



HAL
open science

La théologie de l'unité chez les Pères Apostoliques

Eleftherios Anyfantakis

► **To cite this version:**

Eleftherios Anyfantakis. La théologie de l'unité chez les Pères Apostoliques. Religions. Université de Lorraine, 2021. Français. NNT : 2021LORR0335 . tel-03728137

HAL Id: tel-03728137

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-03728137v1>

Submitted on 23 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**UNIVERSITÉ
DE LORRAINE**

**BIBLIOTHÈQUES
UNIVERSITAIRES**

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact bibliothèque : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr
(Cette adresse ne permet pas de contacter les auteurs)

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>



**UNIVERSITÉ
DE LORRAINE**

Faculté de Théologie Catholique École doctorale
Humanités Nouvelles-Fernand-Braudel **ED 411**
Centre de recherche Écriture **EA 3943**

THÈSE

Présentée le 03/12/2021 à Metz
En vue de l'obtention du grade académique de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE LORRAINE EN THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Par

ELEFThERIOS ANYFANTAKIS

LA THÉOLOGIE DE L'UNITÉ CHEZ LES PÈRES APOSTOLIQUES

Jury de thèse

Mme Marie-Anne VANNIER, directrice de la thèse, Université de Lorraine

Mr Michel VAN PARYS, rapporteur, Collège Grec Rome

Mr Philippe MOLAC, examinateur, Institut Protestante de Théologie

Mr Job Getcha, président du jury, Institut Théologique Chambésy

**LA THÉOLOGIE DE L'UNITÉ CHEZ LES PÈRES
APOSTOLIQUES**

À ma fille ANNA

Table des matières

<i>Remerciements</i>	8
<i>Abréviations</i>	9
<i>Introduction</i>	10
<i>PARTIE I : LE DIEU CRÉATEUR</i>	22
<i>CHAPITRE I : La toute-Puissance de Dieu chez les Pères No index entries found.Apostoliques et dans les premières expressions de la foi</i>	23
1. Le Dieu Un, Père et Créateur.....	24
2. La Toute-Puissance de Dieu.....	34
3. Linéaments de théologie trinitaire chez les Pères Apostoliques.....	46
<i>a. La Trinité</i>	47
<i>b. Le Père et le Fils</i>	60
<i>c. La place du Sant Esprit</i>	71
4. Création et administration.....	86
5. La création <i>ex nihilo</i>	91
6. L'angélologie.....	97
7. Le motif de la création chez les Pères Apostoliques.....	105
<i>CHAPITRE II : La création de l'homme</i>	114
1. La perception de « à l'image » de Dieu chez l'homme dans l'expression de la foi des Pères apostoliques.....	116
2. L'homme à l'image du Christ.....	128
3. Le caractère de "à la ressemblance" dans la pensée des Pères apostoliques.....	137
4. La chute de l'homme.....	151
<i>PARTIE II : LE CHRIST DANS L'ÉCONOMIE DU SALUT</i>	167
<i>CHAPITRE I : LE MYSTÈRE CACHÉ</i>	170
1. La révélation du mystère caché.....	170
<i>a. Le Verbe dans L'Ancien Testament</i>	173
<i>b. Le Christ-Nom</i>	180
<i>c. Le Christ-Loi</i>	187
2. Le Christ Médiateur.....	194
3. La divinité du Christ d'après les Pères Apostoliques.....	204

a. Le Christ Dieu comme Personne distincte du Père	204
b. Jésus le Christ	208
c. Jésus - Christ le Seigneur.....	215
CHAPITRE II : L'ÉCONOMIE DU VERBE INCARNÉ	223
1. L'incarnation du Verbe.....	223
2. L'économie du Verbe incarné	233
a. L'union de la chair en la Personne divine du Verbe	246
CHAPITRE III : Le Salut	255
1. La création sous l'empire du Prince de ce monde	255
2. L'anéantissement du péché et de la mort par la passion et par la résurrection du Christ.....	261
a. La Passion et la Résurrection du Christ.....	261
b. La résurrection du Christ	265
Le cas personnel d'Ignace – sur la Passion et la résurrection en vue de son martyre.....	271
CHAPITRE IV : La Résurrection des morts	279
1. Chez Ignace d'Antioche.....	279
2. Chez Clément de Rome	283
a. La nature preuve de la résurrection	283
b. Le séjour des morts	287
3. La résurrection dans l'Épître de Barnabé.....	289
4. La résurrection dans la Didaché	299
5. La résurrection chez Hermas le Pasteur	304
6. La résurrection chez Polycarpe de Smyrne et chez le Martyre de Polycarpe	311
7. La conception de la déification de l'homme	315
PARTIE III : LA VIE DE L'HOMME EN CHRIST	320
CHAPITRE I : le mystère de l'Église	321
1. L'Église et la création.....	322
2. Le nouveau peuple de Dieu.....	329
3. La dimension horizontale et verticale de l'Église	334
4. La catholicité de l'Église dans les dimensions du Corps du Christ	341
5. Le fondement pneumatologique de l'Église.....	343
CHAPITRE II : La vie dans l'Église	346
a. Le baptême	346
b. L'eucharistie	351
c. La hiérarchie de l'Église - Mise en place d'une hiérarchie à trois termes par Ignace.....	363
CHAPITRE III : L'unité de l'Église	371
1. L'unité de la foi dans le culte.....	371

2. L'unité dans l'amour des fidèles.....	379
CHAPITRE IV : La vie de l'homme dans le Christ.....	386
1. Le « temps » de l'Église et la grâce de Dieu.....	386
2. La conception de la vie	394
<i>Conclusion</i>	405
<i>INDEX des AUTEURS</i>	411
<i>INDEX des Pères Apostoliques</i>	413
<i>INDEX GÉNÉRAL</i>	416
<i>Bibliographie</i>	431

Remerciements

Ayant l'opportunité d'approfondir les connaissances de la science théologique, nous sommes d'abord entourés du sentiment de satisfaction d'avoir réussi à mener à bien nos recherches. Dans ce beau voyage de connaissance, nous n'étions pas seuls. Nous avons eu des personnes proches de nous qui ont réagi immédiatement à toute difficulté. Ici, nous avons la possibilité de référer et d'exprimer nos plus sincères remerciements à ces personnes qui, sans leur soutien, nous n'aurions pas achevé nos efforts. Je remercie ma famille, mon épouse et mes enfants, pour leur soutien et leurs encouragements. Je mentionne également ici mes bons amis Georgios Klotsonis et Marcel Pirard ainsi que Mme Chloé Muscat pour ses précieux conseils. Enfin, avec mes remerciements, j'exprime ma profonde gratitude à la directrice de ma thèse Mme Marie-Anne Vannier de la faculté de Théologie de l'Université de Lorraine qui m'a fait confiance, m'a soutenu de tout cœur tout au long de l'effort pour mener à bien cette thèse.

Abréviations

CPE : Connaissance des Pères de l'Eglise

DACL : Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie

DHGE : Dictionnaire de Géographie et d'Histoire Ecclesiastiques

MANSI : Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio

NRT : *Nouvelle revue Théologique*

PG : *Patrologia cursus completus series Greca*

RevSR : *Revue des Sciences Religieuses*

RHE : *Revue d'Histoire Ecclésiastique*

RHR : *Revue de l'Histoire des Religions*

RHLR : *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse*

RHPR : *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*

RSR : *Recherches de Sciences Religieuse*

RsPhTh : *Revue des sciences Philosophiques et Théologiques*

RTL : *Revue Théologique de Louvain*

SC : *Sources chrétiennes*

Plé : Bibliothèque de la Pléiade.

Introduction

Les Pères Apostoliques illustrent un chapitre important dans l'histoire du christianisme tant par leur œuvre, que par leur personnalité et en tant que successeurs des Apôtres. Ils n'ont pas été témoins oculaires de l'enseignement, de la Passion et de la Résurrection du Fils et Verbe de Dieu incarné pour le salut de l'homme, mais ils ont reçu l'enseignement de la foi chrétienne par les Apôtres ou leurs disciples¹, d'où l'origine du titre « Pères Apostoliques ». Ce titre, étant inconnue dans la littérature chrétienne primitive, est d'abord attribué à Ignace d'Antioche par Funk, *Opera Patrum Apostolicum*, Tubingue, t. I, (1881)². Nous devons leur regroupement, au théologien Jean-Baptiste Cotelier et à sa publication *SS Patrum qui temporibus apostolicis floruerun : Barnabae, Clementis, Ignatii, Polycarpi : Opera edita et inedita vera et supposita : Una cum Clementis, Ignatii, Polycarpi actis atque Martyriis*³, à Paris (1672).

Bien que les publications de leurs ouvrages aient déjà précédé : les Épîtres de Clément (1633), L'Épître de Barnabé (1645), Épître de Polycarpe (1633), les Lettres originales d'Ignace (1644, 1646), et il y avait une image claire de leur caractère littéraire, Cotelier a préféré un titre plus général probablement en raison du manque de preuves historiques suffisantes⁴. Dans cette publication entre autres sont inclus les *Constitutions apostoliques et les Canons apostoliques*⁵. Un siècle plus tard, en 1765, dans le groupement de Cotelier, Gallandi ajoute les écrits de Papias de Hiérapolis⁶. Cet ouvrage comprend aussi l'*Épître À Diognète*⁷, qui a été remplacé par la *Didaché*⁸, après sa découverte par Bryenios (1873). Il a également été soutenu que le *Symbole des Apôtres* devait être inclus dans leurs *corpus*⁹.

Le titre « Peres Apostoliques », semble être utilisé pour la première fois par T. Ittig *Biblioteca Patrum Apostolicorum, Graeco-Latina* (1699). T. Ittig, rejette l'*Épître de Barnabé*

¹ C. MONDÉSERT, *Les écrits des Pères Apostoliques*, Paris, Cerf, 1963, p. 11.

² F. FUNK, *Opera Patrum Apostolicum*, t. I, Tubingue, 1881, p. 202.

³ Citée par : C. MONDÉSERT, *op cit.*, p. 21. Cf., B. HERMAN, *The Apostolic Fathers* London, Harvard University Presse, 2003, p. 9.

⁴ J. B. LIGTHFOOT, *The Apostolic Fathers I, S. Clement of Rome*, London, Macmillian and Co, p. 3.

⁵ D. BERTRAND, *Les écrits des Pères Apostoliques*, Paris, Cerf, 2006, pp. 14-15.

⁶ B. HERMAN, *op cit.*, p. 10.

⁷ Citée par : C. MONDÉSERT, *op cit.*, p. 21.

⁸ P. MATTEI, *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 158.

⁹ C. MONDÉSERT, *op cit.*, pp. 21-22.

et le *Pasteur d'Herma*s. Cependant, concernant le titre « Pères Apostoliques » c'est W. Wake qui l'utilise premièrement par rapport au Ittig¹⁰, dans *The Genuine Epistles of the Apostolical Fathers, S. Barnabas, S. Clement, S. Ignatius, S. Polycarpe, The Shepherd of Hetmas and the martyrodoms of S. Ignatius and S. Polycarpe* (1693). Ceci, bien sûr, en ce qui concerne la liste des Pères Apostoliques la plus communément acceptée. Mais au sens le plus large du terme, nous avons l'impression que le titre est dû à Gotelier, qui, malgré le fait que dans sa publication comporte des autres écrits aussi, il utilise le titre « Pères Apostoliques ».

Nous comprenons que l'acceptation des titulaires du titre « Pères Apostoliques », occupait sérieusement la recherche. Cependant, ce titre est trompeur en ce qu'il comprend également des écrits de personnes qui n'ont pas eu de rôle pastoral dans l'Église, comme Clément de Rome, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. Néanmoins, ils sont acceptés dans la liste des Pères Apostoliques, non parce qu'ils correspondent au sens strict du titre, mais, parce qu'ils expriment et interprètent dans la même esprit la période post-Apostolique¹¹.

Pour notre thèse, nous avons décidé de traiter principalement des écrits de Clément de Rome, d'Ignace d'Antioche et de Pasteur d'Hermas. Ceux-ci, sont à notre sens proposés comme base de synthèse de différentes périodes et de différentes réflexions théologiques en tenant compte que leur authenticité n'est pas contestée. Des écrits de Pères Apostoliques nous n'inclurons pas les fragments de *l'Explication des paroles du Seigneur de Papias* de Hiérapolis ainsi que le *Deuxième Épître de Clément de Rome aux Corinthiens*. Notre décision ne vise en aucun cas à réduire l'importance de ces textes. Le fait que ces deux œuvres ne soient pas autonomes a joué un rôle dans cette décision. Quant aux autres écrits des Pères Apostoliques comme *La Didaché*, *l'Épître de Barnabé* et le *Martyre de Polycarpe*, son inclus dans notre recherche comme support auxiliaire, afin d'avoir une meilleure approche des conditions et des réflexion théologiques de cette large période. Pour des écrits que nous avons choisis de traiter pour notre thèse et principalement pour Ignace d'Antioche et Clément de Rome, nous considérons que nous devons faire quelques références. Nous devons noter que la question de l'authenticité des *Lettres* d'Ignace ainsi que sa personnalité est une question encore ouverte qui nécessite un réexamen et une nouvelle présentation séparée¹².

¹⁰ H. J. De JINGE, « On the Origin of the Term 'Apostolic Fathers' », *JTNS*, s. n. 29, (1978) 5003-05, cité par : B. HERMAN, *op cit.*, p. 8.

¹¹ N. NIKOLAÏDIS, *Pères Apostoliques, approche littéraire et théologique* Thessalonique, Pournaras, 2002, pp. 11, 15.

¹² M. VINZENT, *Writing the History of Early Christianity*, Cambridge, University Press, 2019, pp.266-364.

Eusèbe de Césarée, (*Hist.eccl.*, 3 : 36, 5-11), nous communique des informations sur sept lettres d'Ignace d'Antioche : *Lettres aux Ephésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniotes, à Polycarpe*. Au nom d'Ignace, plus de lettres ont été attribuées ainsi que des œuvres incorrectes, de sorte qu'aujourd'hui nous avons à notre disposition trois recensions¹³, la courte, la longue et la moyenne. La courte recension, est une traduction syriaque (1845), qui contient trois lettres d'Ignace abrégées : aux Éphésiens, aux Romains, à Polycarpe.

La longue recension, contient treize lettres dont les sept lettres acceptés comme authentiques allongées et interpolés¹⁴. Cette même recension, existe aussi en traduction latin (1498) et reproduite en grec (1557). Pour la recension moyenne, nous possédons encore des fragments en syriaque et copte et arménienne. De cette recension moyenne nous possédons encore une traduction latine (1290) ainsi qu'une traduction aussi latine du texte qui est une interpolation datant du VI^e ou VII^e siècle¹⁵. Nous nous intéressons pour notre thèse, pour la recension moyenne la plus acceptée comme authentique donc aux *lettres Aux Éphésiens, Aux Magnésiens, Aux Tralliens, Aux Romains, Aux Philadelphiens, Aux Smyrniotes, à Polycarpe, à la Lettre Aux Philippiens* ainsi qu'au *martyre de saint Polycarpe*.

La première Épître aux Corinthiens de Clément de Rome se trouve dans six manuscrits dont le manuscrit grec *Alexandrinus* (A) du V^e siècle, est le meilleur¹⁶. Nous possédons encore un deuxième manuscrit grec le *Hierosolymitanus* (H) et une traduction syriaque et copte. Il existe encore une version latine dans un manuscrit du XI^e siècle dont la traduction remonte au II^e siècle. Malgré le fait qu'il comporte de nombreuses erreurs de copie et le style vernaculaire de la traduction ; il est très proche de l'original, et ne modifie donc pas le but de l'unité¹⁷.

En fait, ces textes *hétérogènes*¹⁸, font partie d'un patrimoine précieux mais sont aussi une source d'informations de base concernant l'organisation de l'Église dans cette période paléochrétienne. La valeur des œuvres des Pères Apostoliques n'est en rien diminuée du fait

¹³ P. Th. CAMELOT, *Ignace d'Antioche Polycarpe de Smyrne, Lettres Martyre de Polycarpe*, coll : "Source Chrétennes", Paris, Cerf, 1958, pp. 14-15. Cf., K. ΜΠΙΟΝΗΣ, *Χριστιανικοί Γραμματεία, φιλολογική και κριτική ιστορία των Πατέρων και Εκκλησιαστικών συγγραφέων, τ. Α', Οι λεγόμενοι Αποστολικοί Πατέρες*, Αθήνα, 1977, σ. 218 ; M. VINZENT, *op cit.*, pp. 266-267.

¹⁴ P. Th. CAMELOT, *op cit.* p. 14. Cf. K. ΜΠΙΟΝΗΣ, *op cit.*, p. 219

¹⁵ P. Th. CAMELOT, *op cit.* p. 14. Cf. K. ΜΠΙΟΝΗΣ, *op cit.*, p. 220.

¹⁶ A. JAUBERT, *Clément de Rome Épître aux Corinthiens*, coll : "Source Chrétennes" 167, Paris, Cerf, 1971, p. 91. Cf. K. ΜΠΙΟΝΗΣ, *op cit.*, p. 178.

¹⁷ A. JAUBERT, *Clément de Rome Épître aux Corinthiens*, coll : "Source Chrétennes" 167, Paris, Cerf, 1971, p. 91-92. Cf. K. ΜΠΙΟΝΗΣ, *op cit.*, p. 178.

¹⁸ P. MATTEL, *op cit.*, p. 157.

que ces œuvres comportent aussi des textes d'auteurs qui ne sont pas des évêques. En dehors de Clément de Rome, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, dans le corps des Pères Apostoliques, nous retrouvons également des auteurs anonymes comme la *Didaché*, ou d'autres auteurs qui utilisent des pseudonymes comme pour le soi-disant *Épître de Barnabé*.

Nous caractériserons les Pères Apostoliques, à juste titre, comme étant le lien essentiel qui relie l'esprit biblique à la vie de l'Église désormais organisée dans le monde des Gentils. Leurs écrits sont les monuments qui nous mettent en contact avec la manière enthousiaste de la vie chrétienne et l'organisation communautaire. Ils posent les premiers problèmes relatifs à l'organisation intérieure et extérieure des premières communautés chrétiennes. Le but de ces textes est essentiellement pratique et motivant. Les Pères Apostoliques s'appuient toujours sur la Révélation pour exprimer leur réflexion théologique.

En recherchant un point commun entre les différents textes des Pères Apostoliques celui que nous avons trouvés est l'unité et c'est de là que vient le titre *La théologie de l'unité chez les Pères Apostoliques*. Les Pères Apostoliques, qui ont réalisé la transition entre l'époque des Apôtres et celle de l'Église, qui se situent avant le Concile de Nicée, sont encore à un stade balbutiant sur le plan théologique, d'où la difficulté à étudier leurs textes.

Nous étudierons principalement les questions dogmatiques de la foi chrétienne exprimées dans leurs écrits et rechercherons quelle est la place de l'unité de cette foi à travers leur enseignement théologique. En effet, en plus de leur caractère parénétiq ue, leurs textes présentent également un intérêt particulier car ils abordent à la fois indirectement et directement des questions vitales pour la foi chrétienne. Dans ce cadre qui est un développement dogmatique l'unité joue un rôle primordial.

Les communautés chrétiennes – disséminées dans tout l'Empire romain – et qui se rapportent à la période considérée, ont rencontré divers problèmes qui devaient être résolus le plus rapidement possible. Cependant, en abordant ces différents problèmes liés soit à l'organisation et à l'administration de la communauté, soit à la vie de culte, soit encore à la fin des temps (eschatologie), des réponses ont pu être apportées de manière plus ou moins directe. Ces textes constituent une première synthèse de l'enseignement de la foi, et marquent les débuts de la structure de la morale chrétienne, de l'organisation de la hiérarchie ainsi que de la prière liturgique¹⁹. Ils nous montrent le sens le plus profond du rôle du Christ qui unit l'humanité en lui²⁰, et à travers lequel l'homme est uni à Dieu. Dans ce cadre, des questions se posent étant

¹⁹ C. MONDÉSERT, *op cit.*, p. 13.

²⁰ *Ibid.*, p. 18.

donné que les Pères Apostoliques ne s'adressent pas à un corps communautaire homogène ; nous en retiendrons quelques-unes : Comment les Pères Apostoliques expriment-ils cette unité ? Dans quelles conditions leur conception théologique de l'unité s'exprime-t-elle à travers leurs écrits ? Quel est le point de départ et quel est le point de final de cette unité ?

État de la question

En raison de leur importance, les textes de Pères Apostoliques ont été rapidement publiés dans la collection « Sources Chrétiennes », Cerf, Paris, sous la direction de Henri de Lubac et Jean Daniélou. Tout d'abord nous retrouvons celle de l'*Épître aux Corinthiens de Clément de Rome*, t. 167, dont l'introduction, la traduction, les notes ont été écrites par Annie Jaubert (2000). Ensuite nous retrouvons les *Lettres de Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne*, t. 10 bis, texte grec, dont l'introduction, la traduction et les notes ont été faites de Pierre Thomas Camelot 3^e édition revue et augmentée (1998). Ensuite, il y a l'*Épître de Barnabé*, t. 172, dont l'introduction, la traduction et les notes ont été faites par Pierre Prigent – texte grec établi et présenté par Robert Kraft (1971). Vient ensuite la *Didaché*, t. 248 bis, dont l'introduction, la traduction, les notes, ont été faits par de Willy Rordorf - André Tuiller (1998). Nous trouvons aussi celle du *Pasteur d'Herma*, t. 53 bis, dont l'introduction, le texte critique, la traduction et les notes ont été faits par de Robert Joly (1997). Ce corpus de textes et d'œuvres nous permet de voir une approche théologique multiforme de leurs enseignements et signifie qu'il est désormais possible d'aborder les écrits des Pères Apostoliques dans un intérêt ecclésiologique, historique, dogmatique, eschatologique et moral. Ces premières traductions, qui rendent les textes accessibles, ont été réunies tout d'abord par Dominique Bertrand dans un volume de la collection « Foi vivante », *Les écrits des Pères Apostoliques*, Cerf, Paris, (1998). Ces traductions sont reprises, revues et éditées en « Pléiade », *Premiers écrits chrétiens*, Gallimard, Paris (2016), sous la direction de Bernard Pouderon, Jean-Marie Salamito et Vincent Zarini.

Parmi les chercheurs qui se sont penchés sur le travail des Pères Apostoliques, nous mentionnons le travail de L. Chopin, *La Trinité chez les Pères Apostoliques*, Desclée, Paris, 1925. Dans cet ouvrage l'auteur présente une première approche de la Trinité chez les Pères

Apostoliques. L'auteur souligne dès le début de ses recherches que les Pères Apostoliques ne traitent pas *ex professo* le dogme de la Saint Trinité²¹. Cependant il trouve des témoignages forts et nombreux sur leurs croyance en la Trinité, ce qui montre que la doctrine de la Sainte Trinité est un objet de la foi à l'époque qui suit immédiatement celle des apôtres²². En fait, cet ouvrage nous permet d'accéder aux visions des Pères Apostoliques sur les personnes de la Trinité, sans pour autant approfondir ces dernières.

L'ouvrage de Jules Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité II, De Clément de Rome à Saint Irénée*, « Bibliothèque de théologie historique », Beauchesne, Paris, (1928), comprend et délivre un développement plus systématique et profond, de la conception Trinitaire des Pères Apostoliques. L'auteur présente le contexte religieux et philosophique avant d'entrer dans la question de la foi de l'Église. Il envisage leurs réflexions après avoir d'abord présenté les personnes de la Trinité dans la liturgie baptismale et dans l'eucharistie, soulignant son héritage judéo-chrétien. Ensuite, Jules Lebreton présente les conceptions des Pères Apostoliques sur la Trinité soit individuellement soit en relation les uns avec les autres. Mais ce qui est bien plus évident est la relation entre Dieu le Père et le Fils incarné. Du point de vue dogmatique, dans cet ouvrage la Trinité économique est mise en évidence. Να βάλω για το Χριστου

Nous soulignons, encore ici, la recherche de Jacques Liébaert dans la collection « Recherches et synthèses sections de morale » IV, *Les enseignements moraux des pères apostoliques*, J. Duculot, Gembloux, (1970). Cet ouvrage concerne la démarche morale chrétienne primitive des Pères Apostoliques qui vient combler une lacune dans ces premiers moments du christianisme d'où le titre : « enseignements moraux » et non « Doctrine morale ». L'auteur, par une recherche approfondie de chaque document, présente l'étroite affinité qui réside entre les Pères Apostoliques, l'Écriture et le judaïsme. Cependant, il y a une différence chez Ignace pour qui une inspiration chrétienne est perceptible ainsi que chez Clément de Rome pour qui la dépendance à l'Écriture est assurée.

