois une incohérence chez *Herma*s quant à l'apostasie. Si le *Pasteur* affirme à plusieurs reprises que même l'apostat peut faire pénitence, il semble parfois aussi leur refuser le bénéfice du jubilé pénitentiel (« Introduction », *op. cit.*, pp. 27-28).

tous individuellement. Et lui-même a purifié leurs péchés au prix d'un grand labeur et en supportant de grandes peines, car personne ne peut bêcher une vigne sans peine et sans fatigue. Lui donc, après avoir purifié les péchés de son peuple, il lui a montré les sentiers de la vie en leur donnant la loi qu'il avait reçue de son Père. Tu vois, dit-il, qu'il est le Seigneur de son peuple, puisqu'il a reçu plein pouvoir de son Père¹¹⁶.

La pénitence post-baptismale renvoie donc à l'œuvre du Fils qui « a purifié les péchés de son peuple ». L'œuvre du Fils de Dieu n'est pas séparée de la pénitence. C'est par la pénitence que cette œuvre porte du fruit en ceux-là même qui, après avoir été baptisés, sont redevenus pécheurs.

Mais qui est ce « Fils de Dieu » ? Dans la mesure où le *Pasteur* n'utilise jamais les termes « Logos » et « Jésus-Christ », la question de l'identité du Fils se pose. La réponse nous vient de l'ange de la pénitence qui dit à Hermas : « Je veux te montrer tout ce que t'a montré l'Esprit-Saint, qui t'a parlé sous la forme de l'Église. Car cet Esprit est le Fils de Dieu »¹¹⁷. La structure trinitaire de la théologie des précédents Pères apostoliques semble ainsi céder la place à une théologie binitaire : nous sommes en présence de Dieu et du Saint-Esprit dont les relations sont représentées comme celles du Père et du Fils.

Un passage de la cinquième similitude explicite la nature de ces liens : « L'Esprit Saint pré-existant, qui a créé toutes choses, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il avait choisie. Cette chair donc, dans laquelle l'Esprit Saint prit demeure, sert fort bien l'Esprit, en marchant dans la voie de la sainteté et de la pureté, sans souiller l'Esprit en aucune façon »¹¹⁸. Plus loin, le *Pasteur* précise que le Fils apparaît sous la parure suivante : « [Dieu] prit donc comme conseiller le fils et les anges glorieux pour que cette chair qui avait servi l'Esprit Saint sans reproche, obtînt un lieu de repos et ne parût pas perdre le salaire de ses services »¹¹⁹. D'après ce passage, Dieu est le Père, première personne divine, le Saint-Esprit est le Fils de Dieu, seconde personne divine et Jésus n'est, en quelque sorte, que le Sauveur élevé à leur niveau en récompense de ses mérites. En d'autres termes, le *Pasteur d'Hermas* fait du Sauveur Jésus, en sa nature

¹¹⁶ Hermas, *le Pasteur*, op. cit., Similitude V,59,1-3.

¹¹⁷ *Ibid.*, Similitude IX,1,1.

¹¹⁸ *Ibid.*, Similitude V,6,5.

¹¹⁹ *Ibid.*, Similitude V,6,7.

humaine, le Fils adoptif de Dieu. La tendance adoptianiste de l'auteur éclate en plein jour.

Nous sommes loin des esquisses trinitaires déjà raffinées de Clément de Rome ou d'Ignace d'Antioche. Il paraît dès lors étonnant que les conceptions christologiques du *Pasteur* n'aient pas soulevé davantage d'objections aux siècles suivants. La raison en est pourtant fort simple, comme l'observe justement le traducteur du *Pasteur d'Herma*s Robert Joly : « C'est le moraliste qui a toujours retenu l'attention, et à bon droit. Herma est et se veut moraliste, il ne s'affirme pas théologien. Les quelques explications christologiques qu'il a cru devoir donner sont noyées dans la parénèse ». Bien plus que la portée théologique de tel ou tel passage, c'est la portée morale de l'ouvrage, et plus précisément pénitentielle, qui fut retenue.

La réception du *Pasteur d'Herma*s montre à quel point une trop forte uniformisation de la christologie à l'époque des Pères apostoliques ne rendrait pas justice à la complexité historique. Faut-il pour autant en conclure que « l'hérésie a été la manifestation première du christianisme »¹²⁰. Le bref survol que nous avons entrepris des textes du *Pasteur* nous permet de répondre par la négative et ce pour au moins deux raisons : (a) les incohérences dogmatiques du *Pasteur* correspondent à un homme davantage préoccupé de morale que de doctrine et qui, dès lors, ne parvient pas à éviter les incohérences d'une réflexion fort peu aboutie, (b) l'adoptianisme du *Pasteur* n'est pas intentionnellement « hérétique » mais le produit d'une confusion quant à la structuration intellectuelle de traditions hétérogènes. Si l'on replace l'ensemble des paroles du *Pasteur* dans une perspective pénitentielle, « nous avons ici le reflet de la christologie et de l'économie du salut trinitaire qui sont celles de la foi de la Grande Église »¹²¹. Les formules sont maladroites et l'incohérence des pensées subsiste mais ce mélange de théologie populaire brouillonne et d'enseignement sur la pénitence n'efface pas un développement spirituel s'efforçant tant bien que mal de refléter l'économie du salut trinitaire.

