

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'Hermas*, 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/paîs) 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*, éds 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 attachée 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/gennètos) (ἀγέννητος/agennètos),

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 Philomélon, ville de Phrygie, non loin d'Antioche de Pisidie. L'Église de Philomélon, 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 (*υἱός/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 » (γνώσις/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 *Peudo-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, servit 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.