Il nous faut également mentionner Philippe Henne, qui continue à écrire sur les Pères Apostoliques. L'ouvrage, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Herma*, Éditions Universitaires, Fribourg-Suisse, (1992). Cet ouvrage présente une recherche approfondie et systématique aboutissant à une image complète de la personne du Christ, rendant la conception christologique de Clément de Rome et d'Herma plus accessible.

²¹ L. CHOPIN, *La Trinité chez les Pères Apostoliques*, Lille-Paris-Bruges, Desclée, 1925, p. 12.

²² *Ibid.*, p. 14.

Philippe Henne, en corrigeant ou complétant les travaux des chercheurs précédents, nous donne beaucoup d'informations utiles pour notre thèse. De Ph. Henne, nous mentionnons encore ici les ouvrages : *L'unité du Pasteur d'Hermas. Traduction et rédaction*, coll., « Cahiers de la Revue biblique », Paris, Gabalda, (1992), *Le Pasteur d'Hermas*, coll., « L'abeille », Paris, Cerf (2011), *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, Coll., « L'abeille », Paris, Cerf (2013), *Mourir par amour. L'imitation de Jésus-Christ de Saint Ignace d'Antioche*, Paris, Salvador, (2017).

Franciszek Szulc, nous a livré une autre recherche avec le titre : « *Les Fils de Dieu pour les judéo-chrétiens « dans le Pasteur d'Hermas »* », Cerf, Paris, (2011). Dans cet ouvrage le chercheur traite exclusivement de la christologie d'Hermas dans le contexte judéo-chrétien. Il renverse les recherches antérieures dans leurs conclusions et leur méthodologie, et comble également les lacunes de recherches précédentes. L'auteur se réfère entre autres aux éditions critiques qui sont celles de Robert Joly, *Le Pasteur d'Hermas*, Paris, Cerf, SC 53 bis, 1968, et de Molly Whittaker, *Der Hirt des Hermas*, GCS 48, Berlin, (1957), en les comparant à celle de Martin Leutzsch, *Hirt des Hermas*, dans : U. H. J. Körtner, M. Leutzsch, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt, (1998), p. 105-510. Ces trois auteurs critiques, forment la base sur laquelle Franciszek Szulc s'appuie pour le développement de son sujet. Le genre littéraire de l'oeuvre du Pasteur d'Hermas est une des demandes de l'auteur. Franciszek Szulc après avoir examiné la problématique autour du genre de l'oeuvre d'*Hermas*, présente les différentes conclusions de Norbert Brox, *Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt*, Göttingen, (1991), qui détermine le *Pasteur* comme « catéchèse sur la pénitence »²³, ainsi que ceux de Ph. Vielhauer, *Der Hirt des Hermas*, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, t. II, Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen, (1997), qui définit le *Pasteur* comme « pseudo-apocalypse ». Athanasius Schneider, dans « *Propter sanctam ecclesiam suam* ». *Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bussunterricht des Pastor Hermae*, Rome (1999), ne donne pas de réponse sur le genre du *Pasteur*. Franciszek Szulc lui-même, accepte que le *Pasteur* d'Hermas relève d'un genre littéraire issu de l'apocalyptique.

Le point principal se concentre sur la parabole V, à sa christologie et à sa division. Szulc n'est pas d'accord avec la division faite par Philippe Henne ni avec sa vision selon laquelle cette parabole n'inclut pas une *pneuma*-christologie. Szulc est bien d'accord avec A. Stewart-Sykes « *The christology of Hermas and the Interpretation of the fifth Similitude, Augustinianum* 37, (1997), p. 273-284, qui propose de voir le thème de la *pneuma*-christologie

²³ F. SZULC, *Le Fils de Dieu pour les judéo-chrétiens dans « Le Pasteur d'Hermas »*, Paris, Cerf, 2011, p. 39.

sur des nouvelles bases bien que l'unanimité soit absente. Enfin, l'auteur de *Les fils de Dieu pour les judéo-chrétiens*, nous présente la théologie complètement judéo-chrétienne d'Herma. Il n'exclut pas ni la *pneuma*-christologie, ni l'*onoma*-christologie, ni la *nomos*-christologie. En effet Franciszek Szluc conclu qu'Herma tient compte du contexte religieux et culturel des lecteurs, et qui s'adresse à la fois aux juifs et pagano-chrétiens.

Un autre ouvrage que nous trouvons tout aussi intéressant est le travail de Ton H. C. Van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, Beauchesne, Paris, (1974), qui traite du thème majeur de la fin des temps et de la résurrection des morts ; un thème extrêmement important pour notre recherche. Les chercheurs susmentionnés ainsi que bien d'autres comme Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, Desclée/Cerf, 2^e édition, (1991) ; Hamman Adalbert-Gautier, *Les évêques Apostoliques Clément de Rome Ignace d'Antioche Polycarpe de Smyrne*, Paris, Migne, 2000 ; Gustave Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, Bloud and Gay, (1935) ; *L'eucharistie des premiers chrétiens*, dans : *Le Point Théologique*, dir : Charles Kannengiesser, Beauchesne, Paris, (1976), représentent une très grande importance pour notre travail.

Nous citons encore ici les éditions de Bibliothèque des Pères Grecs et Auteurs Ecclésiastiques [ΒΕΠΕΣ], *Épître aux Corinthiens*, t. 1 ; *La Didaché, l'Épître de Barnabé*, t. 2 ; Les *Lettres* d'Ignace d'Antioche, le *Lettre aux Philippéens*, le *Martyre de Polycarpe* ; *Le Pasteur d'Herma* t. 3, Thessalonique, (1955)

Le contenu des textes des Pères Apostoliques n'est pas homogène, mais, est clairement influencé par les conditions de l'époque, la principale caractéristique étant les tendances hétérodoxes du judéo-christianisme, lesquels ont donné une notion particulière aux provisions de la Loi mosaïque ; le début d'une sorte de gnosticisme qui a rejeté l'autorité de l'Écriture et de docétisme qui a nié la réalité de l'Incarnation et par conséquent de la Passion et de la Résurrection du Christ. Des problèmes internes de communautés ou des questions fondamentales comme la seconde Parousie complètent les causes de l'hétérogénéité des textes des Pères Apostoliques. Étant donné ces circonstances se pose une question sur l'unité de la foi ; celle-ci repose-t-elle sur l'unité de la communauté ecclésiale qui vise l'union à Dieu ? Par conséquent, une recherche et un développement systématique de leur enseignement sur l'unité est une exigence pour notre recherche. Plus précisément, notre recherche vise à mettre en évidence la théologie des Pères Apostoliques à la recherche de réponses : Quelles sont les conditions de l'unité de la foi dans la communauté ecclésiale ? Quelles sont les dimensions anthropologiques de l'unité ? Quel est le rôle de la personne du Christ ?

On 'ajoute ici, qu'une telle hypothèse de recherche doit se fonder sur une certitude clairement définie dans le domaine théologique, ce qui n'est pas possible dans le cas des Pères Apostoliques. L'hypothèse de notre unité suit donc un chemin qui nous conduit à une certitude théologique, telle qu'elle a été exprimée assez plus tard bien évidemment, par le Concile de Chalcédoine de 451 par exemple. Cela ne signifie pas que nous examinerons la pensée des Pères Apostoliques à travers le prisme des Synodes. Il en est de même pour des textes d'apologues ou d'autres écrivains ecclésiastiques qui ont succédé aux Pères apostoliques et que nous nous référons à la thèse. Mon objectif, c'est l'émergence de l'unité de la foi chrétienne dans le contexte de certaines conditions-préoccupations qui ont occupé l'Église. Le but initial est donc une approche plus globale et plus générale de la perception des Pères apostoliques grâce à la connexion de leurs exhortations et les préoccupations d'ordre christologique, ecclésiologique et sotériologique.

Methodologie

Ainsi, nous voulions fonder notre recherche comme une synthèse de l'enseignement chrétien à travers une étude comparative de ces textes hétérogènes. Grâce à cette recherche comparative, nous allons chercher des similitudes directes et indirectes à la fois en termes de facteur essentiel de l'unité et en termes de son objectif final. Pour le facteur essentiel de l'unité, il est important de comprendre deux choses : d'une part, l'arrière-plan biblique de la conception théologique des Pères Apostoliques et d'autre part, le contexte religieux existant, - la syncretisme religieux, les influences hellénistiques et judaïques et évidemment les problèmes internes des communautés ecclésiastiques. Dans notre recherche un corps de travail bibliographique, est associé avec le désir de produire une synthèse des données disponibles à partir d'une approche critique du travail des Pères apostoliques. Ainsi qu'à partir des conclusions individuelles de la littérature ciblée dans des domaines spécifiques de leur enseignement ou de la période considérée.

Bien entendu, nous n'avons pas l'intention de synthétiser une histoire ecclésiastique de la période des Pères Apostoliques. Dans le corps bibliographique, sont inclus des manuels de dogmatique sans lesquels ni la compréhension des questions importantes ni le

développement final de la thèse ne seraient possibles. Dans cette perspective, nous analyserons et nous essaierons de synthétiser afin d'avoir une image plus complète sur notre question par la méthode suivante : Nous essaierons de situer nos auteurs dans leur contexte. Ensuite, nous éditerons leurs textes et finalement, nous utiliserons la méthode comparative afin de voir les analogies et les différences entre les auteurs. Nos références aux citations des Pères Apostoliques seront faites à partir de la « Bibliothèque de la Pléiade », ci-après dénommée (*Pl*). Nos références des citations des textes grecs sont tirées de la collection « Sources Chrétiennes » ci-après dénommée (*SC*)

Étapes de la recherche

Trois piliers constituent le corps principal de cette recherche. La création, par le Dieu Unique le Père tout Puissant, puis le Christ et enfin l'Église. D'un point de vue méthodologique, je me suis particulièrement intéressé aux éléments suivants en plus des références directes des Pères apostoliques, à l'unité et à la personne du Christ. Pour ce faire, divers matériaux ont été rassemblés, comme vous pouvez le comprendre à partir des sources du corps des Pères Apostoliques que nous avons choisi d'étudier.

Pour obtenir, donc, les réponses que nous recherchons, nous considérons qu'il faut partir de l'hypothèse qu'une première approche de l'unité peut être faite en approchant d'abord le concept des Pères Apostoliques sur Dieu Un Père et Créateur. Compte tenu du contexte judéo-chrétien de cette période primitive du christianisme, nous essaierons alors de décrire la révélation de Dieu telle qu'elle est délivrée par la pensée théologique des Pères Apostoliques. Cela soulève un certain nombre de questions : Pourquoi l'œuvre de la création ? Quel est le rôle du Christ et du Saint Esprit dans l'œuvre de la création ? Comment les Pères Apostoliques perçoivent-ils la création de l'homme et comment l'homme vit-il sa relation avec Dieu et y répond-il ? Nous incluons la question de l'unité et l'examinons dans le contexte du mystère de l'économie divine. Dieu est révélé comme le seul Père Créateur et Tout-Puissant. En même temps, et toujours dans le cadre de l'économie divine et à travers la création, se révèle la trinité de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit. La relation des personnes entre elles et leur rôle dans l'histoire et la vie du croyant révèlent la différence essentielle qui existe entre l'homme et

les personnes de la Sainte Trinité et de la création. La création est une réalité qui vient de la volonté de Dieu et non de son essence. Le monde visible et le monde invisible font partie de cette réalité. Pourtant, le monde visible et le monde invisible ne peuvent demeurer dans l'être que par sa participation aux énergies de Dieu. Le rôle du Christ et sa participation à l'œuvre de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu est d'une importance particulière. C'est parce que ce fait met l'homme sur le chemin vers Dieu par l'unité de l'homme avec le Christ. Dans la première partie de notre recherche, nous allons tenter de développer toutes ces questions jusqu'à la chute de l'homme qui révèle la perfection relative des êtres créés. La chute par intervention satanique et l'abus de la liberté de l'homme ont temporairement interrompu le chemin de l'homme vers l'union avec Dieu, et c'est ce que nous verrons.

Si dans l'œuvre de la création et surtout dans celle de l'homme, le Christ joue un rôle de premier plan, cela implique de le distinguer quant à la création. Il est donc nécessaire de créer les conditions préalables de sa présence dans le monde et dans l'histoire. Cela conduit l'homme à l'événement suprême de l'économie divine qui est l'incarnation du Verbe de Dieu. Par conséquent, l'unité de l'homme avec Dieu est maintenant directement liée à la révélation de ce mystère en la personne du Christ. Cependant, le mystère de l'économie divine se déroule dans le monde et dans l'histoire à travers des phases successives qui sont d'abord enregistrées dans l'Ancien Testament où le Christ est reconnu comme Verbe, Nom, Loi et Médiateur. En tant que tel, il se situe au-dessus de toute réalité créée et coessentielle avec le Père. L'unité, cependant, qui est le sujet principal de notre recherche, ne peut avoir de sens et des conditions préalables pour l'homme si l'union des deux natures du Christ n'est pas prise en compte. Le Christ, autrement dit le Verbe – lui-même personne divine – devient le grand mystère de l'économie divine à travers son Incarnation. L'union des deux natures en une seule personne du Christ est l'orientation ontologique directrice de l'homme vers son union avec Dieu. L'unité de la nature humaine dans la personne divine du Verbe est la restauration de la nature humaine, sa purification du péché et la libération de la mort. Le péché de l'homme a soumis l'humanité à l'état de Satan, entraînant la décadence et la mort. L'homme soumis en tant que victime de ces situations est racheté par la vraie Passion et la Résurrection du Christ lui-même. Pour cette raison, le martyre dans cette première période du christianisme est une représentation et une participation à la Passion du Christ. Nous essaierons de mettre tout ceci en évidence dans la deuxième partie qui aboutira par la résurrection des morts comme conséquence de la résurrection du Verbe incarné de Dieu d'entre les morts. Nous pensons que la vision des Pères Apostoliques sur la nature du Christ et des conséquences ontologiques que l'Incarnation a pour

l'homme sont particulièrement importantes. Pour être précis, nous examinerons le mystère du Christ à mesure que se déroule le plan de Dieu pour le salut de l'homme.

Dans la troisième et dernière partie, nous mettrons en évidence la conception ecclésiologique des Pères Apostoliques en relation avec la nouvelle vie du croyant en Christ dans le corps de l'Église œcuménique une et indivisée, à leur époque. Nous rechercherons aussi l'unité des fidèles avec Dieu par son Fils et l'unité des fidèles entre eux par le sacrement de l'eucharistie ainsi que l'action régénératrice du baptême. Nous nous référerons ainsi aux sacrements de l'Église.

PARTIE I : LE DIEU CRÉATEUR

CHAPITRE I : La toute-Puissance de Dieu chez les Pères No index entries found.Apostoliques et dans les premières expressions de la foi

La théologie de l'unité chez les Pères Apostoliques, implique d'abord une réflexion sur la Toute-Puissance de Dieu Un Père et Créateur qui, comme commencement et la vie de tous, est le point de référence des êtres vers l'unité avec Lui. Dans ce contexte, nous verrons les linéaments trinitaires et l'unité des personnes de la Sainte Trinité dans le cadre de la réalisation de l'économie de Dieu. C'est dans ce contexte, que l'unité de deux personnes de la Trinité, Pères et Fils viens un de point essentiel de leur réflexion théologique. La création et administration, la création *ex nihilo*, l'angélogologie, ainsi que le motif de la création, sont de points importants qui occupent également ce chapitre. Car, ce sont des enjeux importants qui montrent la dépendance des êtres vis-à-vis de l'énergie animatrice de Dieu, énergie qui montre l'amour de Dieu pour sa création.

Pour nos auteurs, il existe une variété de descriptions de l'amour de Dieu pour sa création et surtout pour l'homme. Cette variété s'exprime clairement dans le contexte du but pour lequel chaque auteur écrit. Dans ce contexte, une caractéristique commune que nous reconnaissons est le salut. Si pour Clément de Rome le but de son *Épître* est la paix au sein de la communauté ecclésiale, il s'exprime par l'unité et l'ordre de la création, en introduisant le rôle médiateur du Christ et la perspective eschatologique du salut. Pour Ignace d'Antioche, l'amour de Dieu se reflète dans l'Incarnation du Verbe qui participe à la création tandis que pour *Le Pasteur* d'Hermas, la création trouve sa perspective dans l'Église. Un point commun et particulier se trouve chez Clément de Rome et dans *l'Épître de Barnabé* : la voie particulière et le but de la création, ce qui implique explicitement l'amour de Dieu pour sa création.

Le monde chrétien d'aujourd'hui, malgré les différences qui prévalent, bénéficie d'un privilège unique. Nous parlons de la foi, telle qu'elle a été déterminée par des Conciles Œcuméniques. La foi n'est pas une question simple. Au contraire, elle a traversé de grandes épreuves et s'est appuyée sur la révélation divine et sur l'expérience vivante du Saint Esprit des Pères de l'Église. En ce qui concerne notre sujet, nous allons essayer d'explorer la conception théologique de l'unité des Pères Apostoliques, en gardant à l'esprit que la foi qu'ils expriment, n'est pas une foi basée sur des symboles officiels, car ce sont eux qui les ont mis en

place. Cela signifie que, pour avoir une image aussi complète que possible, de leur théologie de l'unité, nous devons évidemment le faire à travers l'ensemble de leurs œuvres.

Notre première étape consiste alors à rechercher comment leurs écrits présentent la foi chrétienne de l'époque primitive en un Dieu Un, Tout-Puissant et Père. Nous notons ici qu'en faisant référence aux Pères Apostoliques nous nous référons principalement à la première *Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome et à Hermas qui a écrit *le Pasteur*, ainsi qu'aux sept Lettres d'Ignace d'Antioche²⁴. Le texte de la *Didaché*, et spécifiquement, Polycarpe de Smyrne a quant à lui écrit *la Lettre aux Philippiens*. Il y a aussi *L'Épître de Barnabé*.

Nous gardons à l'esprit que l'époque des Pères Apostoliques, se situe bien avant les grands Conciles, qui ont codifié la foi chrétienne. C'est là que se pose une question extrêmement intéressante : comment expriment-ils leur foi en Dieu ? Eux-mêmes, occupant une position dominante dans les Églises locales ou dans la conscience des membres des communautés chrétiennes, sont des pionniers *de facto*, en l'absence des Apôtres, dans l'expression de la foi chrétienne.

1. Le Dieu Un, Père et Créateur

Le récit biblique de la Genèse est le récit des origines de la foi chrétienne, présentant le Dieu Un Père et Créateur. À l'époque des Pères Apostoliques, le *Canon* du Nouveau Testament n'existait pas encore, c'est pourquoi l'Ancien Testament, reste aujourd'hui un pilier important de la foi chrétienne. Nous clarifions que, en parlant de l'Ancien Testament, nous ne nous référons pas au Canon tel que nous le connaissons aujourd'hui. Plus précisément, par l'Ancien Testament, nous entendons l'Écriture juive qui, en tant que parole de Dieu était le point de départ de l'explication chrétienne. Cela veut dire, que le christianisme interprète à la

²⁴ *Lettre aux Éphésiens, la Lettre aux Magnésiens, la Lettre aux Romains, la Lettre aux Smyrniotes, la Lettre aux Trallians, la Lettre aux Philadelphiens ainsi que la Lettre à Polycarpe. Polycarpe de Smyrne a quant à lui écrit la Lettre aux Philippiens.*

personne de Jésus-Christ les faits et les événements des personnages que nous trouvons dans l'Écriture²⁵.

Pour les Pères Apostoliques, en particulier, ainsi que pour la toute la littérature chrétienne primitive, c'est à la lumière de l'Ancien Testament que la foi chrétienne a été exprimée²⁶. Cela signifie que, dans le développement de foi chrétienne, l'héritage du judaïsme a joué un rôle central. C'est à partir de l'Ancien Testament, que la personne de Jésus-Christ est interprétée, et réciproquement, c'est le Christ qui donne un sens essentiel au contenu de l'Ancien Testament. À titre indicatif, et par rapport à l'échec du peuple Juif à comprendre l'Alliance, *Barnabé* propose la nouveauté du christianisme par la participation du Christ à la création de l'homme : « C'est de nous que parle l'Écriture lorsque Dieu parle ainsi au Fils : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance... »²⁷, et en reliant la personne du Christ aux prophéties : « ... par les prophètes le Maître nous a fait connaître le passé et le présent et nous a donné un avant-goût de l'avenir »²⁸. Ignace est dans la même contexte : « ... ont été persécutés, remplis de sa grâce, pour assurer les incrédules qu'il n'y a qu'un Dieu, qui s'est manifesté à travers Jésus Christ, son Fils, qui est sa Parole provenant du silence, et qui, en toutes point, a plu à celui qui l'avait envoyé »²⁹. Nous voyons donc, qu'au fond, dans la réflexion théologique des Pères Apostoliques, il y a une unité de l'Ancien Testament avec la personne du Christ.

En outre, le symbole de la foi de *Nicée* se réfère à un seul Dieu qui est Père Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre et de tout ce qui est visible et invisible. Néanmoins, ceci est le résultat d'un développement créatif et progressif de formulations différentes qui a servi à protéger la foi chrétienne³⁰. Il convient cependant de noter que, le développement progressif

²⁵ J. DANIELÉLOU, *Théologie de judéo-christianisme*, Paris, Desclée/Cerf, 1991, p. 135.

²⁶ B. POUDERON, Les prémices de la séparations, *Chrétiens et juifs dans la première moitié du II^e siècle*, dans : *Juifs et chrétiens aux premiers siècles Identités, dialogues et dissidences*, (dir) : D. JAFFÉ, Paris, Cerf, 2019, pp. 389- 415. Cf., B. SESBOÛÉ et J. WOLINSKI, *Le Dieu du Salut*, Paris, Desclée, 1994, « Histoire des Dogmes », pp. 17-22 et 39.

²⁷ *Épître de Barnabé*, VI, 12, *Pl*, pp. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 12, *SC* 172, pp. 122-124 : « Λέγει γάρ ἡ γραφή περὶ ἡμῶν ὡς λέγει τῷ υἱῷ· « Ποιήσωμεν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν... ».

²⁸ *Épître de Barnabé*, I, 7, *Pl*, pp. 782- 783. Cf., *Épître de Barnabé*, 1, 7, *SC* 172, p.78 : « Ἐγνώρισεν γάρ ἡμῖν ὁ δεσπότης διὰ τῶν προφητῶν τὰ παρεληλυθότα καὶ τὰ ἐνεστῶτα, καὶ τῶν μελλόντων δούς ἀπαρχὰς ἡμῖν γεύσεως ».

²⁹ *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 2, *Pl*, p. 201. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 2, *SC* 10, p. 100-102 : « Διὰ τοῦτο καὶ ἐκδιώχθησαν, ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεὸς ἐστίν, ὁ φανερώσας εὐατόν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστίν λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τὸν πέμψαντι αὐτόν ».

³⁰ B. SESBOÛÉ, *op cit.*, p. 79. Cf., H. DENZINGER, « Enchiridion Symbolorum », *Symboles et définitions de la foi Catholiques*, Paris, Cerf, 2001.

de la doctrine chrétienne d'Un Dieu-Père Tout-Puissant et Créateur du ciel et de la terre, a duré jusqu'au VI^e siècle³¹. Néanmoins, la confirmation de la foi en Un Dieu qui est Créateur devient la principale préoccupation des Pères avant le IV^e siècle³².

À l'origine, dans le cadre du baptême, on confessait la foi dans les trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Cependant, cela était une formule Trinitaire et non une théologie Trinitaire, comme cela été produit après l'arianisme³³. Depuis, des conceptions différentes sont apparues autour de ce sujet qu'il convenait de clarifier, pour faire face à la philosophie grecque, et plus particulièrement à la gnose³⁴. Le fait qu'il n'y ait pas eu d'approfondissement théologique autour des trois personnes de la Trinité ne signifie pas que la référence aux personnes divines n'était pas un Credo à cette époque. C'était, après tout, la condition nécessaire à la vie culturelle de la communauté chrétienne (catéchisme, baptême, rassemblement communautaire), et à la gestion de divers désaccords³⁵.

Désireux d'affirmer la transcendance de Dieu face aux deux principes, l'un bon, l'autre mauvais et que ces deux principes s'affrontent, le gnosticisme a avancé que, ce monde n'est pas une création de Dieu mais celle d'un autre être, qu'il a appelé démiurge et qui n'est pas Dieu le Père. Le démiurge – pour la gnose – est l'un des plus bas dans la hiérarchie des siècles qui relie le monde à Dieu. C'est pourquoi Dieu le Père n'est-il pas le Créateur du monde. Dans ce mouvement, qui n'est pas marginal mais qui se situe au sein du christianisme (la question est complexe, il y a une gnose à l'intérieur du christianisme et une gnose extérieure), le Christ par ses différentes manifestations joue un rôle-clé dans le salut³⁶. Du point de vue chrétien, l'originalité du terme « Père », se trouve dans l'Ancien Testament et plus précisément en ce qui nous concerne ici, dans la prophétie de *Malachie*³⁷. Dieu est ici appelé Père Unique et c'est le seul Dieu ayant créé les hommes.