Pour conclure

En conclusion, il nous faut revenir sur les questions méthodologiques qui nous avaient occupé en début d'article. Nous nous étions demandés si l'on pouvait identifier un substrat ou une intuition commune à l'ensemble des Pères apostoliques qui jetterait les bases de

¹²⁰ André Benoit, « Orthodoxie et hérésie », *art. cit.*, pp. 512-513.

¹²¹ Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, *op. cit.*, p. 235.

l'orthodoxie chrétienne, plus spécifiquement en matière de christologie. Comme question corollaire, nous désirions savoir à quel point la thèse de Bauer sur l'origine romaine de la proto-orthodoxie pouvait se vérifier ou non dans les textes. Sur ce dernier point, notre survol a permis d'établir que l'origine romaine d'un ouvrage ne garantissait pas la plus précise des orthodoxies. Les différences entre Clément et le *Pasteur d'Herma*s sont trop importantes pour parler d'uniformité théologique. À l'inverse, la réflexion vive et mûrie d'Ignace d'Antioche et les esquisses de la doctrine christologique telles que développées par Polycarpe ou le *Pseudo-Barnabé* attestent d'intuitions théologiques communes quant à l'identité de Jésus de Nazareth. Rome n'est donc pas une exception dans un univers marqué par la gnose chrétienne. Avec l'Asie mineure, la Phrygie et la Syrie, la plupart des centres chrétiens de l'Antiquité partageaient une foi commune quant à l'humanité et la divinité du Christ par-delà des imprécisions de langage et même des contradictions internes.

Nonobstant la reconstruction difficile d'une homogénéité christologique due à des sensibilités théologiques et ecclésiologiques distinctes, il n'est pas exagéré d'affirmer qu'il existe bel et bien un substrat commun qui formera le socle de la future orthodoxie nicéenne. Comme le résume fort bien John Behr : « Les réflexions et controverses théologiques des siècles précédents fournissent l'arrière-plan du symbole de Nicée et, sans l'étude de cette période dans le contexte qui lui est propre [*on its own terms*], Nicée même ne pourrait être compris adéquatement »¹²². En somme, c'est à l'aune de la confession christologique des Pères apostoliques en la divinité et l'humanité de l'Unique Seigneur que nous pouvons comprendre l'évolution ultérieure de la doctrine ecclésiale sur le Christ. ■

¹²² John Behr, *The Way to Nicaea*, *op. cit.*, p. 6.

Y a-t-il une lecture évangélique des Pères apostoliques¹ ?

par **George KALANTZIS**,
Professeur de théologie et directeur du « Centre pour l'étude du christianisme ancien » au Wheaton College, Wheaton

Un évangélique avec une foi anhistorique est un chrétien superficiel. – Bernard Ramm

En me préparant pour les discussions que nous avons ensemble ces jours-ci, j'ai réfléchi au sens de la question : « Y a-t-il une lecture évangélique (idiomatique) des Pères apostoliques ? » La réponse la plus simple serait de dire un NON haut et fort.

Dans son livre, *The Spirit of Early Christian Thought* [« L'Esprit dans la pensée chrétienne des premiers siècles »], Robert Louis Wilken nous rappelle que « le christianisme ne se résume pas à un ensemble de pratiques dévotionnelles ou de prescriptions morales : c'est aussi une manière de penser à propos de Dieu, des êtres humains, du monde et de l'histoire »². Wilken fait remarquer que le christianisme a été de tout temps inéluctablement ritualiste, moralement intransigeant et résolument intellectuel.

Nous sommes tous parfaitement conscients du fait que les traditions orthodoxe, catholique et protestante boivent toutes à la même source, celle d'une tradition commune ancrée dans l'Église primi-

¹ Le matériel présenté dans cet essai est tiré de mon chapitre « The Radicalness of the Evangelical Faith » in George Kalantzis et Andrew Tooley, *Evangelicals and the Early Church: Recovery • Reform • Renewal* (Eugene, OR : Cascade Books, 2012), pp. 242-251.

² Robert Louis Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought* (New Haven : Yale University press, 2003), p. xiii.

tive. Chaque génération de chrétiens qui a réexaminé la pertinence de sa pratique et de son témoignage et qui a réfléchi sérieusement à ce que les chrétiens confessent et enseignent a reconnu que les Pères de l'Église sont un héritage précieux, source d'instruction et d'inspiration. Après le Nouveau Testament, il ne se trouve pas de corpus littéraire dont l'ensemble des chrétiens se soit davantage réclamé.

Dans sa remarquable diversité, la collection d'écrits que nous appelons les Pères apostoliques se réfère aux précurseurs d'une période pendant laquelle croyances et pratiques représentaient des options qui étaient soit acceptées soit rejetées. Même avec les Pères apostoliques, nous voyons comment enseignants et penseurs chrétiens ont rencontré des difficultés pour élaborer le langage qui devait permettre d'exprimer de façon claire et précise la foi chrétienne. De surcroît, alors que la séparation d'avec le judaïsme et l'hellénisme a conduit à un mode de vie chrétienne idiosyncratique, on précisera les structures culturelles et la structure collective qui vont définir les normes morales de la communauté de foi.

Il n'y a pas si longtemps que, dans mon contexte nord-américain, les seules personnes à étudier les Pères de l'Église étaient catholiques romains et orthodoxes, occasionnellement épiscopaliens ou luthériens.

Explorer les défis qui se posent aux évangéliques confessionnels en termes d'histoire, de tradition et d'enracinement a été au cœur de mes recherches académiques ces vingt dernières années. Dans mon travail je me suis posé la question : « Pourquoi est-ce que le mouvement évangélique – tout particulièrement dans sa diversité nord-américaine – a-t-il été si souvent décrit comme un particularisme anhistorique, et pourquoi les différentes tentatives de ces quelque trente dernières années cherchant à articuler le caractère essentiellement historique de la foi sont-elles l'objet d'une suspicion récurrente ? » Ma quête académique m'a amené à croire fermement que l'histoire et la tradition de l'Église n'appartiennent à aucune communauté chrétienne en particulier, mais qu'elles sont un patrimoine collectif qui a été, qui est et qui doit continuer à faire partie intégrante de toutes les communautés chrétiennes. Que cela soit par affinité ecclésiale ou du fait de ma formation académique, ou encore au travers de mes relations collégiales, c'est exactement cette conception-là du monde évangélique que j'ai pu trouver à Wheaton College : enracinés dans l'histoire et les Écritures, ni moi, ni mes amis et collègues ne nous percevons comme étant en dehors de la longue histoire des chrétiens – des origines à nos jours – qui ont cherché à être des témoins fidèles de la grâce salvatrice de Dieu en Christ. Que nous soyons protestants,

catholiques ou orthodoxes, nous buvons tous à la même source, une tradition chrétienne que nous partageons et qui émane des Pères apostoliques.

C'est pour cette raison que je suis tellement heureux de me joindre à votre discussion durant cette rencontre de l'AFETE. Les réponses examinées, la discussion engagée et les conclusions auxquelles nous allons aboutir ne sont pas simplement le fruit d'une curiosité académique. Au final, c'est un appel *ad fontes*.

Le langage du protestantisme évangélique anhistorique

Il serait insensé d'ignorer le fait que le contexte fondamentaliste et para-ecclésial du protestantisme évangélique a coloré l'expérience des évangéliques durant près de trois générations – dans le cadre nord-américain comme européen – ce qui a amené le christianisme évangélique à systématiquement négliger l'Église primitive et la tradition de l'Église.

Aussi idiomatiques que ces organisations et expériences puissent être, elles continuent cependant d'être perçues (du moins dans la croyance populaire) comme représentatives de l'ethos évangélique du vingtième siècle. Par conséquence et afin d'échapper à ses antécédents fondamentalistes et para-ecclésiaux, on a durant la seconde moitié du vingtième siècle souvent parlé de Protestantisme évangélique « anhistorique », cherchant à l'adopter comme étant de toute évidence digne de foi et sans que ne se pose la question des preuves à fournir par ceux qui portent cette charge contre lui. Même ceux qui travaillent dans le domaine de la patristique et des études sur l'Église primitive dans le contexte nord-américain se sentent quelquefois comme Élie – notre saint patron – et poussent un cri : « Je suis le seul qui reste ! » (1 R 19,10). Nous oublions souvent les sept mille qui œuvrent avec nous (1 R 9,18) ! De telles expériences dans le monde évangélique ne sont ni universelles ni axiomatiques, mais elles exercent une *influence* certaine, spécialement quand elles sont *exportées* comme expressions normatives de la foi.

Quelques fois le danger inhérent à la question « Y a-t-il une lecture évangélique des Pères apostoliques ? », c'est de penser qu'en s'intéressant ainsi aux Pères apostoliques, on rejette la Réforme, ou du moins l'accent que la Réforme a placé sur la Bible, en cherchant des sources « supplémentaires » en matière d'autorité morale ou de doctrine. Un profond intérêt pour les Pères apostoliques et la tradition patristique n'est pas « un retour du balancier vers quelque chose