Le terme « Père », qui est un point d'une importance primordiale dans le Nouveau Testament est désormais lié à la personne du Christ. Le passage dans *Mt* 11, 25-27³⁸, est le

³¹ Cf., B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, p. 107.

³² *Ibid.*, *op cit.*, p. 105.

³³ A. de HALLEUX, « Dieu le Père tout-puissant », *Revue Théologique De Louvain*, 8/4, (1977), pp. 413-415.

³⁴ M. A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, Ed. Universitaires, coll. « Paradosis », 1991, 2^e éd. aug. 1997. Cf., A. HAMMAN, « L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne », *Revue Sciences Religieuses* 42, 2/1, (1968), p. 2.

³⁵ S. C. MIMOUNI- P. MARAVAL, *op cit.*, p. 393.

³⁶ B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 2016, pp. 36-37.

³⁷ 1, 6 ; 2, 10.

³⁸ Cf., Lc 10, 21-22 « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon

témoin de notre point de vue. Là, Jésus bénit le Père qui est le Seigneur du ciel et de la terre et en même temps, il met en évidence son rôle révélateur, en tant que Fils de Dieu le Père est Seigneur du ciel et de la terre. Dans *ICo* 8, 6 nous lisons que « ... pour nous il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes... ». Pour le Nouveau Testament et par conséquent pour le christianisme, Dieu est le Père Un et Créateur transcendant à la création.

En ce qui concerne les Pères Apostoliques, il nous reste à chercher, si, et dans quelle mesure, le récit de la *Genèse* est la base de leur foi en un seul Dieu et si, sur cette base ils favorisent la nouveauté du christianisme. C'est dans ce contexte que nous devons également retracer leur conception théologique de l'unité puisque la nouveauté du christianisme est en unité complète et indissociable de l'Ancien Testament. Nous pouvons compter sur l'hypothèse que les Pères Apostoliques, expriment la foi chrétienne telle qu'elle a été reçue par les Apôtres, mais en faisant référence aux Pères Apostoliques, il faut garder à l'esprit que nous parlons de personnages différents les uns les autres et qui s'expriment dans des conditions pastorales très différentes. Nous nous trouvons, donc, face à une hypothèse supplémentaire selon laquelle il existerait une certaine différence dans la pensée de la foi chrétienne en raison des différentes conditions auxquelles les Pères Apostoliques sont confrontés. Il reste à savoir si cela est vrai et dans quelle mesure. Pour cela, nous prenons comme point de départ le contenu de la *Didaché*.

Une première référence à Dieu le Père, en rapport à la création, est faite au début du texte dans l'enseignement moral de deux voies de la vie et de la mort. :

La voie de la vie donc, la voici : d'abord, tu aimeras Dieu qui t'a créé, puis ton prochain comme toi-même, et tout ce que tu ne veux pas qu'il t'arrive, toi non plus ne le fais pas à autrui. [...] À quiconque te demande, donne et ne réclame pas. Car c'est à tous que le Père veut qu'on donne en prenant sur les dons qu'on a reçus en grâce³⁹.

Dans ce passage, et à la différence de la gnose, il n'y a pas de distinction entre Dieu le Père et un autre dieu inférieur qui est créateur bien que Dieu le Père et Créateur soit ici considéré par rapport à l'homme. L'unicité de Dieu est alors mise en évidence. Cela nous amène à

Père, et nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien révéler. »

³⁹ *Didaché*, I, 2-5, *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris 2016, Gallimard, p. 85. Cf., *La Didaché*, I, 2-5, SC 248, pp. 142-144 : « Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη· Πρῶτον ἀγαπήσεις τὸν θεόν τὸν ποιήσαντά σε, δεύτερον τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν· πάντα δε ὅσα ἐάν θελήσῃς μὴ γίνεσθαι σοι, καὶ σὺ ἄλλω μὴ ποιεῖ. [...]. Παντί τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γάρ θελεῖ δίδοσθαι ὁ πατήρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων ».

comprendre comment l'auteur de la *Didaché* perçoit la *Genèse*, et en particulier l'origine de la création de l'homme⁴⁰. La paternité de Dieu à l'homme, vient du fait de la création de l'homme. Cela, est également souligné dans la description de la voie de la mort : « ne s'affligent pas de la peine de l'affligé, ne connaissent pas leur créateur ; meurtriers d'enfants, ils font avorter ce que Dieu a façonné, se détournant de l'indigent, accablant de peine l'opprimé »⁴¹. Nous observons que l'auteur est profondément moraliste, bien qu'une approche ontologique de la Paternité de Dieu se profile, car il semblerait que ce soit la création de l'homme qui soit le point de départ du fondement théologique de Dieu le Père et Créateur. Notons, qu'il ne faut pas laisser distraire le fait que le but du texte de la *Didaché* est avant tout pastorale.

Dans cette perspective se trouve également l'extrait suivant, écrit par Clément de Rome, où nous trouvons une conception plus complète de Dieu : « Parce que nous avons part à tant d'actions grandes et glorieuses, revenons-en courant au but de la paix, qui nous a été transmis dès l'origine, fixons nos regards vers le père et créateur de la totalité de l'univers et adhérons à ses dons de paix et à ses bienfaits, magnifiques et surabondants »⁴². Dieu est Père et en même temps créateur. Le concept de Dieu créateur du monde ou de la totalité de l'univers vient de l'Écriture. Il est particulièrement important que Clément présente une combinaison harmonieuse de la tradition biblique avec la conception stoïcienne de Dieu comme organisateur du monde⁴³. Mais, création et administration sont indissociablement liées dans l'Écriture. C'est dans le contexte de l'enseignement moral de Clément de Rome, que nous devons comprendre le passage ci-dessus. Ainsi, la conception théologique de Clément peut être appréhendée si nous la considérons dans les contextes judéo-chrétiens où la création en liaison avec la loi morale jouent un rôle décisif dans la révélation de Dieu le Créateur comme Dieu qui est proche de l'homme⁴⁴.

Ce passage que nous venons de citer est intéressant car Clément présente l'harmonie de la création et son unité vers le Dieu Créateur tout en l'adaptant aux besoins de son *Épître*. La destitution des presbytres est la question d'épiscopé et l'enjeu de la communauté

⁴⁰ Gn. 1, 26-28 ; 2, 4-25.

⁴¹ *Didaché*, V, 2, *Pl*, p. 88. Cf., *La Didaché*, V, 2, *SC* 248, p. 168 : « οὐ πονοῦντες ἐπὶ τῷ καταπονουμένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτοῦς, φονεῖς τέκνων φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον ».

⁴² *Lettre aux Corinthiens*, XIX, 2, *Pl*, p. 49. Cf., *Épître aux Corinthiens*, XIX, 2, *SC* 167, p. 132 : « Πολλῶν οὖν καὶ μεγάλων καὶ ἐνδόξων μετεληφότεσ πράξεων ἐπανανδράμωμεν ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδεδομένον ἡμῖν τῆς εἰρήνης σκοπὸν καὶ ἀτενίσωμεν εἰς τὸν πατέρα καὶ καὶ κτίστιν τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ ταῖς μεγαλοπρεπέσι καὶ ὑπερβαλλούσαις αὐτοῦ δωρεαῖς τῆς εἰρήνης εὐεργεσίαις τε κολληθῶμεν ».

⁴³ S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 460.

⁴⁴ C.A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, Paris, Cerf, 1994, p. 89.

corinthienne⁴⁵. L'exemple ultime de paix et d'harmonie, est la création telle quelle est décrite dans la suite de l'épître⁴⁶. En ce qui concerne notre question, nous constatons que Clément présente avec certitude la foi en Un seul Dieu le Père et Créateur, car la paix et l'harmonie de la création sont l'œuvre propre de Dieu. Il n'existe donc, aucune dimension dualiste dans la conception de Clément de Rome et par le même temps, les destinataires de son *Épître* sont guidés d'une manière particulière vers la restauration de l'unité dans leur communauté ecclésiale.

Les termes « Père » et « Tout-Puissant », ont été particulièrement chers aux Pères de l'Église jusqu'au IV^e siècle⁴⁷ et ont été utilisés pour faire face au gnosticisme qui divisait l'unité de Dieu en une multitude d'autorités et de siècles, ou encore contre Marcion qui soutenait que le Dieu sévère de l'Ancien Testament ne pouvait être le Père de Jésus-Christ. Ceci, concerne précisément le gnosticisme chrétien, qui n'est ni plus ni moins qu'un cas particulier de la gnose. Cependant, rétrospectivement, au temps des Pères Apostoliques, nous trouvons une unanimité autour de l'utilisation du terme « Père ».

À ce stade précoce de notre thèse, Clément de Rome est un exemple typique, d'une signification théologique particulière. Fondé sur la tradition de l'Écriture, il nous transmet l'ordre et l'harmonie de la création comme un don de Dieu. Mais, contrairement au gnosticisme toute idée de la sévérité de Dieu décrit dans l'Ancien Testament est rejetée. Au lieu d'une image d'un Dieu sévère, c'est la quantité et la beauté des dons de Dieu qui est au cœur de la pensée théologique de Clément de Rome.

Comme les dons de Dieu sont heureux et merveilleux, mes bien-aimés ! Vie dans l'immortalité, éclat dans la justice, vérité dans la liberté de parole, foi dans la confiance, maîtrise dans la sanctification ; et tout cela tombait sous notre pensée. Qu'est-ce donc qui a été préparé pour ceux qui l'attendent ? L'artisan et père des siècles, le tout-saint, en connaît la quantité et la beauté⁴⁸.

⁴⁵ A. FAIVRE, *Chrétiens et Églises, des identités en construction. Auteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Paris, Cerf, 2011, pp. 312-420.

⁴⁶ *Lettre aux Corinthiens*, XX, 1-12, *Pl*, pp. 49-50.

⁴⁷ Il est très difficile de faire une description précise de la gnose, parce qu'en réalité il s'agit d'un système comportant une variété d'enseignements révélés dans le bassin méditerranéen, de l'Iran à la Gaule, voir H. JONAS, *La religion gnostique*, Paris, Flammarion, 1978. Clément d'Alexandrie décrit de façon concise et précise la doctrine : « Ce n'est d'ailleurs pas le bain seul qui est libérateur, mais c'est aussi la gnose : « Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? — Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? — Vers quel but nous hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? — Qu'est-ce que la génération ? Et la régénération ? », *Extraits de Théodote*, 78, 2, *SC* 23, p. 203. Cette connaissance est la connaissance de soi et produit la rédemption de l'homme intérieur.

⁴⁸ *Épître aux Corinthiens*, XXXV, 2-3, *Pl*, p. 56. Cf., *Épître aux Corinthiens*, XXXV, 2-3, *SC* 167, p. 156 : « Ὁς μακάρια και θαυμαστά τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ, ἀγαπητοί. Ζωή ἐν ἀθανασίᾳ λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκρατεία ἐν ἀγιασμό· και ταῦτα ὑπέπιπτεν πάντα ὑπό την διάνοιαν ὑμῶν. Τίνα

Clément, répond à un problème dans l'Église corinthienne, en suivant une voie morale qui, par les dons de Dieu, replace l'homme dans la position qu'il devrait avoir envers Dieu et ceci parce que les dons que fait Dieu à l'homme incluent la sanctification et l'immortalité. Ainsi, la création reste inférieure tant qu'elle dépend de Dieu. Le Dieu décrit par Clément, n'est donc pas un Esprit indéfini et supérieur, ni un Père inconnu et méconnaissable à la création. Au contraire, il est connu dans l'histoire et entre en communion avec sa création à travers son énergie vivifiante et sa puissance sanctifiante.

Une question importante intervient ici : est-ce que la possibilité de la communion du créé avec Dieu concerne une identification substantielle de Dieu à la création ? La *Grande Prière* de l'Épître aux Corinthiens est un exemple caractéristique du point de vue de Clément sur cette question :

Mais nous, nous serons innocents de cette faute et nous demanderons, par une supplication et une requête assidues, que le créateur de toute chose conserve intact le nombre compté de ses élus dans le monde entier, par son fils bien-aimé Jésus-Christ notre Seigneur, par qu'il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire de son nom, afin d'espérer en ton nom, origine première de toute création, parce que tu as ouvert les yeux de notre cœur pour que nous lui connaissions, toi l'unique Très Haut parmi les très-hauts saint qui reposes parmi les saints ; toi qui humilies l'orgueil des arrogants, qui défais les calculs de nations, qui places des humbles en haut et humilie les grands, qui enrichis et appauvris, qui fait mourir et vivre, seul bienfaiteur des esprits et Dieu de toute chair⁴⁹.

À travers cette prière, exemple caractéristique du culte de l'Église Romaine primitive⁵⁰, Clément de Rome ne laisse, en fait, aucun doute sur la dépendance absolue du monde et de l'homme à l'énergie vivifiante et sanctifiante de Dieu. Il n'y a donc pas d'identification entre Dieu et le monde, mais, c'est l'unité de la création avec son Créateur qui est impliquée. Cependant, dans ce passage de *la Grande Prière*, Clément mentionne le rôle révélateur du

οὐν ἄρα ἐστὶν τὰ ἐτοιμαζόμενα τοῖς ὑπομένουσιν; Ὁ δημιουργός και πατήρ τῶν αἰώνων ὁ πανάγιος αὐτός γινώσκει τήν ποσότητα καί τήν καλλονήν αὐτῶν ».

⁴⁹ *Épître aux corinthiens*, LIX, 2-3, *Pl*, p. 69. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 59, 2-3, *SC* 167, pp. 192-194 : « Ἡμεῖς δέ ἀθῶοι ἐσόμεθα ἀπό ταύτης τῆς ἀμαρτίας καί αἰτησόμεθα ἐκτενῆ τήν δέησιν καί ἰκεσίαν ποιούμενοι, ὅπως τόν ἀριθμόν τόν κατηριθμημένον τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διαφυλάξῃ ἄθραυστον ὁ δημιουργός τῶν ἀπάντων διά τοῦ ἡγαπημένου παιδός αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ὑμῶν, δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπό σκότους εἰς φῶς, ἀπό ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ, ἐλπίζειν ἐπί τό ἀρχέγονον πάσης κτίσεως ὄνομά σου, ἀνοιξάς τούς ὀφθαλμούς τῆς καρδίας ὑμῶν εἰς τό γινώσκειν σέ τόν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις, ἅγιον ἐν ἀγίοις ἀναπαύομενον· τόν ταπεινοῦντα ὕβριν ὑπερηφάνων, τον διαλύοντα λογισμοῦς ἐθνῶν, τόν ποιοῦντα εἰς ταπεινοῦς ὕψος και τοῦς ὑψηλοῦς ταπεινοῦντα· τον πλουτίζοντα και πτωχίζοντα, τόν ἀποκτείνοντα καί ζῆν ποιοῦντα, μόνον εὐεργέτην πνευμάτων καί θεόν πάσης σαρκός ».

⁵⁰ A. JAUBERT, *Clément de Rome*, *SC* 167, Paris, Cerf, 1971, p. 40.

Christ, de sorte que l’Ancien Testament – *Genèse* – est inextricablement lié à l’époque du Nouveau Testament.

Notons que, le passage ci-dessous présente aussi un autre exemple indicatif de la dévotion constante de Clément, à la tradition juive selon laquelle la référence au mot « Dieu » est évitée. Dieu (Θεός), est présenté comme le Père et le Créateur. Dans la *Grande Prière*, Clément, désigne également Dieu par l’appellation *Nom*, qui permet de révéler à la fois l’influence de la tradition judéo-hellénistique⁵¹, et la grandeur qu’elle possède dans la pensée théologique de Clément : En nommant le Nom, il définit Dieu comme Père⁵².

Nous constatons que la pensée de Clément au sujet de Dieu Un Père et Créateur est inébranlable et que son intention est de guider les fidèles de Corinthe vers l’unité. À l’exception des manières communes de nommer Dieu, c’est-à-dire Père, Créateur, nous avons vu que Clément utilise l’appellation *Nom*. En examinant avec plus de précision la pensée de Clément nous voyons qu’il se réfère également au titre de Maître (Δεσπότης). C’est dans la partie où Clément fait appel au repentir des chrétiens de Corinthe – où intervient le prophète Ézéchiel⁵³ – que nous lisons : « Les ministres de la grâce de Dieu parlèrent, par l’Esprit saint, du repentir et le maître de l’univers lui-même a parlé de repentir, avec serment : « Aussi vrai que je suis vivant, dit le Seigneur, je ne veux pas la mort du pécheur, mais son repentir »⁵⁴. L’utilisation du terme Maître – qui vient de la piété hellénistique – est connu dans la Bible des *LXX* qui interprète le terme Adonaï. Nous constatons que le titre maître, tient une place spéciale dans la conception de Clément, parce qu’il l’utilise vingt-trois fois⁵⁵, dans son *Épître aux Corinthiens*. Le terme Maître, se réfère soit à l’acte créateur de Dieu, soit au rôle de Dieu dans l’évolution de l’histoire pour le salut de l’homme⁵⁶.

Nous avons pu constater, que tant dans le texte de la *Didaché* que dans l’*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome, les termes Père et Créateur sont certainement attribués en référence à Un seul Dieu vers lequel les fidèles sont guidés comme source de vie et de

⁵¹ *Ibid.*, pp. 66-67.

⁵² *Ibid.*, p. 41. Cf. J. PONTONT, « La signification religieuse du « Nom » chez Clément de Rome et dans al *Didaché* », *Eph. Théol. Luv.*, 35, (1959), pp. 339-361.

⁵³ Éz 33, 11 « Dis-leur : « Par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, je ne prends pas plaisir à la mort du méchant, mais à la conversion du méchant qui change de conduite pour avoir la vie. »

⁵⁴ *Épître aux Corinthiens*, VIII, 2, *Pl*, p. 42. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 8, 2, *SC* 172, p. 112 : « καί αὐτός δέ ὁ δεσπότης τῶν ἀπάντων περὶ μετανοίας ἐλάλησεν μετὰ ὄρκου· «Ζῶ γάρ ἐγώ, λέγει κύριος, οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὴν μετάνοιαν ».

⁵⁵ L’utilisation du terme Maître par Clément de Rome sous l’acte créatrice de Dieu dans l’*Épître aux Corinthiens* existe également en XXXIII, 2, « Car le créateur et maître de tout choses se réjouit de ses œuvres. » ; LII, 1, « Le maître de tout, mes frères, n’a besoin de rien ».

⁵⁶ A. JAUBERT, *op cit.*, pp. 66-67.

sanctification. Quelle est la pensée, pour ce sujet, des autres Pères Apostoliques ? Nous nous penchons à présent sur cette question en nous intéressant au *Pasteur* d'Herma.

C'est dans la *Parabole V* que nous trouvons des références pertinentes : « Que Dieu, dit-il, ai planté le vignoble signifie qu'il a créé son peuple et l'a confié à son Fils »⁵⁷. Cette petite phrase du *Pasteur* qui fait partie de l'interprétation de la *Parabole V*⁵⁸, nous montre Dieu comme Créateur de manière directe et comme Père de manière indirecte car, Dieu est présenté comme Père du Fils. Herma n'utilise pas les termes Père et Créateur. Au lieu de cela, il utilise un autre terme que l'on rencontre également dans les écrits de Clément de Rome : « Le champ, c'est ce monde ci, et le maître du champ, c'est celui qui a créé toutes choses, qui les a organisées et qui les a affermies »⁵⁹. En effet, le *Pasteur* d'Herma, se réfère à Dieu d'une manière différente en utilisant une phrase originaire du culte au lieu de mentionner Son nom⁶⁰. Nous avons vu ce même terme dans l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome où Δεσπότης – qui signifie Maître – fait référence à l'acte créateur de Dieu.

Dans le même sens théologique se trouve aussi l'*Épître de Barnabé* où nous ne trouvons qu'une seule référence au sujet que nous examinons ici : « C'est de nous en effet que parle l'Écriture quand Dieu s'adresse ainsi au Fils : “Faisons l'homme à notre image et ressemblance et qu'il commande aux bêtes de la terre, aux oiseaux du ciel et aux poissons de la mer” »⁶¹. Ceci est, en effet, une référence indirecte à Dieu le Père et Créateur, et cela par rapport au Fils et à la création de l'homme. Par conséquent, nous ne voyons pas l'utilisation des termes Dieu le Père et Créateur comme cela se produit dans la *Didaché* et dans les écrits de Clément de Rome.

Barnabé, nie-t-il l'histoire de la révélation telle qu'elle est décrite dans l'Écriture ? La réponse est non. Bien qu'il semble s'éloigner de la tradition judéo-chrétienne, il ne rompt cependant pas avec l'histoire du salut⁶². Nous voyons que le *Pasteur* ainsi que l'*Épître de Barnabé* évoluent dans des contextes différents de ceux de la *Didaché* et de l'*Épître aux Corinthiens*. Cela est dû au fait qu'ils aient des préoccupations différentes. Mais malgré les

⁵⁷ *Pasteur, Parab. V*, LIX, 2, *Pl*, p. 147. Cf., *Le Pasteur*, *Sim.*, V 59, 2, *SC* 53, p.238. « Ὅτι, φησίν, ὁ θεός τόν ἀμπελῶνα ἐφύτευσε, τοῦτ' ἔστι τόν λαόν ἔκτισε καί παρέδωκε τῷ υἱῷ αὐτοῦ ».

⁵⁸ *Ibid.*, LV, 1-11, pp. 143-144.

⁵⁹ *Ibid.*, LVIII, 2, p. 146. Cf., « Ὁ ἀγρός ὁ κόσμος οὗτος ἐστίν· ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀγροῦ ὁ κτίσας τὰ πάντα καί ἀπαρτίσας αὐτά καί δυναμώσας », *Sim.*, V, 58, 2, *SC* 53, p. 234.

⁶⁰ Ph. HENNE, *La Christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Herma*, « PARADOSIS » XXXIII, Fribourg 1992, Éditions Universitaires Fribourg, p. 187.

⁶¹ *Épître de Barnabé*, VI, 12, *Pl*, p. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 12, *SC* 172, pp.122-124 : « Λέγει γάρ ἡ γραφή περὶ ἡμῶν, ὡς λέγει τῷ υἱῷ· Ποίησωμεν κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν τόν ἄνθρωπον, καί ἀρχέτωσαν τῶν θηρίων τῆς γῆς καί τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καί τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης ».

⁶² P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, *SC* 172, Paris, Cerf, 1971, p. 33.

différentes approches qui existent, la perspective qui émerge montre une unité de pensée : la foi en un seul Dieu qui est Créateur et absolument distinct de la création, et surtout – en ce qui concerne *Barnabé* – de l'unité avec Dieu déjà présumée dans la création de l'homme.

Ignace d'Antioche prêche aussi d'une façon dynamique la foi en un seul Dieu qui est absolument distinct de la création : « Il n'y a qu'un seul Dieu, qui s'est manifesté à travers Jésus-Christ son Fils »⁶³ ; « celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, et ne le séduisez pas par la matière »⁶⁴. Ignace opte ici pour le monothéisme et la différence ontologique entre Dieu et création, dans la conception théologique des premières expressions de la foi chrétienne. Il se réfère à l'affirmation dynamique du rôle révélateur et salvifique du Christ-Fils de Dieu et il instruit l'homme vers l'importance du Christ

Il convient de noter que, le fait qu'Ignace mentionne Jésus-Christ comme étant Un seul Dieu n'est pas surprenant. Le nom Jésus, est d'ailleurs très rarement utilisé seul par Ignace, parce qu'il a pour but de montrer que la manifestation de Dieu a été complètement réalisée dans la révélation de son Fils en chair⁶⁵. D'autre part, son attitude personnelle se réfère au défi du choix entre vie biologique et vie éternelle avec l'union à Dieu à travers son martyr.

La foi en l'unicité de Dieu, est exprimée et soulignée de manière particulièrement emphatique par les Pères Apostoliques, malgré les différences que nous trouvons quant à la manière dont ils l'expriment. Cela est un élément de la plus haute importance car l'unicité de Dieu semble être à la fois la condition et la perspective de l'unité que nous essayons de mettre en évidence par nos recherches. Il est opportun et extrêmement intéressant de voir comment les Pères Apostoliques décrivent cette unicité de Dieu en tenant compte du terme Tout-Puissant que nous avons rencontrés dans leurs écrits. Il s'agit là d'un terme qui accompagne le titre Dieu Un, Père et Créateur.

⁶³ *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 2, *Pl*, p. 200. Cf., *Lette aux Magnésiens*, VIII, 2, *SC* 10, p. 102 : « ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θιού αὐτοῦ ».

⁶⁴ *Lettre aux Romains*, VI, 2, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre aux Romains*, VI, 2, *SC* 10, p. 134 : « τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσῃσθε μηδέ ὕλη ἐξαπατήσῃτε ».