que cinq siècles d'existence du Protestantisme auraient négligé »³. Tout au contraire, il nous faut voir de telles discussions comme nous les avons à l'AFETE comme le retour nécessaire à un thème *récurrent* du Protestantisme historique. Depuis l'avènement de la Réforme, de nombreux théologiens, historiens, érudits bibliques, ainsi que des prédicateurs, enseignants et laïcs se sont intéressés de différentes façons à l'Église primitive et aux Pères de l'Église. Certains ont entretenu une relation du genre « je t'aime, moi non plus » à l'instar de Luther qui – toujours passionné – semble souvent rejeter en bloc leur exégèse biblique : « À quoi bon dépendre de ces anciens et vénérables Pères, qui ont reçu l'approbation au fil de siècles. Ne sont-ils pas tous également aveugles pour avoir négligé les simples déclarations combien explicites de Paul ? »⁴. Alors que par ailleurs, comme nous le rappelle Chris Hall, il « écoute [aussi] leur voix et fait leur éloge quand il a le sentiment qu'ils interprètent les Écritures correctement »⁵. D'autres, comme Calvin, ont été profondément influencés par la vision d'Augustin concernant la « religion du cœur », celle de l'amour *de* Dieu – pas simplement l'amour *pour* Dieu – et de la quête passionnante et bienveillante de Dieu pour son peuple. C'est Augustin qui a permis à Calvin de se réapproprier la prédestination, une doctrine (le plus souvent) passée sous silence depuis le concile d'Orange (en 529). Et bien sûr il y a John Wesley qui, comme le relève Frances Young, « tout en étant l'homme d'« un seul livre » la Bible, Wesley avait considéré très tôt que le consensus des anciens était une bonne règle pour son interprétation »⁶. L'influence des Pères grecs sur John Wesley est « incontestable ».

Le besoin de fidélité *radicale*

Ceci dit, cela ne signifie pas que les tendances dominantes du Protestantisme évangélique *contemporain* ont été fidèles à leurs propres racines historiques. Pendant bien des années des théologiens et historiens protestants – y compris ceux des Églises Libres, tels que Bernard Ramm, Daniel H. Williams et Everett Ferguson – nous ont

³ Kenneth J. Steward, « Evangelicals and Patristic Christianity: 1517 to the Present » in *The Evangelical Quarterly*, 80 (2008) n° 4, p. 321.

⁴ Martin Luther, *Du serf arbitre* (Paris : Folio, 2001). Pour une brève et intéressante discussion sur l'attitude de Luther, voir Christopher A. Hall, *Reading Scripture with the Church Fathers* (Downers Grove : InterVarsity Press, 1998), pp. 12ss.

⁵ Hall, *Reading Scripture with the Church Fathers*, *ibid.*, p. 12.

⁶ S.T. Kimbrough, Jr. (éds), *Orthodox and Wesleyan Spirituality* (Crestwood : St. Vladimir's Seminary Press, 2002), p. 164.

prévenus qu'un discours et une approche anhistoriques des Écritures et de la théologie risquaient de devenir le paradigme *dominant* du Protestantisme évangélique. Cela ne représente pas moins un danger que celui de capituler devant la détermination moderniste qui cherche à faire de l'individu l'autorité par excellence et l'adhésion à une conception *singulière* du « sacerdoce de tous les croyants » qui a si souvent réduit les Écritures à un *artefact*, isolant les Écrits du corps des destinataires, les auteurs de leurs interlocuteurs, et leur interprétation de la fidélité du témoignage. Mon sentiment, c'est qu'en fin de compte on a *domestiqué* le message révolutionnaire des Écritures pour la/les communauté/s dont il a pour vocation de transformer la vie, dont il est supposé illuminer le sentier (Ps 119,105). *Sola Scriptura* est devenu *nuda Scriptura*.

Bernard Ramm a donné cet avertissement notoire, que « la foi évangélique sans un minimum de connaissance de son histoire est théologiquement malsaine, voire précaire ». Sans nul doute, affirme Ramm, « un certain nombre de fondamentalistes et d'évangéliques ont déserté le camp car, dépourvus de toute connaissance historique de leur héritage, ils n'ont ni véritablement discerné leur héritage, ni eu le recul suffisant pour évaluer la vision alternative à laquelle ils ont cédé »⁷.

Je pense que c'est Daniel Williams qui l'exprime le mieux quand il dit que, « parler de contradiction entre le protestantisme et l'ensemble de l'histoire de l'Église, c'est parler de quelque chose qu'on s'est artificiellement imposé. Cela ne fait pas nécessairement partie du tissu original de la spiritualité protestante »⁸. Les conséquences d'une *incurvation* qu'on s'est ainsi imposée ne sont pas difficiles à imaginer. Jeffrey Bingham a prévenu les évangéliques que nous subissons tous ces conséquences dans nos Églises à partir du moment que le rôle de l'*Ekklesia*, de sa *leitourgia* et *catechesis* est, semble-t-il, séparé de son véritable *telos* (qui est la formation du peuple de Dieu afin d'être le peuple de Dieu, appelé *hors de* ce monde pour vivre *par* la foi en Celui dont nous confessons le Nom, étant baptisé dans son Nom et nourris par son corps et son sang pour une vie de service) et remplacé par des produits de satisfaction et de divertissement inspirés davantage, me semble-t-il, par nos appétits consu-

⁷ Bernard Ramm, *The Evangelical Heritage: A Study in Historical Theology* (Grand Rapids : Baker Books, 2000), p. 14. Accentué dans l'original.

⁸ Daniel H. Williams, *Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church* (Grand Rapids : Baker Academic, 2005), p. 12.

méristes et notre besoin de validation psychothérapeutique⁹. Et je crains que cela ne soit pas limité à la seule culture évangélique. C'est incontestablement, de ce côté-ci de la modernité, devenu la plaie de toutes nos traditions ecclésiales, qu'elle soit protestante, catholique ou orthodoxe – est-ce aussi la faute des Lumières ou devons-nous nous en prendre à notre propre autosuffisance ?

Ross Douthat l'a fait remarquer dans une lettre ouverte qui a paru dans *The New York Times* pendant le Carême en 2010. Épilouguant sur le sentiment que le mysticisme, et par là même la religion, serait en voie d'extinction, Douthat affirme que, « dans un sens, les Américains semblent avoir fait avec le mysticisme ce que nous avons fait avec toute autre forme d'expérience humaine : nous l'avons démocratisé, diversifié, pour en faire un produit de marché ». Comme nous le savons, le résultat n'est pas beau à voir : « En rendant le mysticisme plus démocratique, nous l'avons aussi rendu plus bourgeois, plus confortable et plus empreint d'amateurisme. C'est devenu quelque chose qui nous sert de complément pour un style de vie de plus en plus mobile, plutôt que d'être une alternative radicale aux échelons de la réussite. Fréquenter une classe de yoga n'est pas la même chose que devenir un yogi ; passer une semaine dans un centre de retraite ne fait pas de moi un Thomas Merton ou une Thérèse de Lisieux. Notre forme de mysticisme ressemble plus à un plaisant passe-temps qu'à une vocation transformatrice »¹⁰. Je crains qu'au cœur de la question « Y a-t-il une lecture évangélique des Pères apostoliques ? » on trouve la même impatience et naïveté banale que dans un projet de récupération consumériste qui refuse tout projet qui prendrait du temps et qui demanderait de la patience pour entrer en dialogue avec des auteurs, des idées, des concepts, un langage et des habitudes qui seraient un défi pour notre quête d'immédiateté. Il me semble que de telles interrogations peuvent nous faire flirter avec le diable, l'illettré ecclésial ayant pour slogan : « Je ne suis pas religieux, je suis simplement 'spirituel' ».

« Il est essentiel de se souvenir du passé pour affronter le futur. »¹¹

⁹ D. Jeffrey Bingham, « Evangelicals and the Rule of Faith: Irenaeus on Rome and Reading Christianity », in George Kalantzis et Andrew Tooley, *Evangelicals and the Early Church: Recovery • Reform • Renewal* (Eugene, OR : Cascade Books, 2012), pp. 159-186.

¹⁰ « Mass-Market Epiphany », *New York Times*, 8 mars 2010, sec.

¹¹ Andrew Walker, Luke Bretherton et Richard Chartres, *Remembering Our Future: Explorations in Deep Church* (London ; Colorado Springs, CO : Paternoster, 2007).

Une proposition non-utopique pour enseigner sur l'Église primitive et apprendre d'elle

Si on part du principe que ce manque d'intérêt passerger n'a pas un caractère normatif pour les Protestants ni n'est désirable pour le futur, comment pouvons-nous, nous évangéliques, nous intéresser à l'Église primitive en général ou aux Pères apostoliques en particulier ? Pour citer à nouveau Williams, « bien pire que la suspicion ou l'opposition... est l'ignorance »¹². Comment donc s'atteler à une tâche aussi monumentale que celle de réintroduire l'histoire de l'Église dans l'Église ? Comment la mettre en œuvre dans nos Églises et dans nos établissements d'enseignement supérieur qui cherchent à être fidèle à la Foi tout en éduquant des hommes et des femmes qui seront chrétiens dans un monde très différent de celui de leurs parents ?

Laissez-moi esquisser un possible scénario pour aller de l'avant.

Le théologien orthodoxe de l'Église d'Orient, David Bentley Hart, nous dit comment *ne pas* le faire. Dans son étude intitulée, *Le miroir de l'infini : Grégoire de Nysse sur le thème des « vestigia Trinitatis »*, Hart commence par nous rappeler que le plus souvent, « dans nos moments de faiblesse, [nous] préférons la synthèse à la précision, ce qui nous permet aisément de nous représenter l'histoire des doctrines sous forme de simples taxonomies, regroupés soigneusement dans des catégories bien polissées »¹³. Eh bien, je suggère que bien souvent c'est tout aussi vrai pour ce qui est de notre approche et de notre enseignement du christianisme des premiers siècles dans la plupart de nos Églises et séminaires.