⁶⁵ Ph. HENNE, *Mourir par amour. L'imitation de Jésus-Christ de saint Ignace d'Antioche*, Paris, Salvator, 2019, pp. 97-98.

2. La Toute-Puissance de Dieu

Le terme « Tout-Puissant », est un attribut de Dieu pour montrer l'originalité du Dieu chrétien par rapport aux autres religions. Ce terme, trouve son origine dans le récit de la *Genèse* avec le verbe *bârâ'*, qui est un *hapax* en hébreu, désignant que l'action unique de Dieu est un attribut unique à Dieu. Il permet à la fois de souligner le monothéisme du peuple Juif et à la fois de désigner l'acte libre de Dieu par lequel et sous la perspective du salut, Il donne l'existence à un être qui n'existait pas. De plus, le terme *Bârâ* a joué un rôle politique et religieux important pour le peuple juif⁶⁶. C'est ce que l'on retrouve dans *Deutéro-Isaïe*.

En effet, la réflexion théologique des Pères Apostoliques, s'inscrit contre le gnosticisme et il est directement lié à l'histoire de la *Genèse*. Ils se réfèrent à l'universelle paternité créatrice de Dieu à travers son admiration de la sagesse et de l'ordre du monde. Cette position de la première communauté chrétienne, ne signifie nullement que, le terme « Père » ne reflète pas la relation entre Dieu et le Christ. Mais, l'utilisation du titre « Père Tout-Puissant » se réfère en fait, à la relation de Dieu avec la création et non à la relation Dieu-Christ, Père-Fils, qui implique l'égalité dans la vie intra-trinitaire.

Notre intention, étant de comprendre la théologie de l'unité des Pères Apostoliques, il est nécessaire d'établir, qu'il existe un rapport étroit entre eux. Plus précisément, il y a une relation de dépendance. Pour une meilleure compréhension de la théologie de l'unité, il convient de prendre en compte les concepts de création qui ont circulé soit à l'intérieur soit à l'extérieur de l'Église. C'est sur ce point que nous allons à présent nous concentrer en suivant la proposition de Michel Kesterman : « poser que Dieu est distinct de sa création, c'est récuser le panthéisme ; poser que les astres sont des créatures, c'est récuser le polythéisme ; poser la

⁶⁶ Cela résulte par le fait que dans l'*Isaïe* la création se trouve en liaison à un appel, à une élection et à un renouvellement. À titre indicatif nous mentionnons ici quelques passages concernés : 40, 26-29 « *Levez les yeux là-haut et voyez : Qui a créé ces astres ? Il déploie leur armée en bonne ordre, il les appelle tous par leur nom. Sa vigueur est si grande et telle est sa force que pas un ne manque. [...]. Yahvé est un Dieu éternel, créateur des extrémités de la terre. Il ne se fatigue ni ne se lasse, insondable est son intelligence. Il donne la force à celui qui est fatigué, à celui qui est sans vigueur il prodigue le réconfort.* » ; 43, 1 « *Et maintenant, ainsi parle Yahvé, celui qui t'a créé, Jacob, qui t'a modelé Israël. Ne crains pas, car je t'ai racheté, je t'ai appelé par ton nom : tu es à moi.* » ; 44, 1-2 « *Et maintenant, écoute, Jacob mon serviteur, Israël que j'ai choisi. Ainsi parle Yahvé, qui t'a fait, qui t'a modelé dès les seins maternels, qui te soutient.* » ; 44, 6 « *Ainsi parle Yahvé, roi d'Israël, Yahvé Sabaot, son rédempteur : Je suis le premier et je suis le dernier, à part moi, il n'y a pas de Dieu. Qui est comme moi ? qu'il crie, qu'il le proclame et me l'expose ;* ».

question *ex nihilo*, c'est récuser l'émanatisme ; poser seul principe créateur, c'est récuser le dualisme ; poser la bonté du monde et la création de l'homme à l'image de Dieu, c'est récuser le rejet du monde et de la corporéité des gnostiques ; poser l'ordre de domination de la terre, c'est instaurer l'espace du travail humain »⁶⁷. Cela signifie que notre intérêt ne peut se concentrer sur une seule dimension de la réflexion théologique des Pères Apostoliques mais, sur un plan multidimensionnel.

Nous sommes donc amenés à répondre à la question suivante : nos auteurs, qui chacun traitent des problèmes spécifiques d'une communauté chrétienne, bien qu'ils diffèrent les uns des autres, s'accordent-ils sur le concept de Dieu et du monde ? Un cas paradigmatique étant Hermas, qui se réfère à la création *ex nihilo* et celui de Clément de Rome, qui se réfère dans une large mesure au Dieu Père Créateur, comme nous le verrons ci-après. Nous soulignons cependant que, le fait que d'autres Pères Apostoliques ne font pas de références spécifiques ne signifie pas qu'ils ne sont pas confrontés aux mêmes pensées.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le verbe *bârâ'*, réservé à Dieu, signifie la production de quelque chose qui n'a pas existé et qui vient à l'existence. Cette production, est la production *ex nihilo* (du néant), qui fonde le terme « Toute-Puissance » de Dieu. La doctrine de la création à partir du néant, est liée au concept du Créateur Dieu Trinitaire qui prend ses fondements dans le récit de la *Genèse* 1, 26. Basile de Césarée précise à ce propos : « Les êtres créés dès le commencement pourraient t'apprendre aussi l'union de l'Esprit avec le Père et le Fils, car les puissances « supra-cosmiques », intelligents et pures, sont appelées "saintes", et le sont vraiment, parce que sanctifiées par la grâce que l'Esprit Saint a répandue en elles. [...], or, saisis dans l'acte qui les a créées, le Père comme cause « principielle » de tout ce qui est fait, le Fils comme cause "démiurgique", l'Esprit comme cause "perfectionnante" »⁶⁸. Cependant, ceci est une synthèse théologique du IV^{ème} siècle.

La foi des Pères Apostoliques en un Dieu Trinitaire, est certainement claire et, ce Dieu Trinitaire est donc la source de la vie, la cause de l'existence du monde. Cependant, une forte préoccupation se prétend qui concerne la Trinité où un risque est en particulier présent : la réduction ou l'abolition du monothéisme héritier de la Bible. Nous pouvons toutefois nous appuyer sur l'hypothèse selon laquelle les Pères Apostoliques – même s'ils ne développent pas un enseignement systématique de la Sainte Trinité – expriment le monothéisme d'une façon dynamique. Néanmoins, nous notons que nous risquons de juger de manière anachronique et

⁶⁷ M. KESTEMAN, « La création et ses enjeux », *Revue Théologique de Louvain* 12/3 (1981), p. 349. Cf. G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin, W. de Gruyter, 1978.

⁶⁸ Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, XVI, 38, *SC 18 bis*, pp. 175-177.

à la lumière d'une théologie intégrée et avec des conditions fixées pour des besoins spécifiques du IV^{ème} et du V^{ème} siècle⁶⁹.

Notre hypothèse, est davantage appuyée sur l'utilisation d'une expression ayant une signification et une importance particulière pour la foi chrétienne. C'est l'expression *Dieu Tout-Puissant*, qui semble avoir été l'expression la plus familière des Pères de l'Église avant le IV^{ème} siècle. Cette expression est certainement utilisée dans le culte Juif. Son unicité réside, en fait, dans le fait qu'elle se trouve dans la liturgie eucharistique des premières communautés chrétiennes où, par l'utilisation de cette expression, la paternité créatrice de Dieu a été soulignée.

L'expression Tout-Puissant, a deux sens : d'une part, la capacité qu'a quelqu'un de faire quelque chose d'évident à partir de rien et d'autre part, cette expression assure la réalisation de cette capacité en termes de souveraineté, par opposition aux gnostiques. En ce qui nous concerne, l'expression Toute-Puissance montre la souveraineté royale et la transcendance de Dieu qui conserve l'univers⁷⁰. Dans cet esprit nous allons tenter de montrer la conception des Pères Apostoliques, relativement à la Toute-Puissance de Dieu.

Après avoir évoqué les références des Pères Apostoliques à un Dieu Un, nous poursuivons, alors, en commençant par le terme « Tout-Puissant ». Dans un passage du *Martyre de Polycarpe*, nous trouvons une référence à Dieu le Père Tout-Puissant⁷¹, qui nous montre que les termes « Père » et « Tout-Puissant » sont en usage depuis les débuts du christianisme. Nous rencontrons de même un passage de l'action de grâce dans la *Didaché*, où Dieu est le Père saint, le maître Tout-Puissant et le créateur des univers :

Nous te rendons grâce, Père saint, Pour ton saint nom, Que tu as fait résider dans nos cœurs, Et pour la connaissance, la foi et l'immortalité Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. Gloire à toi, pour les siècles ! C'est toi, maître tout – puissante, Qui as créé toutes choses à cause de ton nom ⁷².

Le Père, est présenté en fait, comme le Maître et la cause de tout par son énergie créatrice. Néanmoins, le Dieu Tout-Puissant, n'est pas seulement là, une cause de tout mais, il est un

⁶⁹ N. MATSOUKAS, *op cit.*, 2, p. 81.

⁷⁰ Cf. B. SESBOÛÉ, *op cit.*, pp. 106-107.

⁷¹ *Martyre de Polycarpe*, XIX, 2, Pl, p. 256.

⁷² *Didaché*, X, 2-3, Pl, p. 90. Cf., *La Didaché*, 10, 2-3, SC 248, p. 178 : « Εὐχαριστοῦμεν σοι, πάτερ ἅγιε, Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, ὃ κατεσκίηνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, Καί ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ τοῦ παιδός σου· ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Σὺ, δέσποτα παντοκράτορ, Ἐκτίσας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου ».

Dieu vivant, personnel et cinétique⁷³. Le rôle du Christ deuxième personne de la Sainte Trinité, est riche en contenu parce que cette vitalité et ce mouvement divin sont ceux qu'il présente. Il révèle le Père, la foi, et l'immortalité qui provient de Lui. Ce passage, met également en évidence une réalité profonde pour l'être humain qui par la volonté du Père devient l'abrite divin. L'origine des références à la Connaissance et la Foi, mais aussi par le terme Père, se trouve plutôt dans le culte juif⁷⁴. En fait, la référence de la *Didaché* sur la personne du Christ n'est pas négligeable. La doxologie est adressée au Maître et Père qui est créateur et qui concerne la manifestation qui s'accomplit par le Christ.

Le terme Père, ne peut être attribué ici au Fils mais, à la création. Il y a la possibilité de lier le caractère révélateur du Christ à la reconnaissance de la paternité créatrice de Dieu mais, uniquement à titre d'hypothèse. De plus, la citation ci-dessus est une preuve que l'origine de l'auteur de la *Didaché* est l'Ancien Testament et surtout la *Septante* où est présenté la foi à un seul Dieu le Père et Tout-Puissant. En outre, le caractère liturgique-eucharistique de cette référence, révèle que la réalité qui pousse l'écrivain à se référer au Dieu Tout-Puissant et Créateur, n'est que l'héritage immédiat du culte juif, dans lequel on trouve l'éloge de la majesté et de la bonté de Dieu comme maître de l'univers. On comprend que pour la *Didaché*, le terme « Père » n'est pas un terme technique utilisé contre le gnosticisme mais qu'il est pleinement tiré du culte juif. Le Dieu créateur est différent dans le concept du gnosticisme mais, pour le christianisme et le judaïsme, Dieu le Père et Tout Puissant, est le Créateur, et est une foi non négociable.

Cet héritage juif, se trouve intégré dans le contexte évangélique, comme c'est le cas des expressions liturgiques de la communauté chrétienne primitive⁷⁵. En outre, dans un passage, l'auteur fait reposer la connaissance et la foi sur un élément fondamental, à savoir la révélation par Jésus, puisque c'est lui le serviteur de la cause de la grâce⁷⁶. Notons encore, que F. H. Chase voit dans cette action de grâce un rappel du Notre Père, ce qui nous amène à accepter que, l'auteur avait pris l'évangile, *Mt* 6, 9-13, au cours de la rédaction de ce passage spécifique⁷⁷.

Clément de Rome de son côté, affirme la Toute-Puissance de Dieu à travers la création : « Fixons nos regards vers le Père et créateur de la totalité de l'univers et adhérons à

⁷³ N. MATSOUKAS, *op cit.*, 2, p. 88.

⁷⁴ *Didaché*, SC 248, n. 4, 6, 7.

⁷⁵ Ep 4, 6 « un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous ».

⁷⁶ *Didaché*, SC 248, cit. n. 5, p. 179.

⁷⁷ *Ibid.*, cf. n. 4.

ses dons de paix et à ses bienfaits, magnifiques et surabondants. Voyons-le selon la pensée et fixons les yeux de notre âme sur sa volonté patiente ; comprenons avec quelle absence de colère il se conduit envers toute sa création »⁷⁸. Il est clair que pour Clément, l'ordre et la beauté de l'univers sont source de sérénité pour les Corinthiens. À première vue, Clément ne cherche pas à présenter la foi ou la cosmologie du christianisme. D'ailleurs, ce n'est pas le but de son *Épître*. Néanmoins, cette invitation de Clément est un moyen remarquable de souligner la nouveauté du christianisme.

Pour Clément – qui reste fidèle à la théologie de l'apôtre Paul⁷⁹ – la création, constitue le miroir à travers lequel apparaissent et sont formées les conditions de la connaissance de Dieu ; comme Basile le Grand le dira plus tard, (*Homélies sur l'Hexaméron*), la création constitue « l'école où s'instruisent les âmes raisonnables et le lieu où elles apprennent à connaître Dieu »⁸⁰. Pourtant, Clément, dans sa tentative pour convaincre les destinataires de sa lettre, il montre facilement sa conception théologique par rapport à la foi sur Un Dieu Père, Créateur et Tout-Puissant. En effet, dans sa lettre il se réfère maintes fois à la souveraineté de Dieu sur l'univers, à travers la relation et la position du monde envers Dieu.

Cela, est évoqué d'une manière emphatique, quand il parle de l'obéissance, de l'accomplissement et de l'évolution du monde selon l'ordre de Dieu dans la concorde et à l'intérieur des limites, sans opposition, sans contestation ou modification des règles que Dieu à établies.

Les cieux, lorsqu'ils roulent sous son administration, lui sont soumis en paix. Jour et nuit accomplissent la course qu'il leur a fixée, sans s'entraver en rien l'un l'autre. Soleil, lune et chœur des astres déroulent leur trajectoire à l'intérieur des limites qu'il leur a fixées selon son ordre dans la concorde et sans aucune transgression. [...], sans s'écarter d'aucune de ses préceptes ni en changer un seul. [...], il agit comme il le lui a été ordonné. Car il lui dit : « Tu iras jusqu'ici, et tes vagues se briseront en toi. » L'océan sans fin pour les hommes et les mondes au-delà de lui sont régis par les mêmes ordonnancements du maître. [...]. Toutes cela, le grand Créateur et Maître de tout a ordonné que cela soit en paix et concorde⁸¹.

⁷⁸ *Épître aux Corinthiens*, XIX, 2-3, *Pl*, p. 49. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 19, 2-3, *SC* 167, p. 132 : « ἀτενίσωμεν εἰς τόν πατέρα καί κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου καί ταῖς μεγαλοπρεπέσι καί ὑπερβαλλούσαις αὐτοῦ δωρεαῖς τῆς εἰρήνης εὐεργεσίας τε κολληθῶμεν. Ἴδωμεν αὐτόν κατὰ διάνοιαν καί ἐμβλέσωμεν τοῖς ὅμασιν τῆς ψυχῆς εἰς τό μακρόθυμον αὐτοῦ βούλημα· νοήσωμεν, πῶς ἀόργητος ὑπάρχει πρὸς πᾶσαν τήν κτίσιν αὐτοῦ ».

⁷⁹ *Rm* 1, 18-20.

⁸⁰ BASILE LE GRAND, *Homélies sur l'Hexaéméron*, Hom., A', 6, DE, SC 26, p. 111. « Une raison industrielle a présidé à l'ordonnance du monde visible, comme l'indique le mot principe ; enfin, que ce monde n'a pas été conçu au hasard ni en vain, mais à une fin utile, et pour répondre au plus grand besoin des êtres, s'il est vrai que le monde est l'école où s'instruisent les âmes raisonnables, le lieu où elles apprennent à connaître Dieu ».

⁸¹ *Épître aux Corinthiens*, XX, 1-12, *Pl*, pp. 49-50. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 20, 1-12, *SC* 167, pp. 134-136 : « Οἱ οὐρανοὶ τῆ δικιῆσει αὐτοῦ σαλευόμενοι ἐν εἰρήνῃ ὑποτάσσονται αὐτῷ. Ἡμέρα τε καί νύξ τόν τεταγμένον

La dépendance absolue de la création à la Toute-Puissance de Dieu est décrite de manière caractéristique. Nous pouvons dire sans réserve que, pour la pensée de Clément, l'ordre, la bonté et l'obéissance de la création de Dieu, sont les signes les plus clairs de la Toute-Puissance de Dieu, de son Unité et de sa Paternité du cosmos. Ceci, est accompli par Clément, en utilisant une désignation spéciale de Dieu. Dieu est le *Démiurge*, (il est ὁ δημιουργός), qui donne à Clément un trait distinctif de sa pensée, car il est le seul des Pères Apostoliques qui l'utilise, et on ne le trouve pas dans la traduction de LXX⁸². Nous tirons donc les conclusions que pour le christianisme, dès le début de sa présence dans le monde, a possédé la foi sur la souveraineté et la Tout- Puissance de Dieu Un et Père.

L'extrait mentionné ci-dessus mérite notre attention pour une raison supplémentaire. Clément, utilise le mot concorde – ὁμόνοια – ce qui nous surprend car ce terme n'existe pas dans le Nouveau Testament. En fait, on peut considérer cela comme tout à fait normal puisque cela vient de la plume de Clément. Il s'agit clairement d'une approche de style stoïcienne et de style sociopolitique romain, du problème de l'Église de Corinthe. En effet, la concorde joue un rôle essentiel au niveau politique et social dans le stoïcisme et dans la vie romaine⁸³. L'idéal de ὁμόνοια acquiert une signification particulière pendant la guerre de Péloponnèse contre les disputes et les factions afin de parvenir à un accord pour le salut de la ville⁸⁴. Dans le cas du passage cité ci-dessous, nous sommes plus favorables à l'approche stoïcienne car dans le stoïcisme, la concorde passe du champ politique et sociologique au champ religieux en référence à la création⁸⁵. Cependant, on dirait que Clément christianise clairement l'idée stoïcienne de la concorde car la création n'est pas assimilée au Créateur mais, à la volonté de Dieu le Père et Créateur pour l'unité du corps ecclésiastique. Ainsi, la concorde de la création

ὑπ' αὐτοῦ δρόμον διανύουσιν, μηδέν ἀλλήλοις ἐμποδίζοντα. Ἥλιος τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ ἐν ὁμονοίᾳ δίχα πάσης παρεκβάσεως ἐξελίσσοισιν τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὀρισμοὺς. [...], μὴ διχοστατοῦσα μηδὲ ἀλλοιῦσά τι τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ. [...], καθὼς διέταξεν αὐτῇ οὕτως ποιεῖ. Εἶπεν γάρ· «Ἔως ὧδε ἤξης, καὶ τὰ κύματά σου ἐν σοὶ συντριβήσεται.» Ὠκεανὸς ἀπέραντος ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ' αὐτόν κόσμοι ταῖς αὐταῖς ταγαῖς τοῦ δεσπότου διευθύνονται. [...]. Ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργός καὶ δεσπότης τῶν ἀπάντων ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ προσέταξεν εἶναι ».

⁸² J. LEBRETON, *op cit.*, pp. 260-261.

⁸³ P. AKAR, *CONCORDIA, Un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République*. Sorbone, Open Éditions, 2013, pp. 16-28.

⁸⁴ H. KRAMER, *Qvid valeat ὁμόνοια in Litteris Graecis*, Gottingae, Dieterich, 1915, cite par O. M. BAKKE O. M. BAKKE, "Concord and Peace" *A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, p. 67.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 34-35.

est l'exemple de la concorde dans la communauté ecclésiale où la gloire de Dieu se reflète réellement.

Toutefois, aucun Père Apostolique ne mentionne ou n'explique la raison de l'appellation de Dieu comme Père et Tout-Puissant. Les références qu'on tire de leurs œuvres sont plus ou moins indirectes. Cependant, nous arrivons sans effort à comprendre à travers ces références qu'ils soulignent clairement l'originalité de la création. Ceci, revient à dire qu'elles se rapportent à l'éternité de Dieu et comme cause de la création. L'écart de leur expression théologique est comblé par Théophile d'Antioche qui développe la foi chrétienne de façon plus systématique, en fonction de son époque. Dieu, écrit-il,

N'a pas de commencement car il est incréé [...]. On le nomme Dieu (*Theos*) puisqu'il a tout fondé (*tetheikenai*) sur sa propre stabilité et aussi parce qu'il court (*theein*)[...], Il est maître car c'est lui qu'il a la maîtrise de l'univers, et père, parce qu'il est lui-même avant l'univers, artisan et créateur, parce qu'il est fondateur et créateur de l'univers. Il est très-haut, en ce qu'il est lui-même au-dessus de tout ; Tout-Puissant, parce qu'il a lui-même pouvoir sur tout et contient tout ⁸⁶.

Nous constatons que le Dieu des Chrétiens est connu par des termes différents, chacun expliquant un attribut de Dieu. Tous ces attributs se trouvent étroitement liés à l'existence unique et absolue de Dieu par rapport sa création. Plus précisément, dans la pensée des Pères apostoliques, le titre de « Père » concerne exclusivement la seule existence dont dépend toute la création, et l'homme est appelé à se tourner vers lui dans l'unité. Ignace pourtant se différencie de cette position. Le terme « Père » dans l'œuvre ignacienne est utilisé exclusivement dans la relation de Dieu avec le Christ comme on le verra plus loin. Ici cependant une question importante est soulevée : Quelle est la position du Christ dans l'œuvre de la création dans la pensée des Pères Apostoliques ?

La réponse à cette question, se trouve dans la nouveauté du christianisme. C'est-à-dire, sur la présence du Jésus Christ dans l'histoire, ou pour être plus précis sur la révélation de Dieu à travers le Christ. Cela, parce que Jésus Christ participe aussi à l'œuvre de la création. Plus précisément, Dieu réalise la création par Jésus Christ. De cette façon, Dieu le Père, reste le principe de l'existence et de l'être de toute la création. En d'autres termes, les Pères Apostoliques, utilisent un terme bien connu seulement dans la mesure où ce terme sert à l'expression de la nouveauté du christianisme. Cependant, l'unicité de Dieu, déduite de la pensée théologique des Pères Apostoliques à travers sa Toute-Puissance et, même dans des

⁸⁶ *Livres à Autolykos, I, 4, Pl, p. 708. Cf.,*

linéaments trinitaires, reste encore à être négociée. Mais, la toute-Puissance de Dieu qui promeut le monothéisme, peut-elle faire renoncer la foi en la Sainte-Trinité ?

Nous essaierons de répondre à cette question par la compréhension des Pères Apostoliques. Notons qu'en principe le monothéisme est compris dans le contexte de la création et de l'histoire de l'économie divine⁸⁷, à savoir dans le contexte de la manifestation du Fils de Dieu incarné. En revenant à Ignace d'Antioche, nous trouvons un passage intéressant : « Il n'y a donc qu'un seul maître, qui "a parlé, et cela fut" »⁸⁸. Cette petite phrase contient la foi indéniable en Christ et en sa divinité. L'Incarnation comme manifestation sommitale du Fils qu'il est, n'est pas unique au monde pour la foi chrétienne⁸⁹. La préexistence du Christ est soulignée par sa présence dans l'œuvre de création. Cette présence, n'est pas comprise comme une présence passive, si nous pouvons utiliser ce mot, mais toujours comme présence active et énergique, car il est présenté comme la Parole créatrice de Dieu conformément au concept de l'Ancien Testament, où l'acte divin commun, c'est-à-dire de la Trinité, sur la création du monde et d'homme est présentée⁹⁰. La création du monde est une action unique du Dieu Trinitaire⁹¹ et ceci est basée sur la nature commune de trois personnes⁹², mais, les Pères Apostoliques n'ont rien expliqué à ce sujet. Cependant, si nous nions ce fait d'économie divine⁹³, de leur conception, cela reviendrait à rejeter la dimension monothéiste de leur enseignement.

Afin d'avoir une compréhension plus claire de la conception des Pères Apostoliques, nous devons examiner la Toute-Puissance de Dieu dans la Trinité avec la première personne de celle-ci : le Père. Clément présente cela dans ce passage⁹⁴ :

que le créateur de toute chose conserve intact de le nombre compté de ses élus dans le monde entier, par son fils bien-aimé Jésus Christ notre Seigneur, par qui il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la reconnaissance de la gloire de ton nom, afin d'espérer en ton nom, origine première de toute création, [...], Dieu de toute chair ; [...], le créateur et scrutateur de tout esprit ; [...], par Jésus Christ ton fils bien-aimé par qui tu nous a éduqués, sanctifiés, honorés⁹⁵.

⁸⁷ N. MATSOUKAS, *op cit.*, 2, p. 86.

⁸⁸ *Lettre aux Éphésiens*, XV, 1, *Pl*, p. 195. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XV, 1, *SC* 10, p. 84 : « Εἷς οὗν ὁ διδάσκαλος, ὃς εἶπεν, καὶ ἐγένετο ».

⁸⁹ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. p. 322.

⁹⁰ Gn 1, 3 ; 1, 25 ; Ps 33, 9 ; 149, 5.

⁹¹ V. LOSSKY, *Théologie Dogmatique*, p. 80.

⁹² N. XEXAKIS, *op cit.*, 2, p 238.

⁹³ V. LOSSKY, *op cit.*, p. 80.

⁹⁴ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 55.

⁹⁵ *Épître aux Corinthiens*, LIX, 2-3, *Pl*, pp. 67-68. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 59, 2-3, *SC* 167, pp. 194-196 : « ὁ δημιουργός τῶν πάντων διά τοῦ ἡγαπημένου παιδός αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐκάλεσεν

La pensée de Clément sur la Toute-Puissance de Dieu devient, en fait, plus éclairante. Clément, relie directement le rôle apocalyptique ainsi que la relation du Christ au Dieu créateur par la filiation du Christ de telle manière que, Dieu le créateur est aussi le Père, non seulement par rapport à la création, mais aussi en la personne du Christ. Mais, ce n'est pas une liaison indéfinissable et inconditionnelle. Le rôle apocalyptique du Christ, se rapporte au peuple élu de Dieu, d'une manière qui transmet la Toute-Puissance de Dieu des contextes cosmologiques au domaine du salut.

En outre, le Christ est le Fils bien-aimé de Dieu de toute chair, c'est-à-dire de chaque être et plus précisément de chaque homme, ainsi que la cause originelle de la création. Dieu, Tout-Puissant et Créateur, est certainement le Père de la création, mais sa paternité est une qualité qui existe avant même la réalisation de la création. Cela nous amène à voir la paternité de Dieu dans la relation éternelle qui régit les personnes de la Trinité, et plus précisément, l'unité des personnes du Père et du Fils.

Que « le créateur de toute chose conserve intact le nombre compté de ses élus dans le monde entier », cela concerne incontestablement les élus de l'Alliance. Mais, le peuple élu est désormais vu à travers un nouveau prisme : par la paternité de Dieu Créateur et Tout-Puissant par rapport et en l'unité avec Jésus Christ. L'intercession du Christ, par laquelle le croyant est conduit à la connaissance divine et à la doxologie de Son nom, montre que la paternité du Créateur s'applique également à l'homme par l'adoption en Christ. Cependant, Clément ne précise pas quelle est la relation du Fils Bien-aimé avec l'acte de création comme il est le cas d'Ignace.

En tenant à l'esprit que la création du monde est le résultat de l'énergie unifiée du Dieu Trinitaire, nous trouvons une référence intéressante de Clément dans une formule Trinitaire : « N'avons-nous pas un seul Dieu, un seul Christ et un seul Esprit qui a déversé sur nous la grâce, et un appel en Christ ? »⁹⁶. En fait, le Dieu qui, pour Clément est le créateur, est Un comme l'est le Christ et le Saint-Esprit. Le caractère unique de chaque personne souligne le lien unifié entre elles et en même temps leur distinction. Cela doit être comprise en dehors du domaine de la réalité créée. C'est-à-dire que nous la percevons comme une altérité⁹⁷. Le

ἡμᾶς ἀπό ἀκότους εἰς φῶς, ἀπό ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ, ἐλπίζειν ἐπὶ τὸ ἀρχεγόνον πάσης κτίσεως ὀνομά σου, [...], θεόν πάσης σαρκός, [...], τὸν παντός πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον· [...], διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἡγαπημένου παιδός σου, δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας ».

⁹⁶ *Épître aux Corinthiens*, XLVI, 6, Pl, pp. 62-63. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 46, 6, SC 167, p. 176 : « Ἦ οὐχὶ ἓνα θεὸν ἔχομεν κατὰ ἓνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθέν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλήσις ἐν Χριστῷ; ».

⁹⁷ N. MATSOUKAS, *op cit.*, 2, p. 92.

Christ et l'Esprit, sont donc, des personnes indivisibles en union avec le Dieu créateur. Le nom Père n'est pas mentionné ici, au lieu de cela, Clément utilise le nom Dieu (Θεός). Ce n'est probablement pas un hasard parce que, le nom de Dieu n'est pas compris comme une manifestation d'une personne seulement, mais aussi comme une manifestation de substance⁹⁸, à laquelle le Christ et l'Esprit sont unis. Ce que nous percevons donc, c'est la nature commune des personnes de la Trinité agissant dans la création. Cependant, malgré le fait que Dieu le Père Tout-Puissant concerne uniquement l'action créatrice de Dieu et la dépendance de l'univers de Dieu, dans la conception monothéiste des premiers siècles chrétiens⁹⁹, nous insisterons pour examiner le sujet étudié ici, en combinant le terme Dieu le Père Tout-Puissant avec Dieu le Père de Jésus Christ.

À la lumière de ces dimensions, c'est-à-dire trinitaire et créatrice, nous revoyons les références de la *Didaché* contenus dans les doxologies des prières eucharistiques. Rappelons d'abord le commencement de la voie de la vie : « tu aimeras Dieu qui t'a créé, [...] Car c'est à tous que le Père veut qu'on donne en prenant sur les dons qu'on a reçus en grâce »¹⁰⁰. C'est le Dieu Créateur qui est identifié au Père de tous les hommes. L'identification du Dieu Créateur au Père des hommes implique, bien entendu, la relation et l'unité des fidèles avec Dieu par l'adoption.

Les attributs traditionnels de Dieu, attachés à la personne du Christ, sont présentés dans l'action de grâce après la participation à la sainte communion où il semble que la première Église a également invoqué Dieu le Père Tout-Puissant par l'intermédiaire du Christ¹⁰¹. Ainsi la communauté rend grâce au Père saint pour la foi et l'immortalité qu'il nous a fait connaître par Jésus¹⁰². La Toute-Puissance qui est attribuée à l'acte créateur de Dieu, est présentée avec le titre maître. Le titre Père n'est réservé qu'à l'égard des fidèles qui, s'approprient l'immortalité et la gnose divine, par l'intercession du Christ. Ceci, est un trait particulièrement caractéristique de la prière de la première Église qui donne à la prière chrétienne sa propre caractéristique. Cela reflète les dimensions d'une toute nouvelle réalité qui unit l'humanité avec Dieu. En effet, le Christ pose l'homme dans une relation d'unité avec Dieu par rapport à la paternité¹⁰³.

⁹⁸ N. XEXAKIS, *op cit.*, 2, p. 127.

⁹⁹ A. DE HALLEUX, *op cit.*, p. 422.

¹⁰⁰ *Didaché*, I, 2-5, *Pl*, p. 85. Cf., *La Didaché*, 1, 2-5, *SC* 248, pp. 142-144 : « Πρῶτον ἀγαπήσεις τόν θεόν τόν ποιήσατά σε, [...] πᾶσι γάρ θέλει δίδοσθι ὁ πατήρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων ».

¹⁰¹ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 179.

¹⁰² *Didaché*, X, 2-3, *Pl*, p. 90 ; IX, 2-5, pp. 89-90. Cf., *La Didaché*, 10, 2-3, *SC* 248, p. 178.

¹⁰³ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 189.

Polycarpe de Smyrne, se retrouve également dans cette conception théologique. Pour être précis, c'est dans le *Martyre de Polycarpe* que cela est indiqué :

Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton Enfant bien-aimé et béni, Jésus Christ, par le quelle nous avons reçu la connaissance de toi, Dieu des anges et des puissances, de toute la création et de toute la race de justes qui vivent devant ta face, je te bénis pour m'avoir jugé digne, en ce jour et à cette heure, de prendre part au nombre des martyrs, dans le calice de ton Christ, en vue de la résurrection à la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité du Saint-Esprit ; [...]. À cause de cela et pour toutes choses je te loue, je te bénis et je te glorifie, par l'intermédiaire du grand prêtre éternel et céleste, Jésus Christ, ton Enfant bien-aimé : par lui, gloire à toi avec lui l'Esprit saint, maintenant et dans les siècles à venir. Amen¹⁰⁴.

La prière de Polycarpe est en fait, très révélatrice et significative pour le sujet examiné. Nous pouvons dire sans aucun doute, que cette prière est une présentation récapitulative de la foi chrétienne, qui comprend la révélation de Dieu dans le monde qui, commençant de l'Ancien Testament, passe par le Nouveau Testament, et se termine dans la perspective eschatologique du salut. Le Dieu qui confesse Polycarpe, est Dieu le Tout-Puissant mais ce n'est pas un Dieu vague, inconnu et impersonnel qui ne se manifeste qu'à travers sa création. Au lieu de cela, et conformément à la théologie Johannique¹⁰⁵, il devient connu comme personne par l'intermédiaire de son Fils bien-aimé Jésus-Christ.

Le Père de Jésus-Christ, en tant que Tout-Puissant, dépasse le sens de tout régir comme le Maître de la création. Dieu le Père du Christ et Tout-Puissant, est présenté comme celui qui, comme omnipotence, régite l'univers et le tient à l'existence. Même la Toute-Puissance de Dieu sur la création, ou plutôt sur la réalité créée, qui comprend les monde matériel et spirituel, n'est correctement compris qu'à travers Jésus-Christ dans le Saint-Esprit.

¹⁰⁴ *Martyre de Polycarpe*, XIV, 1-3, *Pl*, p. 254. Cf., *Martyre de Polycarpe*, XIV, 1-3, *SC* 10, pp. 262 : « Κύριε παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καί εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατῆρ, δι' οὗ τὴν περί σου ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν, ὁ θεός ἀγγέλων καί δυνάμεων καί πάσης τῆς κτίσεως παντός τε γένους τῶν δικαίων, οἱ ζῶσιν ἐνώπιόν σου· εὐλογῶ σε, ὅτι ἤξιώσάς με τῆς ἡμέρας καί ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καί σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου· [...]. Διά τοῦτο καί περί πάντων σέ αἰνῶ, σέ εὐλογῶ, σέ δοξάζω διά τοῦ αἰωνίου καί ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπητοῦ σου παιδός, δι' οὗ σὺν αὐτῷ καί πνεύματι ἁγίῳ ἡ δόξα καί νῦν καί εἰς τοὺς μέλλοντας. Ἀμήν. ».

¹⁰⁵ *Jn* :1, 18 « Nul n'a jamais vu Dieu ; Le Fils unique, qui est tourné vers le sein de son Père, lui, l'a fait connaître. » ; *1 Jn* 4, 12-15 « Dieu, personne ne l'a jamais contemplé. Si nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli. À ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous : il nous a donné de son Esprit. Et nous, nous avons contemplé et nous attestons que le Père a envoyé son Fils comme Sauveur du monde. Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui en Dieu. »

Que le Christ soit associé à la Personne de Dieu le Père Tout-Puissant est certainement évident. Néanmoins, nous devons souligner que, cela, agit d'une conclusion tirée du recueil de linéaments Trinitaire avec la notion de Dieu Père Tout-Puissant. En ce qui concerne la Toute-Puissance de Dieu le Père en relation avec le Fils, nous ne pouvons pas dire que nous avons une image claire, dans les écrits de Clément et dans la *Didaché*, mais, seulement quelques traces. Chez Ignace et *Barnabé*, la dénomination Père, est absente par rapport à la Toute-Puissance de Dieu comprise dans le contexte de la création. C'est principalement chez Polycarpe de Smyrne que nous avons une position plus immédiate à ce sujet, ajoutant au rôle apocalyptique du Christ, la synergie du Saint-Esprit.

Pour conclure ce sous-chapitre, nous pourrions dire que nous n'avons pas un développement systématique de la titularité de Dieu le Père Tout-Puissant. Nous constatons cependant, une progression qui intervient principalement dans les contextes de la prière et de la liturgie et qui conduit à la fin, à l'unité de la Personne du Christ et du Saint-Esprit à la Personne du Père et Créateur du Monde. Que la totalité de l'univers tire son origine de Dieu Un, Père Tout-Puissant et Créateur, est évidente pour les Pères Apostoliques. Néanmoins à ce stade, une question se pose à propos de la relation de Dieu, avec la création dans le champ ontologique.

Dans la discussion de ce sous-chapitre, nous avons constaté que l'unicité de Dieu est particulièrement soulignée par le terme Tout-Puissant. En même temps, nous avons vaguement constaté le lien particulier que les Pères Apostoliques font de ce terme avec la personne du Christ par qui s'accomplit l'œuvre de la création, révélant ainsi clairement l'unité de l'Ancien Testament avec la personne du Christ. Mais on pense que la chose la plus importante qui a émergé et qui ressort est une sorte de compréhension triadologique qui par l'œuvre de la création est passée dans le domaine du salut par le Christ. Cela s'intègre dans notre recherche sur l'unité dans des dimensions particulières. Cela signifie que les Pères Apostoliques nous donnent des indications pour poursuivre notre recherche sur l'unité à la lumière de la relation des personnes de la Sainte Trinité en tenant bien compte que nous sommes à un stade précoce de la foi chrétienne pour avoir un enseignement Trinitaire complet.

Les Pères Apostoliques, ne développent pas une doctrine d'un Dieu trinitaire. Cependant, et malgré sa rareté, nous avons pu distinguer la présence des linéaments Trinitaire dans des conditions éthiques à travers les sacrements de l'initiation. À titre indicatif, dans des contextes ecclésiologique et éthiques, Ignace se réfère à la construction de Dieu le Père qui concerne le salut d'homme et qui est une œuvre aussi du Fils et de Saint Esprit. « en pierres que vous êtes du temple du Père, préparées pour la construction de Dieu le Père, élevées dans

les hauteurs par la machine de Jésus-Christ, c'est-à-dire la Croix, vous servant comme câble de l'Esprit Saint »¹⁰⁶.

La Sainte Trinité, semble être bien présente dans la pensée d'Ignace. Deux points particulièrement intéressants sont à souligner : a) une acceptation nette par Ignace de l'existence du Dieu Trinitaire, l'accent mis particulièrement sur l'économie de la Saint Trinité et b) le rôle anagogique du Fils de Dieu et la synergie du Saint-Esprit. Ce rôle anagogique, peut être compris dans les conditions mystiques puisque la deuxième et la troisième personnes de la Trinité, amènent l'homme à Dieu et par conséquent à son union avec Lui.

De fait, la rareté de l'enseignement sur un Dieu Trinitaire, ne signifie pas que ce n'était pas une croyance pour les Pères Apostoliques, on dirait même que c'est le contraire. Cela veut dire que, malgré cette rareté de références, les linéaments Trinitaires sont forts comme nous le verrons toute suite.

3. Linéaments de théologie trinitaire chez les Pères Apostoliques

Le troisième article de la foi, Nice-Constantinople, est le début de l'enregistrement de la foi chrétienne en Dieu qui est Un en l'essence et trinitaire dans les hypostases ou les personnes. La doctrine trinitaire démontre, également, l'unicité du christianisme, par rapport au judaïsme et au polythéisme de l'idolâtrie ancienne. Qu'au IV^{ème} siècle, l'Église ait été confrontée au problème « d'exprimer à la fois l'unité et diversité divine, la coïncidence en Dieu

¹⁰⁶ *Lettre aux Éphésiens*, IX, 1, *Pl*, p. 194. Cf., *Lettres aux Éphésiens*, IX, 1, *SC* 10, p. 76 : « ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν σταυρὸς, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ».

de la monade et de la triade »¹⁰⁷, le dogme trinitaire n'est compris que par la foi en la révélation fait par le Christ¹⁰⁸.

Il est très important, de noter que, la question de Dieu Un et trine est une question qui a été introduite dans l'Église à partir du III^e siècle¹⁰⁹. Ceci, bien sûr, ne signifie pas que la conception de la Trinité de Dieu était absente durant la première période du christianisme. Bien évidemment, ce qui a certainement incité l'Église à développer et à formuler la doctrine de la Trinité au IV^e siècle¹¹⁰, a été la réflexion sur la divinité du Fils de Dieu et du Saint-Esprit¹¹¹. C'est surtout Aèce et Eunome (357), les tropiques égyptiens et l'hérésie des pneumatomaques (359-360), qui ont amené à développer la théologie trinitaire¹¹². Cela suppose, bien sûr, que dans la période précédant, dès les débuts du christianisme jusqu'au IV^e siècle, la foi chrétienne comprenait également la foi au Saint-Esprit. Que les premiers chrétiens, croyaient en un seul Dieu et Trinitaire, est une réalité car, l'Église, réunie en Concile, s'appuie toujours sur le passé pour confirmer ses dogmes.

Bien que le dogme Trinitaire ait été clairement clarifiée de manière synodale, nous pensons que notre intérêt doit se tourner vers la pensée des Pères Apostoliques et chercher leur réflexion théologique sur ce sujet. Ainsi, des questions importantes interviennent : est-ce qu'on peut déduire même du contenu des écrits des Pères Apostoliques le dogme trinitaire ? Si oui, quelles sont leurs conceptions de la Trinité

a. La Trinité

Afin de pouvoir donner suite aux questions ci-dessus, il est absolument nécessaire de répondre à une autre question de première importance. Avons-nous l'autorité de lier directement la réflexion théologique des Pères Apostoliques aux décisions des synodes spécifiques ? La distance temporelle qui sépare le temps des Pères Apostoliques des synodes

¹⁰⁷ V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, édité par O. Clément et M. Stavrou, Paris, Cerf, 2012, p. 43.

¹⁰⁸ D-J. LALLEMANT, « Entretien sur la Très Saint Trinité, mystère de la joie chrétienne », *Lavale théologique et philosophique*, 2, (1), pp. 66-68.

¹⁰⁹ B. SESBOÛÉ, *op cit.* p. 281.

¹¹⁰ S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 457.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, pp. 263-265.

de Nicée et de Constantinople, ne nous permet pas d'appuyer les conceptions théologiques sur la Sainte Trinité des Pères Apostoliques sur ces synodes. Ce n'est pas seulement parce qu'une telle chose serait un très grand anachronisme mais également parce que les conditions qui prévalent sont différentes.

Bien entendu, le but et le contenu des écrits des auteurs en question, sont également dissuasifs. Par conséquent, nous pouvons trouver principalement les linéaments trinitaires dans des contextes liturgiques et de rites baptismaux, comme dans la partie de la *Didaché*, qui concerne la liturgie, où, on trouve quelques linéaments dans les instructions de préparation du baptême.

Pour le baptême, indique la *Didaché*, baptisez de la manière suivante : après avoir dit préalablement tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit dans de l'eau vive. Si tu n'as pas de l'eau vive, baptise dans une autre eau, et si tu ne peux pas dans de l'eau froide, dans de l'eau chaude. Si tu n'as ni l'une l'autre, verse trois fois de l'eau sur la tête a nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit¹¹³.

Dans ce « monument » écrit par la communauté chrétienne primitive, la référence à la Sainte Trinité, est une référence unique¹¹⁴, suivant la seule référence du Nouveau Testament¹¹⁵. Ceci nous amène, en fait, à situer la conception trinitaire de la *Didaché* dans le Nouveau Testament. La référence à la Sainte Trinité est en effet directe, sans aucun autre développement ni explication, ce qui témoigne de la familiarité des lecteurs avec la foi en la Sainte Trinité.

Malgré le manque d'explication et de développement théologique sur le Trois Personnes dans ce type baptismale, notre intérêt se tourne vers une observation importante : les trois Personnes de la Sainte Trinité sont totalement distinctes les unes des autres et en même temps, elles forment une unité. L'extrait ci-dessus, contient une caractéristique particulièrement révélatrice : le croyant est appelé à entrer par le baptême, dans le corps de l'Église, baptisé sous un Nom radicalement différent de celui de la tradition juive¹¹⁶. Le Nom, en tant que description du monothéisme juif, est maintenant interprété dans l'unité des personnes de la Trinité, qui la composent. Du fait même qu'il s'agisse du baptême, il semble

¹¹³ *Didaché*, VII, 1-4, *Pl*, p. 89. Cf., *La Didaché*, 7, 1-4, *SC* 248, pp. 170 -172 : « Περί δέ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε· τὰῦτα πάντα προειπόντες, βαπτίσατε εἰς τό ὄνομα τοῦ πατρὸς καί τοῦ υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. Ἐάν δέ μή ἔχης ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. Ἐάν δέ ἀμφοτέρω μή ἔχης, ἔκχεον εἰς κεφαλὴν τρίς ὕδωρ εἰς τό ὄνομα τοῦ πατρὸς καί τοῦ υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου πνεύματος».

¹¹⁴ E. DURAND, *Dieu Trinitaire*, Paris, Cerf, 2016, p. 78.

¹¹⁵ Mt 28, 19.

¹¹⁶ E. DURAND, *op cit.*, p. 78.

clairement que la Trinité joue un rôle primordial dans la vie du chrétien dès le début du christianisme.

Ceci est bien entendu raisonnable, car, ce qui est intéressant est la partie liturgique. La présence immédiate de la Trinité dans les mystères est indéniable et incontestable dans le passage cité. Bien sûr, une question importante intervient : le fait qu'il n'y ait pas de développement théologique autour des trois Personnes divines fait-il difficulté ? Nous ne le pensons pas. La foi de l'Église primitive en la Sainte Trinité existe malgré l'absence d'une approche théologique vu que, au-delà de l'intérêt rituel, le baptisé et les participants à ce mystère se trouvent déjà devant les trois Personnes divines. De plus, la référence aux trois Personnes de la Sainte Trinité, n'est pas le résultat d'une réaction polémique, puisque les différents trinitaires sont beaucoup plus tardifs¹¹⁷.

Or, une remarque de plus d'une grande importance découle de ce passage : les trois personnes se trouvent sur le même plan, et totalement distinctes les unes des autres. C'est un signe de la relation entre les personnes de la Trinité. Cela veut dire que nous ne pouvons pas accepter les personnes indépendamment les unes des autres. Mais, d'où l'auteur de la *Didaché*, tire-t-il sa conception de la Trinité ? Le point central de la révélation de la Sainte Trinité se trouve en la personne du Christ¹¹⁸, comme le rappelle un autre passage de la *Didaché*.

Toujours dans la partie liturgique on lit : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie sinon ceux qui sont baptisés au nom du Seigneur. Car à ce sujet aussi, le Seigneur dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens »¹¹⁹. La *Didaché*, nous présente ici une citation de l'Évangile¹²⁰, en nous montrant que ceux qui sont baptisés au nom du Seigneur sont baptisés au nom de Saint Trinité. Nous voyons que seul le Fils est associé au baptême et qu'il est en effet, la condition préalable pour participer à l'Eucharistie divine. Nous devons souligner, que la personne du Christ occupe une place particulière. Cela est parfaitement raisonnable, si nous prenons compte que nous sommes dans une période qui se caractérise par l'utilisation des formules parfois binaires et parfois des formules ternaires¹²¹. De la Trinité, le Christ est la pierre angulaire de la vie liturgique et de l'unité de la communauté ecclésiale. Cela nous donne d'occasion d'observer, au moins faiblement, les traces d'une vision

¹¹⁷ J. LEBRETON, *op cit.*, p. 140.

¹¹⁸ E. DURAND, *op cit.*, p. 27.

¹¹⁹ *Didaché*, IX, 5, *Pl*, p. 90. Cf., *La Didaché*, 9, 5, *SC 248*, p. 178 : « Μη δώτε τό ἅγιον τοῖς κυσί ».

¹²⁰ Mt 7, 6.

¹²¹ B. SESBOÛÉ, *op cit.*, pp, 84-86.

particulièrement importante : le Christ révèle la Trinité ; il révèle à la fois le Père et le Saint-Esprit.

Il ne faut pas oublier que la vie liturgique de l'Église primitive et les formules de prière, ressemblent à celles du judaïsme¹²². L'enseignement contient une multitude de références bibliques. L'adoration est dirigée vers le Dieu des Prophètes. Les livres saints, en combinaison avec les liturgies juives, sont devenus le précurseur du culte chrétien¹²³. C'est une réalité à laquelle l'Église n'a jamais renoncé ni tenté d'effacer¹²⁴. L'élément dominant – dans l'innovation dynamique du christianisme – est de reconnaître le Christ comme Fils de Dieu, et comme le Médiateur par qui nous recevons la grâce et la connaissance¹²⁵. Ainsi, la personne du Christ est mise au premier plan dans la vie du culte de l'Église.