Avec de plus en plus de contraintes au niveau des programmes des cours et la très forte insistance sur l'« utilité » du produit final – qui, bien sûr, n'est pas ἀρετή, ou la formation du caractère – la préoccupation commerciale a obligé la plupart de nos institutions à abandonner des modèles pédagogiques traditionnels où l'étudiant se devait de lire avec de plus en plus d'aisance ce qu'on appelle le « corpus de textes classiques », confronté à des personnes, mouvements et idées au travers d'un riche dialogue avec les enseignants et entre pairs, devant servir à des cours « utiles » plus fragmentés pouvant répondre aux besoins grandissants des communautés. Par voie de conséquence, tout enseignement ayant pour sujet une tradition, un mouvement ou un propos qui ne se trouvent pas dans la sphère immédiate de l'expérience de vie de nos étudiants, doit subir ces contraintes.

¹² Williams, *Evangelicals and Tradition*, op. cit., p. 17.

¹³ *Modern Theology*, 18/4 Octobre 2002, p. 541.

L'enseignement de la patristique et de l'Église primitive est directement visé par cette discussion.

Alors que je cherche à formuler une telle proposition, je veux emprunter une phrase que le président de Wheaton College a utilisée récemment dans son allocution au corps enseignant de l'université. Philip G. Ryken nous le rappelle :

Une éducation libérale prépare une personne à la vie pour plus d'une destinée. Il la prépare à être une meilleure personne en tant que citoyen, collègue, époux ou épouse, père ou mère, et en tant qu'ami. Une éducation spécifiquement chrétienne va plus loin : elle focalise toute entreprise intellectuelle sur Jésus-Christ, « dans lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » (Col 2,3). À proprement parler, une telle éducation christocentrique n'intègre pas foi et apprentissage, comme si « foi » et « apprentissage » étaient des entités séparées et similaires, mais intègre l'apprentissage avec la foi comme fondement de la vie¹⁴.

Dans le programme des cours de notre séminaire, le christianisme des premiers siècles est pour l'essentiel traité comme une curiosité singulière dans le cadre d'aperçus historiques de l'histoire européenne ou russe ou – dans le meilleur des cas, de l'histoire byzantine. Il faut donc s'attendre à ce que la plupart de nos étudiants n'aient pas une bonne compréhension de la complexité liée à la diversité nationale, historique, linguistique ou même confessionnelle au sein du christianisme des premiers siècles. Même ceux qui travaillent dans un cadre dénominationnel ou dans des écoles avec une identité théologique ou historique particulière admettent qu'il est possible que nos étudiants connaissent les différences entre des groupes distincts au sein de leur propre tradition, qu'ils distinguent, par exemple, entre United Methodists et Free Methodists, ou entre Northern Baptists et Southern Baptist, PCA et PCUSA, et qu'ils sachent que les catholiques romains et les protestants se distinguent en matière de doctrine et de pratique, mais les différentes expressions du christianisme oriental échappent complètement à leur champ d'expériences. On ne peut donc pas s'attendre à ce qu'ils fassent la différence entre christianisme grec et russe, ou entre assyrien, copte, arménien, éthiopien et oriental. Ils n'ont pas eu la possibilité de participer, voir même d'observer les pratiques traditionnelles propres à ces communautés.

La question demeure donc la suivante : quelle relation les évangéliques peuvent-ils nouer avec la tradition et l'histoire diachronique de l'Église ? Surtout si nous ne voulons pas céder à la tentation de la *synthèse* qui nous oblige à comprimer toutes les différences en des monolithes superficiels qui, en fin de compte, banalisent – pour ne pas dire vulgarisent – la multivalence du christianisme des premiers siècles ?

Il me semble qu'un *premier* pas serait de reconnaître que la thèse de l'hellénisation et l'effondrement de l'enseignement du christianisme des premiers siècles qui s'en est suivi comme *prologue à la Réforme* a fait son temps. Le geste paradigmatique de la charité, c'est la patience et l'attention. L'Église primitive n'exige de nous rien de moins. Que nous soyons des évangéliques nord-américains ou européens du vingt et unième siècle, nous devons prendre le temps pour vivre avec la beauté de sa (re-) découverte ; nous avons besoin de temps et d'intentionnalité pour nous intéresser véritablement à l'idiote du christianisme des premiers siècles sans créer de confusions de catégories qui résulteraient en des représentations simulacres méconnaissables. Il nous faut du temps pour explorer ce qui nous semble énigmatique et incompréhensible. Nous avons besoin d'un espace au sein du programme des cours pour écouter attentivement et l'aborder de façon critique, afin de comprendre la « nature dynamique de la tradition comme une activité vivante et un processus »¹⁵.