Les baptisés participent à l'eucharistie au nom du Seigneur, c'est-à-dire du Fils, ce qui montre que la relation de l'homme avec le Père ne doit pas être comprise comme une relation d'adoption à Lui mais comme une filiation adoptive dans le Christ. Dès lors, le duo Père-Fils, ne peut être séparé l'un de l'autre, que dans le cadre de leurs propres relations de paternité et de filiation¹²⁶.

Si le Père et le Fils sont Dieu, parce qu'ils se trouvent dans la formule du baptême, il en va de même pour l'Esprit Saint. Par cette classification, la troisième personne de la Trinité, à savoir l'Esprit Saint, est une personne distincte. Cette distinction rejoint les inspirations des prophètes tout comme ce qui résulte du passage suivant dans les prescriptions disciplinaires :

Et vous ne mettez à l'épreuve aucun prophète qui parle sous l'inspiration de l'esprit ni ne le mettez en doute ; [...]. Tout homme qui parle sous l'inspiration de l'esprit n'est prophète que s'il parle aux comportements du Seigneur. [...], Mais toute prophète éprouvé, véridique, qui agit en vue du mystère de l'Église dans le monde, mais qui n'enseigne pas de faire tout ce qu'il fait lui-même, ne sera pas jugé chez vous ; car c'est avec Dieu qu'il a son jugement¹²⁷.

¹²² B. BOUDERON, *Les prémices de la séparation*, p. 394. Cf., J. LEBRETON, *op cit.* II, p. 177.

¹²³ *Ibid.*, pp. 175-177.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 178.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 179.

¹²⁶ L. CHOPIN, *La Trinité chez les Pères Apostoliques*, Paris, Desclée, 1925, p. 21.

¹²⁷ *Didaché*, XI, 7-11, *Pl.* pp. 91-92. Voir aussi dans IV, 10, *Pl.* op. 87, où l'Esprit Saint prépare les hommes pour Dieu. « Tu ne donneras pas d'ordre avec aigreur à ton serviteur ou à ta servante, qui espèrent dans le même Dieu, de peur qu'ils ne cessent de craindre Dieu, lequel est au-dessus des uns et d'autres ; car il ne vient pas pour appeler selon la personne, mais pour appeler ceux dont il a préparé l'esprit ». Cf., *La Didaché*, 11, 7-11, *SC* 248, pp. 184-186 : « Καί πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ πειράσετε οὐδέ διακρινεῖτε:[...] Οὐ πᾶς δέ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐάν ἔχη τοὺς τρόπους τοῦ κυρίου. [...] Πᾶς δέ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικόν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δέ ποιεῖν, ὅσα αὐτός ποιεῖ, οὐ κριθίσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ ἔχει τήν κρίσιν ».

Les prophètes, dans ce cas, sont les personnes qui ont pour mission de propager l'Évangile. Ce passage laisse supposer que le développement d'une théologie du Saint-Esprit est déjà présente dans la première période du christianisme. Il s'agit d'un point particulièrement important de la théologie de l'unité, car il fait référence à l'homme dans l'Esprit Saint en Christ.

Le caractère distinct des trois personnes divines est plus marqué dans l'*Épître de Barnabé* bien que la Trinité n'apparaisse pas de la même manière que dans la *Didaché*. Il semble cependant que l'auteur de cette épître connaît clairement l'existence des trois personnes divines. Nous y lisons que :

C'est de nous en effet que parle l'Écriture, quand Dieu s'adresse ainsi au Fils : "Faisons l'homme à notre image et ressemblance et qu'ils commandent aux bêtes de la terre, aux oiseaux du ciel et aux poissons de la mer." Et quand le Seigneur vit comme il nous avait bien modelés, il déclara : "Croissez, multipliez-vous et remplissez la terre." Ces paroles sont adressées au Fils¹²⁸.

C'est à partir du témoignage de l'Ancien Testament (*Ge* 1, 26), en effet, que *Barnabé* reconnaît plus d'une personne dans la divinité. Ici, la distinction entre les deux personnes de la Trinité, soit le Père et le Fils, est évidente. Dieu le Père, comme source de la divinité, assigne l'œuvre de la création au Fils. Cela, ne signifie pas que le Saint Esprit soit exclu de l'œuvre de la création. La Trinité fonctionne sur le même principe que la Monade qui conçoit Dieu comme une unité, de sorte que si nous parlons du Fils, nous parlons aussi, par conséquent, du Père et du Saint-Esprit. Cela, signifie que la Trinité comprend le seul et Unique Dieu et souligne l'ordre des trois personnes en leur identité par essence. En d'autres termes la Trinité souligne l'indivisibilité et l'unité des personnes de la Divinité. Quant aux hypostases malgré le fait que *Barnabé* ne s'approfondit pas, nous constatons que les personnes de la Trinité sont indivisibles et ne sont pas mélangées entre elles¹²⁹.

Cependant, quelle est la vision de l'auteur de l'*Épître de Barnabé* à propos du Saint-Esprit à ce stade ? L'Esprit est-il impliqué dans l'acte de la création, et l'est-il notamment dans l'acte de la recréation de l'homme ? Voyons si l'Écriture est éclairante à ce sujet avec le passage suivant :

¹²⁸ *Épître de Barnabé*, VI, 12, *Pl*, p. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 12, *SC* 172, p. 122-124 : « Λέγει γάρ ἡ γραφή περὶ ἡμῶν, ὡς λέγει τῷ υἱῷ· « Ποιήσωμεν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν θηρίων τῆς γῆς καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἰχθύων τῆς θαλασσης. » Καὶ εἶπεν κύριος, ἰδὼν τὸ καλὸν πλάσμα ἡμῶν· « Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν. » Ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν ».

¹²⁹ L. CHOPIN, *op cit.*, pp. 36-37, 39, 45, 46, 51.

Dans les derniers temps, il a réalisé un second modelage. Le Seigneur dit : “Voici que je fais les choses dernières comme les premières.”, [...], Remarquez-le donc, nous avons, quant à nous, été remodelés comme il le dit encore chez un autre prophète : “Voici, dit le Seigneur, j’enlèverai de ceux-là —c’est-à-dire de ceux que l’esprit du Seigneur voyait d’avance— leurs cœurs de chair, car c’est dans la chair que lui-même devait se manifester”¹³⁰.

En fait, le second modelage de l’homme a une dimension trinitaire. Ainsi, le Père assigne au Fils l’œuvre de la création de l’homme et l’Esprit est celui qui voit ceux qui pourraient être recréés. Il est clair de cela que la Trinité joue un rôle extrêmement important dans la vie du chrétien sans pour autant que cela élimine la foi en Un Dieu.

Un exemple est l’expression du monothéisme qu’on trouve chez Clément de Rome dans la grande prière de son *Épître aux Corinthiens*. Clément s’adresse à Dieu ainsi :

Que le créateur de toutes choses conserve intact le nombre compté de ses élus, dans le monde entier, [...], afin d’espérer en ton nom, origine première de toute création, parce que tu as ouvert les yeux de notre cœur pour que nous te connaissions, toi unique Très-Haut parmi les très-hauts, [...]. Nous te demandons, Maître, d’être secourable et protecteur pour nous ; [...], tu es le seul Dieu, que Jésus Christ est ton enfant et que nous, nous sommes “ton peuple et le troupeau de ton pâturage”¹³¹.

Le Dieu qui est unique se présente dans la prière de Clément comme le Père du Christ. Nous ne pouvons pas cependant parler de deux Personnes-Principes dans la pensée de Clément. Ceci parce que, il y a qu’un seul Dieu Créateur et Maître de toute chose, mais ce Dieu qui vit, est reconnu par Clément en trois personnes. Clément dit : « Accueillez notre conseil et vous n’aurez pas de regret. Car Dieu vit, et vivent aussi le Seigneur Jésus Christ et de l’Esprit Saint, la foi et l’espérance des élus »¹³². Clément exprime en fait une formule trinitaire d’un intérêt particulier, ayant comme source de sa réflexion théologique l’Ancien Testament. Plus précisément l’indication qui nous renvoie à l’Ancien Testament est la phrase « Dieu vit », qui

¹³⁰ *Épître de Barnabé* VI,13-14, *Pl*, p. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 13-14, pp. 124 : « δευτέραν πλάσιν ἐπ’ ἐσχάτων ἐποίησεν. Λέγει δέ κύριος· « Ἴδοῦ, ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. » [...] Ἴδε οὖν, ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα, καθὼς πάλιν ἐν ἐτέρῳ προφήτῃ λέγει· « Ἴδοῦ, λέγει κύριος, ἐξελεῖω τούτων », τουτέστιν ὃν προέβλεπεν τό πνεῦμα κυρίου, « τὰς λιθίνας καρδίας, καί ἐμβάλω σαρκίνας ». ὅτι αὐτός ἐν σαρκί ἐμελλεν φανεροῦσθαι καί ἐν ἡμῖν κατοικεῖν » :

¹³¹ *Épître aux Corinthiens*, LIX, 2-4, *Pl*, pp. 69-70. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 59, 2-4, *SC* 167, pp. 194-196 : « ὅπως τόν ἀριθμόν τόν κληριθμημένον τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ ἐν ὄλῳ τῷ κοσμῷ, [...], ἐλπίζειν ἐπί τό ἀρχέγονον πάσης κτίσεως ὀνομά σου, ἀνοίξας τοῦς ὀφθαλμούς τῆς καρδίας ὑμῶν εἰς τό γινώσκων σε τόν μόνον ὑψιστον ἐν ὑψίστοις, [...]. Ἀξιοῦμεν σε, δέσποτα, βοηθόν γενέσθαι καί ἀντολήπτορα ἡμῶν· [...], ὅτι σύ εἶ θεός μόνος καί Ἰησοῦς Χριστός ὁ παῖς σου ἀκί « ὑμεῖς λαός σου καί πρόβατα τῆς νομῆς σου ».

¹³² *Épître aux Corinthiens*, LVIII, 2, *Pl*, p. 69. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 58, 2, *SC* 176, p. 192 : « Δέξασθε τήν συμβουλήν ἡμῶν, καί ἔσται ἐμεταμέλητα ὑμῖν. Ζῆ γάρ ὁ θεός καί ζῆ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός καί τό πνεῦμα τό ἅγιον, ἧ τε πίστις καί ἡ ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν ».

fait référence au *I S*, 14, 39 et 45 ainsi qu'à *Rt* 3, 13, bien influencée par la liturgie¹³³ de la communauté chrétienne.

C'est dans ce passage cité de Clément, que nous avons un point de vue plus distinct des trois personnes de la Trinité. Père, Fils et l'Esprit Saint sont placés sur le même rang avec la même caractérisation qui est la vie. Y a-t-il une distinction entre ces personnes ? Par ces références aux personnes divines, nous pouvons y voir une base claire sur laquelle sont consacrées l'auto-existence et la particularité des personnes de la Trinité. Pour être précis, Clément se réfère à la vie de la Trinité selon une formule juive et cela devient une prédication solennelle¹³⁴. C'est dans cette prédication que nous pouvons discerner quelle est l'intention de Clément. Le Dieu Trinitaire n'est pas seulement l'objet de la confession de la foi au Baptême. La vie des trois personnes de la Trinité, à savoir de Dieu, est le modèle suprême de la vie des chrétiens. C'est vers cette vie qu'ils doivent se tourner et en prendre possession. La révélation de la Trinité, n'est pas seulement une question de spéculation intellectuelle. Au contraire, il semble avoir des dimensions ontologiques et éthiques concernant l'homme chrétien¹³⁵.

C'est dans le chapitre XLVI de son *Épître* où nous trouvons la conception la plus claire de Clément de Rome sur la Trinité. Dans son effort pour souligner l'importance de l'unité dans la communauté de Corinthe, il traite de la question de l'unité de Dieu trinitaire dans un contexte ecclésial : « N'avons-nous pas un seul Dieu, un seul Christ et un seul Esprit qui a déversé sur nous la grâce et un seul appel en Christ ? Pourquoi divisons-nous et écartelons-nous les membres du Christ, faisons-nous naître une dissension contre notre propre corps et en sommes-nous venus à un tel degré de folie »¹³⁶. En effet, dans ce passage, où le caractère distinctif des personnes est clair, la divinité comme unité est exprimée dans les trois personnes¹³⁷. Un seul Père, un seul Christ qui récapitulent l'humanité, et un seul Esprit qui donne la grâce du Père ; ces les trois personnes étant au même rang.

Une transition, est à souligner ici. Dans le passage que nous venons de citer, nous comprenons que la réflexion théologique de la pensée de Clément de Rome sur la Sainte Trinité, acquiert, enfin, un contenu plus clair à la lumière du Nouveau Testament. Clément fait

¹³³ A. JAUBERT, *op cit.*, SC 167, pp. 192-193, n. 2.

¹³⁴ J. LEBRETON, *op cit.*, II, pp. 277-278.

¹³⁵ E. DURAND, *op cit.*, p. 107.

¹³⁶ *Épître aux Corinthiens*, XLVI, 6-7, *Pl*, pp. 62-63. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 46, 6-7, SC 167, p. 176 : « Ἡ οὐχί ἓνα θεόν ἔχομεν καί ἓνα Χριστόν καί ἐν πνεῦμα τῆς χάριτος τό ἐκχυθέν ἐφ' ἡμᾶς, καί μία κλησίς ἐν Χριστῷ; ἵνατί διέλκομεν καί διασπῶμεν τά μέλη τοῦ Χριστοῦ καί στασιάζομεν πρός τό σῶμα τό ἴδιον καί εἰς τοσαύτην ἀπόνοιαν ἐρχόμεθα ».

¹³⁷ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 55.

un écho à l'Épître de Paul adressée à la même Église quelques décennies plus tôt. Paul, écrit ainsi aux chrétiens de Corinthe la période 55-56 : « pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père ; de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes »¹³⁸. Par rapport à Paul, Clément s'avère être un pionnier, malgré la formule apparentée¹³⁹, avec celle de Paul. Clément, en fait, adaptant la théologie de Paul à ses propres besoins, dépasse cette parenté théologique avec Paul en incluant dans l'énumération la personne du Saint Esprit.

Ce pionnier ne se limite pas à l'énumération des trois Personnes de la Triade. La première personne de la Trinité est le Père « compatissant et bienveillant en tout »¹⁴⁰, qui envoie le Christ pour le salut de l'humanité. La deuxième personne est le seul moyen de salut : « Cette voie, mes bien-aimés, dans laquelle nous avons trouvé notre salut, c'est Jésus Christ, le grand prêtre de nos offrandes, le champion et l'assistance de notre faiblesse »¹⁴¹. La troisième personne est celle qui constitue le principe de la connaissance de Dieu¹⁴², mais c'est plutôt l'œuvre de sanctification des âmes qui la distingue dans la Trinité : « De cette manière, une paix profonde et riche avait été donnée à tous, ainsi qu'un désir insatiable de faire de bien, et une abondante effusion de l'Esprit Saint s'était produite sur tous »¹⁴³. Ainsi, même si nous n'avons pas de doctrine développée sur la Trinité, nous concluons sans hésiter que Père, Fils et Esprit Saint, constituent l'expression trinitaire du Dieu unique.

Si dans les cas précédents, nous avons des références directes à la Sainte Trinité, nous trouvons une distanciation chez d'autres Pères Apostoliques. Un tel exemple est Ignace d'Antioche qui exhorte les fidèles de Magnésie : « Cherchez donc à être affermis dans les enseignements du Seigneur et des Apôtres, pour qu'en tout ce que vous faites, vous réussissiez, en chair et en esprit, dans la foi et l'amour, dans le Fils, le Père et l'Esprit, dans le commencement et la fin »¹⁴⁴. Les trois Personnes de la Trinité, sont le modèle de la vie du

¹³⁸ 1 Co 8, 6.

¹³⁹ B. SESBOÛÉ, *op cit.*, *Le Dieu du salut*, p. 86.

¹⁴⁰ *Épître aux Corinthiens*, XXIII,1, *Pl*, p. 51.

¹⁴¹ *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 1, *Pl*, P. 57. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 36, 1, *SC* 167, p.158 : « Αὕτη ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ἧ εὐρομεν τό σωτήριον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν, τόν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τόν προστάτην καί βοηθον τῆς ἀσθενείας ἡμῶν ».

¹⁴² Cf. L. CHOPIN, *op cit.*, p. 66.

¹⁴³ *Épître aux Corinthiens*, II, 2, *Pl*, p. 39. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 2,1, *SC* 167, pp. 100-102 : « Οὕτως εἰρήνη βαθεῖα καί λιπαρά ἐδέδοτο πᾶσιν καί ἀκόρεστος πόθος εἰς ἀγαθοποιῖαν, καί πλήρης πνεύματος ἀγίου ἐκχυσίς ἐπί πάντας ἐγένετο ».

¹⁴⁴ *Lettre aux Magnésiens*, XIII, 1, *Pl*, p. 201. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, XIII, 1, *SC* 10, p. 106 : « Σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καί τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα ὅσα ποιεῖτε, κατευοδωθῆτε σαρκί καί πνεύματι, πίστει καί ἀγάπῃ, ἐν υἱῷ καί πατρί καί ἐν πνεύματι, ἐν ἀρχῇ καί ἐν τέλει ».

chrétien de sorte que nous pouvons dire que pour Ignace, l'unité des Personnes divines apparaît également dans la vie et l'unité des fidèles.

Ignace semble vouloir dépeindre le rôle révélateur du Christ par rapport à la Saint Trinité. Ceci est certainement dû au but que souhaite atteindre Ignace en écrivant sa lettre à l'Église de Magnésie. Mais, l'expression de la foi trinitaire est obscurcie, dirait-on, par les expressions sur la divinité du Christ. Les expressions christologiques ont abouti à la présentation de la foi sous un modèle plutôt binaire *Dieu le Père et le Fils*. La foi Trinitaire a été exprimée par un modèle ternaire *Père, Fils, Esprit*, (Cas de Clément de Rome), lequel est évidemment la base de la réflexion trinitaire de l'Église¹⁴⁵.

Il ne faut pas oublier que la révélation du Dieu Trinitaire se déroule dans la réalité créée qui porte les marques de la chute et qu'elle est soumise au sensible. Cela implique une approche thérapeutique de la part de celui qui est révélé à l'humanité faible¹⁴⁶. Chez Ignace, quant au Fils, deuxième personne de la Trinité, il vient du Père de façon que sa divinité soit mise en valeur de manière évidente : « Il n'y a qu'un seul médecin, à la fois charnel et spirituel, engendré et inengendré, venu dans la chair, tout en étant Dieu, dans la mort, vie véritable, né à la fois de Marie et de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ Notre Seigneur. »¹⁴⁷. En effet, la pensée pionnière d'Ignace, est remarquablement grandiose. Il exprime un symbole de la foi sur la double nature du Christ soulignant les deux natures en la une personne du Fils de Dieu incarné. Néanmoins, ce passage a une importance particulière pour ce qu'Ignace veut exprimer avec le titre « médecin » qui est attribué au Christ. Pourquoi ce titre spécial et inhabituel¹⁴⁸, est-il attribué au Christ ? Les Évangiles eux-mêmes, n'attribuent pas ce titre au Christ¹⁴⁹, mais nous fournissent l'idée du Christ-Médecin comme le voyons dans *Luc 4, 16-30*, en se référant à la prophétie d'*Isaïe 61*¹⁵⁰.

La prophétie d'*Isaïe 61*, est une proclamation de l'œuvre salvifique du Christ et c'est ce que Luc souligne dans son évangile. Considérant que le Christ par son Incarnation entre dans le monde et dans l'histoire pour faire face aux grandes questions de l'humanité à savoir

¹⁴⁵ Cf. B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, pp. 79-86.

¹⁴⁶ E. DURAND, *op cit.*, pp. 84-85.

¹⁴⁷ *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, Pl, p. 193. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, SC 10, pp. 74-76 : « Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκί γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν ».

¹⁴⁸ Ph. GAUER, *Le Christ Médecin*, Édition d'Emmanuel, Nancy, 1994, p. 8.

¹⁴⁹ M.-A. VANNIER, *La figure du Christ médecin*, chez *Le Christ-médecin*, Philippe Gauer, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 1995, p. 524. Cf., Ph. GAUER, *op cit.*, p. 8.

¹⁵⁰ M.-A. VANNIER, *La figure du Christ médecin*, p. 525.

du mal, de la souffrance et de la mort¹⁵¹, on comprend pourquoi Ignace associe ce titre à l'expression de la foi en l'union des deux natures du Fils de Dieu Incarné. Bien entendu, nous ne devons pas ignorer à la fois l'environnement religieux de l'époque et les divinités guérisseurs originaires orientaux comme c'est le cas d'Isis, et de Mithra¹⁵². Ce qui est le plus intéressant pour nous ici, c'est l'origine biblique de l'idée du Christ-Médecin.

Le fondement de cette idée réside principalement dans la perspective vétéro-testamentaire où la maladie est un attribue du péché et spécifiquement elle est une séquence du péché originel¹⁵³. Ainsi malgré le fait que : « C'est Yahvé qui fait mourir et vivre, qui fait descendre au shéol et en remonter »¹⁵⁴, la morte n'est pas conforme aux desseins de Dieu Créateur, mais, une conséquence du péché¹⁵⁵, et pour cela les psaumes avec la guérison demandent aussi le pardon des péchés¹⁵⁶. En outre, dans les livres prophétiques, nous trouvons le thème bucolique¹⁵⁷, du *Bon Pasteur*, qui pour le judéo-christianisme est une préfiguration messianique du Christ entrant dans le monde et dans l'histoire pour guérir l'humanité¹⁵⁸. Dans ce contexte, à travers l'Incarnation du Fils de Dieu, toute l'œuvre du salut et de la récréation du monde et de l'homme se réalise¹⁵⁹. Le Christ- Médecin est donc bien associé à la figure du Christ Salvator¹⁶⁰. Nous comprenons donc la profondeur de la pensée théologique d'Ignace et nous pouvons lui attribuer le point de départ de l'identification du Christ-Médecin au Christ-Sauveur.

Comme le Fils vient du Père, la même chose s'applique au Saint Esprit lequel, pour Ignace : « Si, en effet, certains ont voulu me tromper selon la chair, du moins l'Esprit n'est pas trompé, puisqu'il vient de Dieu »¹⁶¹. Dans cette expression d'Ignace, le « libellé » de la doctrine Trinitaire apparaît. Ainsi, le Fils naît par le Père, l'Esprit émane par le Père et le Père devient l'unique source de la Divinité. Cela, montre évidemment que les Pères Apostoliques ont une foi immédiate en la Sainte Trinité. Ceci est très intéressant si nous considérons que pendant

¹⁵¹ Ph. GAUER, *op cit.*, p. 41.

¹⁵² M.-A. VANNIER, *La figure du Christ médecin*, p. 529.

¹⁵³ Ph. GAUER, *op cit.*, pp. 20-21.

¹⁵⁴ 1 S 2, 6.

¹⁵⁵ Ph. GAUER, *op cit.*, p. 21.

¹⁵⁶ À titre indicatif : Ps 38 ; Ps 39 ; Ps 107.

¹⁵⁷ M. A. VANNIER, *La figure du Christ médecin*, p. 526, cf., Ph. GAUER, *op cit.*, p. 33.

¹⁵⁸ R. SWAELES, « Le thème biblique Celui qui vient pour nous guérir », *Assemblée du Seigneur*, 4, (1991), pp. 51-55, cité par : Ph. GAUER, *op cit.*, p. 33.

¹⁵⁹ M.-A. VANNIER, *La figure du Christ médecin*, p. 525.

¹⁶⁰ P. De LABRIOLE, « *Salvator* », *Bulletin du Cange, Archivum Latinitatis Medii Aevi* XIV (1939), pp. 23-36, cité par : M.-A. VANNIER, *La figure du Christ médecin*, p. 525.

¹⁶¹ *Lettre aux Philadelphiens*, VII, 1, Pl, p. 211. Cf., *Lettre aux Philademplhiens*, VII, 1, SC 10, p. 146 : « Εἰ γὰρ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλά τό πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπό θεοῦ ὄν ».

le temps des Pères Apostoliques, les termes principalement christologiques prévalaient. Entre autres, comme exemple nous faisons référence au Ignace chez lequel le modèle Kérygmatic est évident.

Chez le même auteur ainsi que chez Polycarpe de Smyrne, nous remarquons le modèle binaire¹⁶². Mais, la Trinité, dans la pensée des Pères Apostoliques, se trouve dans la pratique sacramentaire et plutôt baptismale ou dans l'eucharistie où les symboles de la foi sont exprimés. Comme c'est le cas de la *Didaché*, on trouve aussi cela chez Ignace d'Antioche : « Car notre Dieu, Jésus, le Christ, a été porté par Marie dans son sein, selon le projet de Dieu, à partir de la semence de David et de l'Esprit Saint ; Il est né, et il a été baptisé pour purifier l'eau par sa Passion »¹⁶³.

L'Incarnation du Fils de Dieu pour le salut de l'homme par l'Esprit Saint et de la Vierge Marie. Cependant, le salut exige la nature humaine souffrante et faible. La révélation de la Trinité, et par conséquent du salut, par la révélation du Fils de Dieu, à son tour, présuppose une descente de Dieu vers le monde et l'histoire, un vide de Dieu, comme un don à l'humanité¹⁶⁴. On profite de l'opportunité, pour souligner la plus grande importance des conceptions trinitaires des Pères Apostoliques, et plus spécifiquement d'Ignace, dont la formule trinitaire est un symbole de la foi qui a été réceptionné par les *Credo*.

C'est à l'époque des Apologues, où Théophile d'Antioche vient combler l'écart soulignant le monothéisme de la foi chrétienne, et qu'il présente la création comme l'œuvre de la Trinité. Le Dieu que proclame Théophile est le Seigneur de l'univers. Il est le Dieu qui, par son Verbe et sa Sagesse, a fait toutes choses. Certes, la référence à Théophile d'Antioche n'est qu'un exemple ici pour la période des apologètes pour laquelle la pensée théologique des Pères Apostoliques était l'argument principal de la théologie des apologistes¹⁶⁵. Comme nous le verrons, dans le récit biblique de la création de l'homme *Gn* 1, 26, il est également entendu que, la conception des Pères Apostoliques de la Trinité est comprise : « par son Verbe les cieux ont été affermis, et par son souffle toute leur puissance ». Très puissant est sa Sagesse. Dieu par sa Sagesse a fondé la terre »¹⁶⁶.

¹⁶² B. SESBOÛÉ, *op cit.*, pp. 84-86.

¹⁶³ *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, 2, *Pl*, p. 87. Cf., *Épître aux Éphésiens*, XVIII, 2, *SC* 10, p.86 : « Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκυοφορῦθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τῷ ὕδωρ καθαρίσει ».

¹⁶⁴ E. DURAND, *op cit.*, p. 85.

¹⁶⁵ J. LEBRETON, *op cit.*, II, pp. 254-255.

¹⁶⁶ G. BARDY, *SC* 20, Théophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolycus*, Cerf, Paris 1948, p. 711, not 1.

La création, donc, est l'œuvre de la Trinité. Cependant, bien que pour Théophile la participation de chaque personne de la Trinité à la création soit évidente, il semble que sa conception varie quelque peu quant à la présence du Verbe dans l'histoire des Prophètes. Effectivement, il souligne en particulier le rôle du Verbe à la fois dans l'œuvre de la création et dans l'œuvre de la révélation. Le Dieu, dit Théophile, qui a tiré toutes choses du néant, engendra son Verbe (*Logos*), qui était immanent (*endiathetos*) en son sein, et le produisit avec sa Sagesse avant toute chose. Il a eu ce Verbe comme ministre de toutes ses œuvres, et par son intermédiaire il a tout fait. On l'appelle Principe, parce qu'il est le Principe et le maître de tout ce qui a été créé par son intermédiaire »¹⁶⁷. Selon l'Évangile de Saint Jean, « C'est par Lui que tout est venu à l'existence » (« *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.* »). Notons ici que Théophile est le premier chrétien qui utilise le terme *λόγος ἐνδιάθετος*, (Verbe immanent) et *λόγος προφορικός*, (Verbe proféré)¹⁶⁸, dans un texte chrétien, bien que ces termes soient employés dans les écoles chrétiennes d'Antioche¹⁶⁹. De plus dans la foi chrétienne, nous voyons que la création s'exprime comme étant une œuvre du Père par le Fils dans le Saint Esprit.

Il est clair que la pensée des Pères Apostoliques, propose un enseignement sur la Sainte Trinité. Les raisons pour lesquelles ils ne développent pas cette question sont mentionnés ci-dessous. Il y a cependant, un point important : la réflexion théologique de la pensée des Pères Apostoliques ne constitue pas une expérience impersonnelle et absolu puisqu'il s'agit là de la Trinité qui est personnelle et définie comme indispensable pour la vie de l'homme. Bien entendu cela pose le risque d'une réduction du monothéisme due à la foi chrétienne. Si tel est le cas pour les Pères Apostoliques, ou non, nous l'envisagerons dans la suite de cette partie.

Du fait que la théologie et l'économie tiennent leur origine dans la doctrine Trinitaire nous pensons qu'à ce stade de notre recherche il est nécessaire d'examiner dans toute la mesure du possible les relations entre les trois personnes de la Trinité et, en particulier, la distinction entre elles. Plus spécifiquement, il nous faut voir si, et dans quelle mesure, dans la compréhension théologique des Pères Apostoliques, il existe une distinction entre la Trinité immanente quant aux relations des personnes en tant que telles, et la Trinité de l'économie, en ce qui concerne le cours et les phases de l'histoire de l'économie divine¹⁷⁰. Bien que la

¹⁶⁷ *Livres à Autolykos*, II, 10, *Pl*, pp. 726-727.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 22, p. 739.

¹⁶⁹ *Ibid.*, I, 7, *Pl*, p. 123.

¹⁷⁰ N. MATSOUKAS *B*, *op cit.*, pp. 80-82.

théologie trinitaire soit directement liée à l'économie du salut, et nécessite une réponse immédiate à la révélation dans le monde et dans l'histoire¹⁷¹, l'unique source de foi Trinitaire est la personne du Christ engendrée¹⁷². Il est le témoignage le plus suprême et divin concernant le mystère de la Saint Trinité¹⁷³.

Avant de passer au sujet en question, nous considérons qu'il est nécessaire d'apporter brièvement une clarification sur la terminologie dogmatique qui concerne le développement de la théologie Trinitaire. La révélation du mystère du salut dans le contexte du projet pour le salut de l'homme, est la base sur laquelle l'Église résume et enregistre le mystère même de la vie divine comme une trinité des personnes¹⁷⁴. La formulation de la doctrine trinitaire au IV^{ème} siècle décrit les relations dans la vie de la Trinité qui a été révélée comme le Père qui a envoyé le Fils et qui a donné l'Esprit, à travers les termes Personne (πρόσωπον) ou Hypostase (ὑπόστασις), et substance (οὐσία)¹⁷⁵.

À leur tour les Pères Apostolique contiennent le sens de l'altérité et mettent en évidence la consubstantialité des personnes divines. Néanmoins, nous ne trouvons pas de tels termes chez les Pères Apostoliques. Cela est dû au fait qu'ils exposent une foi confirmée de l'Église chrétienne qui n'était pas encore contestée. Au lieu des termes Personne, Hypostase, et substance, la doctrine trinitaire des Pères Apostoliques se trouve dans les noms Père, Fils, Saint-Esprit. La manière dont les Pères Apostoliques mettent en valeur les Personnes de la Trinité met en évidence, en plus de leur existence personnelle absolue, l'unité des personnes et en même temps l'altérité qui réside entre elles.

La terminologie de la période requise ne consiste pas à enrichir l'exposition de la foi chrétienne, mais se préoccupe plutôt de l'expression correcte de la foi à travers la juste interprétation des Écritures¹⁷⁶. Cela montre que nous ne devons pas nous attendre à trouver une terminologie similaire dans les textes des Pères Apostoliques car à cette époque il n'était question ni de la divinité du Christ ni du Saint-Esprit.

¹⁷¹ E. DURAND, *op cit.*, p. 84.

¹⁷² V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 39.

¹⁷³ D-J, LALLEMENT, *op cit.*, p. 67.

¹⁷⁴ B. SESBOÛÉ, « Dieu et le concept de personne », *Revue théologique de Louvain* 2002, 33-3, pp. 321-350.

¹⁷⁵ Pour les sujets Personne et hypostase cf. B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, pp. 291-301 ; Idem, *Dieu et le concept de personne*, pp. 321-326 ; V. LOSSKY *Théologie dogmatique*, pp. 43-54 ; E. DURAND, *op cit.*, pp. 92-98.

¹⁷⁶ E. DURAND, *op cit.*, p. 86.

b. Le Père et le Fils

Comme nous l'avons déjà vu, les Pères Apostoliques se réfèrent aux trois personnes de la Trinité ; Père, Fils et Saint Esprit à l'exception de Clément qui introduit dans sa conception triadologique le type Dieu, Fils et Saint Esprit, s'appuyant soit sur l'Ancien Testament soit sur le Nouveau Testament. Tout d'abord, nous notons que le terme « Père » se trouve souvent dans l'Écriture et dans la vie de l'Église primitive et en particulier dans les prières liturgiques¹⁷⁷, où Dieu le Père est aussi appelé Seigneur, Maître, Créateur ou Démiurge. Cependant, dans la *Didaché*, la prière s'adresse à Dieu le Père sans référence aux déterminations habituelles.

Notre Père qui est au ciel, Que ton nom soit sanctifié, Que ton règne vienne, Que ta Volonté soit faite sur la terre comme au ciel, Donnez-nous aujourd'hui notre pain de ce jour, Et remets-nous notre dette, Comme nous remettons aussi à nos débiteurs, Et ne nous soumetts pas à l'épreuve, Mais délivre-nous du mal. Parce que c'est à toi qu'appartiennent la puissance et la gloire pour les siècles¹⁷⁸.

L'utilisation du terme Père est évidemment une continuation naturelle de l'exhortation du Christ telle qu'elle est décrite dans l'Évangile : « Vous donc, priez ainsi : Notre Père, qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié »¹⁷⁹. En effet, le texte de la *Didaché*, affirme que la prière se répète trois fois par jour. « Trois fois par jour, priez de cette manière »¹⁸⁰. Le fait que le terme Père soit lié aux croyants implique la relation de filiation adoptive, de l'homme avec Dieu, à travers le Christ.

Néanmoins, dans la partie liturgique de la *Didaché*, la prière s'adresse aussi à Dieu maître Tout-Puissant¹⁸¹, ou au Seigneur¹⁸², ce qui montre l'influence juive sur le culte chrétien. Dans la *Didaché*, concernant les instructions pour l'Eucharistie on lit :

Pour l'eucharistie, rendez grâce de la manière suivante : D'abord, pour la coupe :
Nous te rendons grâce, notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, Que

¹⁷⁷ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 54.

¹⁷⁸ *Didaché*, VIII, 2, *Pl*, p. 89. Cf., *La Didaché*, 8, 2, *SC* 248, pp. 172-174 : « Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, Ἁγιασθήτω τό ὄνομά σου, Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, Γεννηθήτω τό θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καί ἐπί τῆς γῆς· Τόν ἄρτον ἡμῶν τον ἐπιούσιον δός ἡμῖν σήμερον, καί ἄφεσ ἡμῖν την ὀφειλήν ἡμῶν, Ὡς καί ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, Καί μή εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμον, Ἀλλά ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπό τοῦ πονηροῦ· Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καί ἡ δόξα εἰς τοῦς αἰῶνας ».

¹⁷⁹ Mt 6, 9.

¹⁸⁰ *Didache*, VIII, 3, *Pl*, p. 89.

¹⁸¹ *Didaché*, X, 3, *Pl*, p. 90.

¹⁸² *Ibid.*, 5, p. 91.

tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. Gloire à toi, pour les siècles ! Puis, pour le pain rompu : Nous te rendons grâce, notre Père, pour la vie et la connaissance Que tu as fait connaître par Jésus, ton serviteur. Gloire à toi, pour les siècles !¹⁸³.

Une première observation dans ce passage, est la conclusion inévitable que la paternité de Dieu se rapporte à tous les hommes dans le sens de l'adoption. Les chrétiens ne se positionnent pas par rapport au Dieu Créateur ou Tout-Puissant, comme ses simples créatures. Désormais, la nouvelle relation qui unie l'homme à Dieu est présentée sur une autre base construite par la médiation du Christ¹⁸⁴.

Le fait que la prière soit adressée au Père des hommes est une première indication témoignant de la relation adoptive entre Dieu Père et les hommes. Bien évidemment, ceci peut être discuté car dans la suite du passage, où Jésus est présenté en tant que serviteur, nous trouvons une référence à David qui, dans l'Écriture, est appelé παῖς Θεοῦ¹⁸⁵, et qui serait également conformé à l'évangile¹⁸⁶.

Nous te rendons grâce, Père saint, Pour ton saint nom, que tu as fait résider dans nos cœurs, et pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. [...] Quant à nous, tu nous as fait la grâce d'une nourriture et d'une boisson spirituelles et de la vie éternelle par Jésus, ton serviteur. [...] Que vienne la grâce et que passe ce monde. Hosanna au Dieu de David¹⁸⁷ !

Nous observons en fait, que l'action de grâce ne se réfère pas à « Notre Père » mais à « Père saint ». Cela peut indiquer que le terme *Père* est associé au Christ par la voie de génération. De plus, le mot serviteur, venu du grec « παῖς », signifie parfois fils et parfois serviteur. Ici Jésus est décrit comme un serviteur révélant des choses divines. Si nous combinons cela avec l'acclamation « Hosanna au Dieu de David », nous sommes devant une indication forte en faveur de la relation éternelle entre Père et Fils. Le contenu et le développement du texte à

¹⁸³ *Didaché*, IX, 1-2, *Pl*, p. 90. Cf., *La Didaché*, 9, 1-3, *SC* 248, p. 176 : « Περί δέ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε· Πρῶτον περί τοῦ ποτηρίου· Εὐχαριστοῦμεν σοι, πάτερ ὑμῶν, Ὑπέρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυίδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διά Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· Σοί ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Περί δέ τοῦ κλάσματος· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπερ τῆς ζωῆς καί γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διά Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ παιδός σου· Σοί ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ».

¹⁸⁴ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 189.

¹⁸⁵ Ps 18, 1 ; Is 27, 35.

¹⁸⁶ Mt 21, 9 ; cf., Ac 3, 13 ; 4, 27, 30.

¹⁸⁷ *Didaché*, X, 1-6, *Pl*, pp. 90-91. Cf., *La Didaché*, 10, 1-6, *SC* 248, pp. 178-180 : « Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἄγιε, Ὑπέρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, Οὗ κατασεκλήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Καί ὑπέρ τῆς γνώσεως καί πίστεως καί ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διά Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· [...] Ἡμῖν δέ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφήν καί ποτόν καί ζωὴν αἰώνιον διά < Ἰησοῦ > τοῦ παιδός σου· [...] Ἐλθέτω χάρις καί παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὡσαννά τῷ θεῷ Δαυίδ ».

propos des deux passages cités précédemment sont liés¹⁸⁸, de manière que, d'une la relation de l'homme à Dieu Père soit soulignée, et d'autre part, pour que la relation éternelle entre les personnes divines¹⁸⁹, soit mise en avant.

Cette liaison a une gravité particulière. En effet, par la position principale du Christ dans la prière et dans la liturgie, le culte acquiert désormais sa propre identité et son propre caractère chrétien¹⁹⁰. De plus, il semblerait que la *Didaché* soit pionnière dans les expressions de langue liturgique car elle utilise des expressions de l'Évangile que nous n'avons pas rencontrées ailleurs que dans l'ancienne Église¹⁹¹.

La question qui se pose autour la relation entre les personnes de Dieu le Père et du Fils peut être discutée si nous considérons que le Christ révèle le secret du Père : la foi, la connaissance et l'immortalité. Par conséquent, nous pouvons admettre que, dans la *Didaché*, nous rencontrons des éléments obscurs qui font référence à la relation économique plutôt qu'à la relation immanente entre Père et Fils.

C'est également dans l'*Épître de Barnabé*, que nous avons appris l'existence des trois personnes divines alors que ne s'ensuivait pas la forme baptismale de la *Didaché*. C'est dans la référence de *Barnabé* à la création de l'homme où nous pouvons avoir une vue plus complète. Dans un premier temps, nous constatons que *Barnabé* ne développe pas une théologie plus profonde, mais, il montre les relations qu'entretiennent deux des trois personnes de la Trinité à savoir le Père et le Fils. Néanmoins, il existe des caractéristiques particulières qui différencient clairement les personnes les unes des autres¹⁹². Un deuxième point à souligner est le fait que le terme Père n'est pas utilisé en relation avec le Fils. *Barnabé*, contrairement à d'autres Pères Apostoliques, n'utilise pas le terme Père lorsqu'il se réfère à la relation entre Dieu et le Christ.

Pour *Barnabé*, les termes Dieu et Père semblent identiques. Cela est particulièrement important étant donné que l'auteur relie la Paternité de Dieu au Fils dans le contexte de l'acte de création de l'homme et par conséquent, aucun lien ne peut être établi avec la présence charnelle du Fils. C'est ce qui nous indique la relation immanente entre Père et Fils¹⁹³. Il semble cependant que dans l'*Épître de Barnabé*, l'idée de la relation économique entre Père et Fils, la mission du salut du Christ ne soit pas inconnue. Dans la partie de l'exhortation à la

¹⁸⁸ L. CHOPIN, *op cit.*, pp. 21-23.

¹⁸⁹ *Ibid.*, not. 3.

¹⁹⁰ J. LIÉBAERT, *op cit.*, II, p. 140.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 192-193.

¹⁹² L. CHOPIN, *op cit.*, p. 39.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 41.

vigilance nous lisons : « Il est tout proche, le scandale ultime dont il est parlé dans l'Écriture, comme dit Hénoch. Car si le maître a réduit les saisons et les jours, c'est afin que son Bien-Aimé se hâte et entre en possession de son héritage »¹⁹⁴.

Ce qui est remarquable, est le titre que reçoit le Père. Il est nommé « Maître » (Κύριος) et le Fils reçoit le titre « Bien-Aimé ». Ici nous devons noter un paradoxe de la traduction. Nous voyons que le terme Kyrios est traduit par « Maître » alors qu'il devrait être traduit « Seigneur » qui est la traduction fidèle du tétragramme hébreu YHWH par les LXX. Dieu, alors est nommé Κύριος et le Fils reçoit le titre « Bien-Aimé ». C'est le titre Seigneur alors qui doit être attribué à Dieu le Père en lien avec sa création et sa toute-Puissance et qui nous introduit dans le contexte de l'économie du salut. Le fait que le Bien-Aimé, c'est-à-dire le Fils, entre dans son héritage nous introduit aussi dans le champ de l'économie du salut. De ce point de vue, l'Église est l'héritage du Fils bien-aimé. Ceci, est particulièrement intéressant. Le fait que le Fils entre en possession de son héritage renvoie au *Cantique de Cantiques* où l'amour conjugal entre un homme et une femme illustre la relation Dieu-Israël selon l'interprétation midrashiques. La pensée théologique de Barnabé peut-elle être basée sur une relecture de *Cantique des Cantiques* ?

Dans le Nouveau Testament nous ne trouvons pas de référence au *Cantique de Cantiques* à l'exception peut-être de Paul. Se référant au mystère du mariage, il écrit : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église : il s'est livré pour elle, [...].Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair : ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église.¹⁹⁵» Ainsi, la relation Dieu-Israël devient la relation Christ-Église. L'écrivain ecclésiastique Alexandrin Origène est le premier qui, par la méthode d'interprétation allégorique, écrit le *Commentaire* aux Cantique de Cantique (240) et les *Homélie*s (245).

Afin d'avoir une vision plus claire, nous ne devons pas oublier que pour l'*Épître de Barnabé*, œuvre d'origine alexandrine, l'Ancien Testament n'est interprété qu'à la lumière de l'Incarnation et du sacrifice du Christ sur la croix¹⁹⁶. Le *Testimonia* et le *Midrash* sont utilisés dans l'*Épître* exclusivement à cette fin. Nous soulignons que la méthode d'interprétation allégorique de l'Ancien Testament, prend son origine à Alexandrie. Le fait que l'*Épître* vienne

¹⁹⁴ *Épître de Barnabé*, IV, 3, *Pl*, p. 785. Cf., *Épître de Barnabé*, 4, 3, SC 172, pp. 92-94 : « Τό τέλειον σκάνδαλον ἠγγικεν, περί οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνώχ λέγει. Εἰς τοῦτο γάρ ὁ δεσπότης συνέτμηκεν τοὺς καιροὺς καί τας ἡμέρας, ἵνα ταχύνη ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ, καί ἐπί την κληρονομίαν ἦξει ».

¹⁹⁵ Eph 5, 25 ; 31-32.

¹⁹⁶ Ph. HENNE, *La Bible et les Pères*, Paris, Cerf, 2010, pp. 24-25.

de la même région nous permet de supposer que l'auteur de l'*Épître de Barnabé* s'exprime par une relecture de *Cantique de Cantiques*. En faveur de cela, chez *Barnabé* nous lisons encore à propos du Fils de Dieu que : « Il s'est manifesté afin que ceux-ci mettent le comble à leurs péchés et que nous-mêmes puissions recevoir l'alliance grâce à celui-là même qui en est l'héritier, le Seigneur Jésus »¹⁹⁷.

Le véritable détenteur de l'alliance est le sujet traité ici par *Barnabé*. L'alliance qui est un don à l'humanité, est réalisé uniquement par Jésus parce qu'il est le seul héritier de Dieu. *Barnabé*, attribue à Jésus le même titre que Dieu le Père, celui du Seigneur (Κύριος), et cela renforce la relation économique Père-Fils. Néanmoins, dans ce passage, nous pouvons supposer qu'il y a une ambiguïté parce que nous sommes dans le contexte de la manifestation de Jésus Christ en tant qu'unique héritier du Père. Après tout, la Trinité immanente est évoquée mais vue que *Barnabé* s'exprime dans le contexte de la manifestation de l'économie divine c'est la Trinité économique qui est comprise.

Le terme maître, est aussi souvent attribué à la première personne de la Trinité par Clément de Rome¹⁹⁸. Ce terme est utilisé exactement de la même manière toujours en référence à la création. Ainsi, Dieu est « le grand Créateur et Maître de tout »¹⁹⁹ ; « le Père, Dieu et créateur »²⁰⁰ ; « L'artisan et père des siècles »²⁰¹. Cela montre certainement l'orientation de la vie liturgique de l'Église primitive²⁰². Cependant, le terme Père ne fait pas uniquement référence à la création. Clément de Rome mentionne également le terme Père à propos du Christ, dans sa relation justement au Père. « Fixons nos yeux sur le sang du Christ et comprenons combien il est précieux pour son Père, puisque, alors qu'il a été versé pour notre salut, il apporta une grâce de repentir au monde entier »²⁰³. Bien que Clément se penche fortement sur l'Ancien Testament, lorsqu'il fait référence à la relation du Christ avec le Père, il s'appuie également sur le Nouveau Testament. La citation précédente vient de Paul²⁰⁴, de

¹⁹⁷ *Épître de Barnabé*, XIV, 5, *Pl*, p. 802. Cf., *Épître de Barnabé*, 14, 5, *SC* 172, p. 178 : « Ἐφανερώθη δέ, ἵνα κάκεινοι τελειωθῶσιν τοῖς ἀμαρτήμασιν, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν ».

¹⁹⁸ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 57, n 1.

¹⁹⁹ *Épître aux Corinthiens*, XX, 11, *Pl*, p. 50.

²⁰⁰ *Épître aux Corinthiens*, LXII, 2, *Pl*, p. 71.

²⁰¹ *Épître aux Corinthiens*, XXXV, 3, *Pl*, p. 56.

²⁰² J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 255.

²⁰³ *Épître aux Corinthiens*, VII, 4, *Pl*, p. 42. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 7, 4, *SC* 167, p. 110 : « Ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ γινῶμεν, ὡς ἔστιν τίμιον τῷ πατρὶ αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν ».

²⁰⁴ Ro 15, 6.

Pierre²⁰⁵, et de l'Apocalypse²⁰⁶, où une importance particulière est accordée au Père²⁰⁷. Mais Clément souligne davantage le sacrifice du Christ qui est le Fils du Père.

Ainsi, la compréhension de la relation Père-Fils se trouve également dans le contexte de l'économie divine pour le salut de l'homme représenté par le sacrifice du Christ sur la croix. Il est donc évident, que Dieu est le Père du Christ au sens plein du terme. En revanche, le fait que nous soyons à un âge où l'approche théologique de la Trinité n'est pas complètement développée laisse place au doute. Le doute qui fait référence à la véritable relation de Dieu en tant que Père du Christ est plus précisément comprise par Clément grâce au *Psaume II*²⁰⁸, qui s'applique au Christ : « Et le maître a parlé ainsi à propos de son Fils : “Toi, tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ; demande-moi, et je te donnerai les nations comme héritage et les extrémités de la terre comme ta possession” »²⁰⁹.

Il est évident, que de la conception théologique de Clément, nous pouvons déduire que Dieu soit le Père du Christ par voie de génération²¹⁰. Ayant à l'esprit les références trinitaires, lorsque les trois personnes ont été placée au même rang, et sa vision du Dieu le Père par rapport au Fils, nous comprenons que Clément souligne plutôt la nature divine des personnes de la Trinité que l'économie en la personne du Christ sans que celle-ci soit absente²¹¹. La nature divine des personnes de la Trinité se rapportent à la pensée et à l'expression de la foi de la *Didaché* et surtout de Clément de Rome. Il nous appartient de voir s'il en est de même pour les autres auteurs de la période qui nous intéresse en continuant avec Ignace d'Antioche.