En plus de l'élément historique, il nous faut aussi, en *second* lieu, présenter le développement du caractère doctrinal du christianisme des premiers siècles avec la même attention pour la multiplicité des communautés qui s'en revendiquent. Si les études ayant trait au christianisme des premiers siècles sont réduites à de « simples taxonomies, regroupées soigneusement en des catégories bien polisées », non seulement cela ne sera pas représentatif de ces communautés établies de longue date, ce ne sera pas non plus historiquement et théologiquement correct. On doit bien sûr toujours se souvenir des affirmations diachroniques de la Foi. Mais je maintiens que bien trop souvent de telles représentations schématiques constituent un paradoxe fait d'extrêmes qui aboutit à un passé historique fictif on ne peut plus naïf. Car d'une part cela conduit à des divisions binaires formées d'éléments se trouvant en opposition radicale – Écriture *ou* Tradition – et d'autre part, elles relèvent parfaitement de ce que Harvey Cox a appelé la « mythisation » des Pères et des autres premiers

¹⁵ Williams, *Evangelicals and Tradition*, *op. cit.*, p. 13.

chrétiens¹⁶. Toute tentative de rendre l'étude du christianisme des premiers siècles plus attrayante aux dépens de toute nuance ne serait que saga et continuerait de contribuer à une anomie théologique indifférenciée.

Nous nous rendons un très mauvais service, comme à nos étudiants par ailleurs, en nous refusant la fascination de faire des nouvelles découvertes quant au sens de ces termes, concepts et pratiques peu familiers, renforçant ainsi la délation du consumérisme académique. Ce que nous devons faire, pour nous et pour nos étudiants, c'est de reconnaître ce que Justo González appelle la différence entre des « lectures innocentes », de l'histoire dans ce cas-ci, et la « mémoire responsable »¹⁷. La lecture innocente de l'histoire est une amnésie sélective, un instrument heuristique pour nos ordres du jour et nos jeux de pouvoir. Une mémoire responsable débouche sur des actions responsables. Durant cette fascinante ère post-chrétienne, au lieu de nous lamenter sur la perte de pouvoir politique et d'influence de l'État, la « mémoire responsable » incite à une plus grande réciprocité, reconnaissant combien il est futile de vouloir exciser l'« autre » de nos récits doctrinaux, ecclésiaux et historiques et, dans une repentance réciproque, cela fait de nous (davantage) des communautés de la grâce.

Ce qui m'amène à ma *dernière* suggestion, à savoir, nous devons exiger de nous-mêmes et de nos étudiants – sans parler de nos institutions – d'investir le *temps* nécessaire pour aller véritablement au-delà de la simple curiosité à une rencontre avec ce qui ne nous est pas familier. Dans son discours inaugural au *Wheaton Center for Early Christian Studies*, le professeur Robert Louis Wilken nous a encouragés à relever le défi afin de permettre aux Pères de nous aider en nous enseignant une lecture plus sereine et plus approfondie de la Bible¹⁸.

¹⁶ Harvey G. Cox, *Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism* (New York : Simon and Schuster, 1977), p. 160 : « As we avoid mythicizing other periods of history, we should also spare the first Christians this fate. » [« Tout comme nous évitons la mythisation d'autres périodes de l'histoire, nous devrions aussi éviter que le christianisme des premiers siècles connaisse le même sort. »]

¹⁷ Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville : Abingdon Press, 1990), p. 79.

¹⁸ Robert Louis Wilken, « Going Deeper into the Bible: The Church Fathers as Interpreters » in George Kalantzis et Andrew Tooley, *Evangelicals and the Early Church: Recovery • Reform • Renewal* (Eugene, OR : Cascade Books, 2012), pp. 13-23.

Ce n'est pas une idée nouvelle pour les évangéliques. Je me rappelle la Bible de ma grand-mère qui portait l'empreinte de nombreuses années de lecture assidue à tel point qu'on ne pouvait la confondre avec un autre livre de la bibliothèque qui aurait pu orner la table de chevet – elle n'était d'ailleurs jamais sur la table de chevet ; elle était toujours sur la table de la cuisine ; et elle était toujours ouverte. D'une certaine manière nous avons abandonné cette « participation à la réalité spirituelle du texte », pour utiliser une autre expression du professeur Wilken, aux commentateurs professionnels, vers qui nous nous tournons maintenant pour trouver plus de sagesse. S'il est vrai qu'« au bout du compte, l'orthodoxie est l'apprentissage d'une discipline exigeante qui consiste à dire ce qu'il faut dire, sans plus »¹⁹, alors il est extrêmement important de prendre le temps qu'il faut pour apprendre ce que l'on peut dire et les limites de ce que l'on peut dire. Les exemples de ce qui advient quand notre théologie est au bénéfice d'une approche intuitive, voire même piétiste, ne manquent pas.

Alors que nous évoluons rapidement dans cette ère post-chrétienne, je considère qu'au lieu de les confiner à des salles de classe et à des ouvrages dominés par un esprit de clocher, il nous faut restituer l'enseignement et la pratique de la théologie chrétienne à son lieu de prédilection : des communautés de foi vivantes et agissantes. Un des axiomes du christianisme, oriental et occidental, c'est qu'il ne devrait pas y avoir de division binaire entre la pensée et la vie.

La soif renouvelée de *cette* nouvelle génération d'évangéliques pour l'étude de l'histoire, de la tradition et de la foi de l'Église ne se comprend plus comme une démarche toute privée. De nos jours les évangéliques aspirent à explorer les racines de leur foi et abordent la modernité avec une grande ambivalence. On peut dire cependant que le gyroscope qui est au centre de cette génération montante se trouve réorienté et l'ambivalence post-moderne envers les prétentions d'autorité et d'objectivité est rapidement remplacée par l'aspiration de toute une génération à plus de fidélité et de ré-ancrage dans la doctrine, la confession de foi et la pratique, la vie et le sacrement²⁰.

¹⁹ Stanley Hauerwas, « Foreword, » in Ben Quash and Michael Ward (éds). *Heresies and How to Avoid Them: Why it Matters What Christians Believe* (Peabody : Hendrickson Publishers, 2007), p. x.

²⁰ Pour des exemples au sujet d'une telle discussion, voir Mark Husbands et Jeffrey P. Greenman (éds), *Ancient Faith for the Church's Future* (Downers Grove : InterVarsity Press, 2008) ; George Kalantzis et Jeffrey P. Greenman, (éds), *Life in the Spirit: Spiritual Formation in Theological Perspective* (Downers Grove : InterVarsity Press, 2010) ; Daniel J. Treier et David Lauber (éds), *Trinitarian Theology for the Church: Scripture, Community, Worship* (Downers Grove : InterVarsity Press, 2009).

J'affirme qu'à mesure que nous irons de l'avant, le monde évangélique du vingt et unième siècle exigera une nouvelle topographie directrice de « respect en interne » et une nécessité dialectique pour un esprit fraternel qui tient tout aussi compte de l'*autre*. ■

Bulletin de commande

HOKHMA

à imprimer et renseigner

Joindre le règlement à la commande :

Suisse : Mme Claire-Lise Heyraud, Rue de l'Église 9,
CH-1276 GINGINS (N° CCP 10-24712-6 *Hokhma*).

Canada : Ligue pour la Lecture de la Bible, 1701 r. Belleville,
LEMOYNE, QC, J4P 3M2 (chèque à l'ordre de la Ligue)

France et autres pays : CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS
(chèque ou virement à l'ordre de *Croire-Publications*),
IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061 – B.I.C. : PSSTFRPPPAR

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

- Je commande la série des numéros disponibles 1976-2016, soit 95 fascicules au prix de : 160 € / 220 FS / 224 CA\$ (port compris) soit 75 % de réduction.

(numéros épuisés : 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95, et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org).

- Je m'abonne pour un an (ou j'abonne la personne suivante) au tarif normal / réduit (entourer ce qui convient) :

Tarif Normal : 18 € / 24 FS / 25 CA\$

Tarif Réduit : 15 € / 20 FS / 21 CA\$

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau (offre réservée aux nouveaux abonnés) :

.....

COMMANDE DE NUMEROS SÉPARÉS : VOIR PAGE SUIVANTE



Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) :

Numéro	Prix normal	Prix réduit	Quantité	Total
Numéros 4 (1976) à 102 (2012)				
	4 € / 6 FS / 6 CA\$ (tarif unique)			
	<i>Réduction (30 % à partir de 5 exs, 50 % à partir de 10 exs)</i>			
	Port 1 à 2 exs : 2,5 € / 4,5 FS / 5,5 CA\$			
	Port 3 à 5 exs : 5 € / 9 FS / 10 CA\$			
	Port 5 et + : franco		0,00	0,00
	Sous-Total T1			

Numéros 103 (2013) à 110 (2016)

	10 € / 14 FS / 14 CA\$	8 € / 12 FS / 11 CA\$		
	<i>Réduction (30 % à partir de 5 exs, 50 % à partir de 10 exs)</i>			
	Port 1 à 2 exs : 2,5 € / 4,5 FS / 5,5 CA\$			
	Port 3 à 5 exs : 5 € / 9 FS / 10 CA\$			
	Port 5 et + : franco		0,00	0,00
	Sous-Total T2			
	A régler (T1 + T2)			

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *95 fascicules* (dont un numéro double), plus de *8000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2016 vous est proposée

(déduction faite des numéros épuisés

1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95

et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)

pour la somme de 160 €, 220 CHF, 224 CA\$ (frais de port compris),

soit une remise de plus de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Michaël De Luca et Antony Perrot : *responsables de ce numéro*

Adresse de la rédaction : Jean-Luc Dubigny, Le Rondez 7,
CH-2716 Sornetan

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Comité de rédaction : Michaël De Luca, Alain Décoppet, Jean-Luc Dubigny, Claude-Henri Gobat, Bertrand Gounon, Marc Hausmann, Olivier Keshavjee, David Martorana, Jean-René Moret, Antony Perrot, Raymond Pfister, Amédée Ruey.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :

Scriptura – F-68320 Jebbsheim

Impression :

IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4^e trimestre 2016.

N° d'impression 700

ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : www.hokhma.org

HOKHMA

Un esprit, une équipe

Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

Hokhma

est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :
« Etre science dans le respect du seul sage ».