Que Dieu soit Père est évident dans la plupart des références d'Ignace et surtout dans les suscriptions de ses épîtres. Ceci est toujours en relation avec le progrès spirituel d'une Église locale. Ignace, par exemple, s'adresse à l'Église d'Éphèse, « qui est amplement bénie par la plénitude de Dieu le Père »²¹². À l'Église de Magnésie, il reconnaît également la bénédiction

²⁰⁵ I Pr 1, 3.

²⁰⁶ Ap 1, 6.

²⁰⁷ A. JAUBERT, *op cit.*, SC 167, p. 111, n. 5.

²⁰⁸ Ps II, 7, 8.

²⁰⁹ *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 4, Pl, p. 56. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 36, 4, SC 167, p. 160 : « Ἐπί δέ τῳ υἱῷ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης· « Υἱός μου εἶ σύ, ἐγώ σήμερον γεγένηκά σε· αἰτησαι παρ' ἐμοῦ, καί δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς ».

²¹⁰ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 58.

²¹¹ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 148.

²¹² *Lettre aux Éphésiens*, suscr., Pl, p. 191.

ainsi que la grâce de Dieu le Père : « Ignace, également appelé Théophore, à celle qui est bénie en la grâce de Dieu le Père »²¹³.

Alors que pour Clément le Dieu est à la fois le Père et le Créateur de l'univers, et à la fois le Dmiurge et le Père des Mondes, Ignace prend une direction différente : Dieu est le Père de Jésus-Christ²¹⁴. En ce qui concerne la première personne de la Trinité, il y a une référence d'Ignace qui est très intéressante à propos du Christ : « Accourez tous, comme pour aller dans le seul temple de Dieu, vers le seul autel, vers le seul Jésus Christ, qui provient du seul Père, et qui était et qui est retourner en lui seul »²¹⁵. C'est dans le contexte de la vie liturgique et sacramentelle de l'Église que nous pouvons comprendre la conception d'Ignace. Contrairement à la *Didaché* et à Clément de Rome, il semble que, pour Ignace, l'héritage Juif de formules liturgiques et de prières n'intervient pas²¹⁶.

En ce qui nous concerne, à savoir les deux Personnes de la Trinité, Père et Fils, Ignace, s'exprime à partir du Nouveau Testament. C'est l'Évangile de Jean qui nourrit sa réflexion théologique : « sachant que le Père lui avait tout remis entre les mains et qu'il était venu de Dieu et qu'il s'en allait vers Dieu »²¹⁷, et en interprétant les paroles du Christ : « Jésus leur dit "Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens" »²¹⁸. Dans le passage d'Ignace mentionné ci-dessous, la première personne de la Trinité est directement liée au Fils et ceci constitue un lien clair et impressionnant. Ignace présente en réalité l'unité du Fils et du Père ainsi que l'origine éternel du Fils par le Père²¹⁹. Le terme Père doit être compris, non comme référence à l'énergie créatrice de Dieu, mais comme une description d'une relation réelle et personnelle de tendresse. Cette relation est sans conteste la relation avec le Fils, qui est le nom clairement attribué au Christ²²⁰.

Ignace, souligne *Aux Magnésiens* la nécessité d'unité du corps ecclésial sous la présidence de l'évêque, qui est la garantie du salut. Sa pensée théologique est donc fondée sur l'économie de la révélation de Dieu en Christ. En tant que telle, la référence ci-dessus peut également être comprise dans le contexte de la relation économique entre Père et Fils. Mais la

²¹³ *Lettre aux Magnésiens*, suscr. *Pl*, p. 198. Voir aussi les suscriptions dans : *Lettre aux Romains* ; *Lettre aux Philadelpiens* ; *Lettre aux Smyrniotes*.

²¹⁴ J. LEBRETON, *op cit.*, p. 284.

²¹⁵ *Lettre aux Magnésiens*, VII, 2, *Pl*, pp. 199-200. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VII, 2, *SC* 10, p. 100 : « Πάντες ὡς εἰς ἓνα ναόν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἓνα Ἰησοῦν Χριστόν, τόν ἀφ' ἑνός πατρός προελθόντα καί εἰς ἓνα ὄντα καί χωρήσαντα ».

²¹⁶ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 195-196.

²¹⁷ Jn 8, 42.

²¹⁸ Jn, 13, 3.

²¹⁹ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 87.

²²⁰ J. LEBRETON, *op cit.*, p. 284.

mention « qui provient du seul Père, et qui était et qui est retourné en lui seul » présuppose certainement la relation éternelle du Fils avec le Père. Le passage mentionné ci-dessus, nous pouvons dire qu'il contient les deux aspects : économique et immanent.

Polycarpe de Smyrne est assez proche d'Ignace, comme en témoigne ce passage :

Que Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ, et lui-même, le grand prêtre éternel, le Fils de Dieu Jésus Christ, vous édifie dans la foi,[...]Et qu'il vous donne d'avoir votre part d'héritage parmi ses saints, et à nous avec vous et à tous ceux qui sont sous le ciel et qui croiront à notre Seigneur Jésus Christ et à son Père, qui l'a ressuscité des morts²²¹.

Le titre de Père est en fait attribué deux fois à Dieu et est toujours en relation avec le Christ. Pour la question que nous traitons actuellement, nous avons tendance à accepter que la relation Père-Fils soit établie dans le contexte de relation immanente. Ceci se déduit du titre de Christ en tant que grand prêtre éternel qui, en tant que Verbe de Dieu, précède l'Incarnation. Le titre grand prêtre est certainement associé au Verbe incarné de Dieu qui se sacrifie pour les péchés du peuple. Pour Polycarpe, la personne du Fils est le grand prêtre éternel préexistant qui est ressuscité par le Père. Ce qui semble parfaitement clair, c'est que Dieu est le vrai Père du Christ²²².

Cela, devient plus clair dans le *Martyre de Polycarpe* où, chaque fois que nous sommes confrontés à la référence à la personne du Père, la personne du Christ est également mentionnée. Comme nous disent les auteurs du *Martyre*, Polycarpe : « glorifie le Dieu et Père tout-puissant, et béni notre Seigneur Jésus Christ, le sauveur de nos âmes et le pilote de nos corps, le pasteur de l'Église catholique répandue dans le monde entier »²²³. En effet, Dieu le Père et le Seigneur Jésus Christ se trouvent au même rang. La personne du Christ est particulièrement soulignée dans ce passage, du fait qu'il soit considéré comme le chef de l'Église universelle. La même idée se trouve également dans la préface du *Martyre* où les auteurs souhaitent à l'Église de Phrygie l'amour de Dieu le Père et du Seigneur Jésus Christ. « L'Église de Dieu établie à Smyrne à l'Église de Dieu établie à Philomélion et à toutes les communautés de la sainte Église catholique établies en tous lieux : que la miséricorde, la paix

²²¹ *Lettre aux Philippiens*, XII, 2, *Pl*, p. 226.

²²² L. CHOPIN, *op cit.*, p. 103.

²²³ *Martyre de Polycarpe*, XIX, 2, *Pl*, p. 256. Cf., *Martyre de Polycarpe*, XIX, 2, *SC* 10, p.268 : « δοξάζει τόν θεόν καί πατέρα παντοκράτορα καί εὐλογεῖ τόν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τόν σωτήρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν καί κυβερνήτην τῶν σωμάτων ἡμῶν καί ποιμένα τῆς κατὰ τήν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας ».

et l'amour de Dieu le Père et de notre Seigneur Jésus Christ soient sur vous en abondance »²²⁴. Polycarpe semble convaincu que la relation entre Dieu le Père et le Fils Jésus Christ est immanente. C'est ce qu'il apprend aux lecteurs qui lisent sont épître²²⁵. Dans le *Martyre de Polycarpe* nous lisons :

Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton Enfant bien-aimé et béni, Jésus Christ, par lequel nous avons reçu la connaissance de toi, Dieu des anges et des puissances, de toute création et de toute la race des justes qui vivent devant ta face²²⁶. ; À celui qui, par sa grâce et par son don, peut nous amener tous en son royaume éternel par l'intermédiaire de son Enfant unique Jésus Christ, gloire, honneur, puissance et majesté pour les siècles²²⁷.

On sait, d'après le Dieu Tout-Puissant, que la connaissance vient de la divinité elle-même. Bien-sûr, nous ne faisons nullement référence à l'essence de la divinité dont la connaissance, reste inaccessible aux hommes ! Comment en vient l'homme à posséder cette connaissance ? Il n'y a qu'un moyen et c'est Jésus Christ qui – en tant qu'Enfant bien-aimé de Dieu – révèle le Dieu Tout-Puissant en tant que Son Père.

Pour être plus précis, nous faisons référence à la relation entre les Personnes de la Trinité et plus spécifiquement, à la relation entre les deux premières personnes du Père et du Fils. Après tout, puisque la connaissance du Père est donnée par le Christ, c'est parce qu'il fait partie des trois personnes de la Trinité dans laquelle, l'esprit humain a la plus grande difficulté à pénétrer²²⁸. Le fait que Dieu soit vraiment le Père du Christ est souligné de manière simple : sans développement théologique ou philosophique, mais uniquement par les auteurs du *Martyre de Polycarpe*. Cela est compris dans le contexte de l'économie du salut : l'héritage du royaume de Dieu est une réalité qui vient de la grâce et du don de Dieu. Mais il s'agit d'une réalité qui n'est réalisée que par Jésus Christ qui est le Fils unique de Dieu le Père. Cela, signifie que Dieu n'est révélé comme Père et personne de la Trinité qu'à travers le Christ. Le Christ est

²²⁴ Voir aussi *Martyre de Polycarpe* suscr., *Pl*, p. 250. Cf., *Martyre de Polycarpe*, suscr., *SC* 10, p. 242 : « Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίας· ἔλεος, εἰρήνη καὶ ἀγάπη θεοῦ πατρός καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη ».

²²⁵ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 110.

²²⁶ *Martyre de Polycarpe*, XIV, 1, *Pl*, p. 234. Cf., *Martyre de Polycarpe*, XIV, 1, *SC* 10, p. 262 : « Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, δι' οὗ τὴν περί σου ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν, ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης κτίσεως παντός τε τοῦ γένους τῶν δικαίων, οἱ ζῶζῶσιν ἐνώπιόν σου ».

²²⁷ *Ibid.*, XX, 2, p. 216. Cf., *Martyre de Polycarpe*, XX, 2, *SC* 10, p. 270 : « Τῷ δέ δυναμένῳ πάντας ἡμᾶς εἰσαγαγεῖν ἐν τῇ αὐτοῦ χάριτι καὶ δωραῖ ἐἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ βασιλείαν διὰ τοῦ παιδός αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ, δόξα, τιμὴ, καράτος, μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας ».

²²⁸ M-A. VANNIER, *Dieu le Père mystère de charité*, Paris, Cerf, 1998, p. 8.

donc le centre même de la révélation de Dieu, et autour de ce centre se trouve et s'identifie la révélation de toute Trinité²²⁹.

En arrivant à ce point chez *le Pasteur* d'Hermas, nous constatons qu'à la première personne de la Trinité est donné le nom de Créateur du monde²³⁰ : « Que Dieu, dit-il, ait planté le vignoble signifie qu'il a créé son peuple et l'a confié à son Fils. Et le Fils a chargé les anges de les surveiller tous individuellement »²³¹. Cet extrait vient de la *parabole V*. C'est à partir de là que de nombreuses discussions et interprétations surgissent sur la nature de la deuxième personne de la Trinité : le Fils. Nous traiterons cette question comme nous l'avons déjà mentionné dans la deuxième partie de notre Thèse. Pour le moment, il est suffisant de souligner la vision du Père, selon Hermas. Dieu est appelé Père sous-entendu Père du Fils. Cependant, aucune importance particulière n'est accordée à la nature de cette relation. Le Père est celui qui a créé le monde et c'est par son Fils que toutes les créatures sont sous sa protection.

En parcourant cette œuvre certes complexe, nous trouvons une référence au Père : « Éduquez-vous donc les uns les autres et faites la paix parmi vous, afin que, moi aussi, me tenant joyeuse en face du Père, je puisse rendre compte à votre Seigneur en votre faveur à tous »²³². C'est la première et dernière fois que Dieu est appelé Père de manière absolue²³³. Cette paternité semble être liée à la relation de Dieu le Père avec les fidèles, membres de l'Église²³⁴. Nous nous demandons si Hermas, a vraiment une idée sur la première personne de la Trinité, le Père.

Néanmoins, dans la *Parabole V*, nous lisons une référence importante à ce sujet : « Lui donc, après avoir purifié les fautes du peuple, a montré à celui-ci les chemins de la vie, en lui donnant la loi qu'il avait reçue de son Père. Tu vois donc, dit-il, qu'il est le Seigneur du

²²⁹ E. DURAND, *Dieu Trinité*, Cerf, Paris 2016, p. 12.

²³⁰ Les noms Seigneur, Maître, qui sont bien populaires chez Clément de Rome par exemple, ne sont pas absent du concept d'Hermas. Dans la *parabole I*, nous avons ceci : « Car le seigneur de cette cité-ci dira[...]. Car c'est à juste titre le seigneur de ce pays-ci te dit[...]. Ainsi, quand il plaira au même maître de cette cité-ci[...]. Veillez-y donc, vous qui servez le Seigneur et l'avez dans le cœur : accomplissez les œuvres de Dieu, vous souvenant de ses commandements et des promesses[...], et de maisons de ce genre : vous les avez reçus de Dieu. » *Parab. I*, L, 3-8, *Pl*, p. 136.

²³¹ *Pasteur, Parab.*, V, LIX, 2, *Pl*, p. 147. Cf., *Le Pasteur*, Sim., V, 59, 2, SC 53, p.238 : « Ὅτι, φησίν, ὁ θεός τόν ἀμπελῶνα ἐφύτευσε, τοῦτ' ἔστι τόν λαόν ἔκτισε καί παρέδωκε τῷ υἱῷ αὐτοῦ· καί ὁ υἱός κατέστησε τοὺς ἀγγέλους ἐπ' αὐτούς τοῦ συντηρεῖν ἕκαστους ».

²³² *Pasteur, Vis.*, III, XVII, 10, *Pl*, p. 110. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, III, 17, 10, SC 53, p. 124 : « Παιδεύετε οὖν ἀλλήλοις καί εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς ἵνα κἀγὼ κατέναντι τοῦ πατρός ἰλαρά σταθεῖσα λόγον ἀποδῶ ὑπὲρ ὑμῶν πάντων τῷ κυρίῳ ὑμῶν ».

²³³ L. CHOPIN, *op cit.*, p 122.

²³⁴ *Ibid.*, n. 1.

peuple puisqu'il a reçu le pouvoir absolu de son Père »²³⁵. La paternité de Dieu est en fait identifiée par rapport au Fils de manière indirecte. C'est de la deuxième personne, que Dieu, selon Hermas, est le Père dans la Trinité. Cette manière de se référer à la paternité de Dieu par rapport au Fils, bien qu'elle soit importante, laisse place à une interprétation qui peut créer des possibilités d'interprétation erroné principalement sur la nature du Fils.

Bien sûr, malgré la confusion qui règne dans la pensée d'Hermas, il semble que la profondeur de sa réflexion théologique, telle qu'elle est promue à travers son enseignement moral, soit purement chrétienne, ce qui se déduit facilement du passage suivant : « Le Fils de Dieu, est né avant la création tout entière, de sorte qu'il a été le conseiller de son Père pour sa création.[...], un homme ne peut entrer dans le royaume de Dieu autrement que par le nom de son Fils bien-aimé »²³⁶. La conception d'Hermas semble dissiper la confusion causée par la *parabole V* concernant la personne du Fils qui été identifié au Saint Esprit, que nous verrons plus en détail dans la deuxième partie de notre Thèse. Il semble qu'Hermas, d'une manière certes étrange, nous amène à réaliser que le Fils en tant qu'esprit se réfère au Fils avant son Incarnation. Les expressions utilisées, ne permettent aucune interprétation erronée. Elles indiquent la paternité véritable de Dieu avec le Fils qui est né et non pas crée et qui est le Fils de son Père qui est Dieu. Il est Dieu le Père de son Fils bien-aimé²³⁷.

Après notre tentative pour mettre en évidence la pensée théologique des Pères Apostoliques sur la sainte Trinité et sa première personne à savoir le Père, nous constatons que le Père et le Fils sont décrits comme des personnes connues dans le monde et dans l'histoire et ce, dans le cadre de l'économie du salut. Cependant, en ce qui concerne le Père, la raison humaine ne peut y pénétrer. Il n'est connu comme Dieu le Père par rapport à l'humanité, que par le Fils en même temps que le Fils Lui-même se révèle en tant que personne à travers son humanité²³⁸.

Malgré l'absence d'une présentation systématique – de la part des Pères apostoliques – sur la relation qui régit les personnes du Père et du Fils, on en vient à comprendre que cette relation est en fait impliquée soit comme imminente, soit comme économique. Certes, nous

²³⁵ *Pasteur, Parab.* V, LIX, 3, *Pl*, p. 147. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, V, 59, 3, *SC* 53, p. 238 : « Αὐτός οὖν καθαρῆς τᾶς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τριβύους τῆς ζωῆς, δοῦς αὐτοῖς τὸν νόμον, ὃν ἔλεβεν παρά τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Βλέπεις οὖν, φησὶν, ὅτι αὐτός κύριος ἐστὶ τοῦ λαοῦ ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρά τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ».

²³⁶ *Pasteur, parab.* IX, LXXXIX, 2-5, *Pl*, pp. 173-174. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, *SC* 53, 89, 2-5, p. 316 : « Ὁ μὲν υἱὸς τοῦ Θεοῦ πάσης κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστίν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρί τῆς κτίσεως αὐτοῦ. [...], καὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἄλλως εἰσελθεῖν οὐ δύναται ἄνθρωπος εἰ μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ ἡγαπημένου ὑπ' αὐτοῦ ».

²³⁷ L. CHOPIN, *op cit.*, P. 123.

²³⁸ B. SESBOÛÉ, *Dieu et le concept de personne*, p. 345.

sommes arrivés à cette conclusion en analysant des textes dans la mesure où ils nous le permettent et en tenant compte du fait que le but des Pères Apostoliques n'était pas d'exposer la relation imminente ou économique dans la Trinité. En tout cas, l'élément important est que l'unité naturelle des personnes est mise en valeur et surtout l'unité qu'implique pour l'humanité le Christ incarné par sa médiation. Cependant, traitant les linéaments trinitaires des Pères Apostoliques, nous porterons également notre attention sur la troisième personne de la Trinité pour avoir une image plus complète.

c. La place du Saint Esprit

À présent, nous allons procéder au développement de ce chapitre pour essayer de déterminer les conceptions des Pères Apostoliques quant à la troisième personne de la Trinité. Notons cependant que, jusqu'au milieu du V^{ème} siècle, la divinité du Saint-Esprit n'était pas prise en compte dans la Trinité. Néanmoins, elle été considérée comme un don de Dieu à l'Église à travers laquelle les croyants communiaient avec Dieu²³⁹.

Revenons donc au sujet du Saint-Esprit, nous rappelons la référence baptismale²⁴⁰, de la *Didaché* ; le baptême doit être donné au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit selon le commandement du Christ. Soulignons que dans ce passage le Saint Esprit est au même rang que les deux autres personnes de la Trinité – le Père et le Fils – ce qui souligne pleinement la distinction entre eux en tant que personnes²⁴¹. Néanmoins, l'importance de cette référence réside dans le fait qu'il s'agisse essentiellement d'une confession de la foi pour laquelle l'acte liturgique de l'Église a contribué à établir le baptême et l'eucharistie divine. Cela, signifie que la conception et la croyance en la Sainte Trinité dans la période post apostolique ne font pas

²³⁹ B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du Salut*, pp. 261-262.

²⁴⁰ *Didaché*, VII, 1, *Pl*, p. 89 : « Pour le baptême, baptisez de la manière suivante : après avoir dit préalablement tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit dans de l'eau vive ». Cf., *La Didaché*, 7, 1, *SC* 248, p. 170 : « Περί δέ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε· ταῦτα πάντα προειπόντες, βαπτίσατε εἰς τό ὄνομα τοῦ πατρὸς καί τοῦ υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι ».

²⁴¹ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 27.

partie d'un processus rationnel mais sont inextricablement liés à l'expérience de la vie sacramentelle de l'Église²⁴².

La croyance en la Trinité, soit bien réelle à l'époque de composition de la *Didaché* est évident même si cette croyance n'est pas systématiquement développée. Cela est certainement dû à l'absence de toute contestation dans la foi en la Sainte Trinité. L'auteur de la *Didaché*, cependant, ne se contente pas de mentionner la troisième personne de la Sainte Trinité dans la formule baptismale. Avant d'arriver à la partie liturgique de ce grand monument de première période chrétienne, nous lisons que Dieu : « ...ne vient pas pour appeler selon la personne, mais pour appeler ceux dont il a préparé l'esprit »²⁴³. Cette phrase, représente un indicateur important de ce que nous traitons actuellement. À travers cette phrase, bien qu'elle ne fasse pas partie d'un développement systématique du concept de la Sainte Trinité, il semble qu'elle se rapporte aux relations des personnes divines. Cela veut dire qu'il s'agit d'une confirmation explicite de la distinction de la troisième personne au sein de la Trinité. Il ne s'agit donc, pas de la substance de la Trinité mais de l'énergie sanctificatrice du Saint Esprit qui agit pour préparer l'homme à comprendre et à suivre Dieu²⁴⁴.

Malgré l'absence d'un développement plus détaillé de la *Didaché* sur la vision de la Sainte Trinité – et par conséquent en ce qui concerne les relations des personnes entre elles – elle présente un intérêt particulier lorsqu'elle fait référence à la présence du Saint-Esprit dans la vie communautaire de l'Église. Bien que le développement systématique de l'Église soit rare chez les Pères Apostoliques – car il débute dans la seconde moitié du II^{ème} siècle²⁴⁵ - nous constatons que leur conception du lien entre le Saint-Esprit et la communauté ecclésiastique, n'est pas complètement absente. Nous le trouvons aussi dans l'œuvre d'enseignement de la foi chrétienne de la *Didaché*, dans la partie des prescriptions disciplinaires où nous lisons les instructions par rapport aux prophètes²⁴⁶.

²⁴² G. MARTZELOS, *Histoire de la théologie et de la spiritualité orthodoxe*, Université Aristote, Thessalonique 2002, p. 11.

²⁴³ *Didaché*, IV, 10, *Pl*, p. 87. Cf., *La Didaché*, 4, 10, *SC* 248, p. 162 : « οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἐκάλεσεν ».

²⁴⁴ L. CHOPIN. *op cit.*, p. 28.

²⁴⁵ B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du Salut*, p. 121.

²⁴⁶ *Didaché*, XI, 7-8, *Pl*, pp. 91-92 : « Vous ne mettez à l'épreuve aucun prophète qui parle sous l'inspiration de l'esprit ni ne le mettez en doute ; car toute faute sera remise, mais cette faute-là ne sera pas remise. Tout homme qui parle sous inspiration de l'esprit n'est prophète que s'il a les comportements du Seigneur. C'est donc à leurs comportements qu'on reconnaîtra le faux prophète et le prophète ». Cf., *La Didaché*, 11, 7-8, *SC* 53, pp. 184-186 : « Καί πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ πειράσετε οὐδέ διακρινεῖτε· πᾶσα γάρ ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δέ ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται. Οὐ πᾶς ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐάν ἔχει τοὺς τρόπους κυρίου. Ἀπό οὗν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καί ὁ προφήτης ».

En effet, le prophète se réfère à ce groupe particulier dont la signification était particulièrement appréciée. Nous devons rappeler que nous sommes dans le champ de l'Église primitive ; une période dans laquelle une double hiérarchie assurait l'enseignement de l'authenticité de la foi chrétienne²⁴⁷. Paul est un témoin important de ce fait²⁴⁸. Pourtant, bien que cela donne l'impression d'un signe de la séparation du christianisme du judaïsme²⁴⁹, cela ne prouve pas une polémique ni contre les juifs ni contre le judaïsme²⁵⁰. Cela signifie que, nous sommes devant un œuvre judéo-chrétien par excellence²⁵¹, qui montre que la distinction entre Judaïsme et christianisme n'est pas encore effective²⁵². C'est l'énergie sanctifiante du Saint Esprit qui rend véritable un prophète. Néanmoins, cette énergie devient visible par les fidèles à travers la conduite du prophète.

Nous devons nous en tenir encore à ce passage, pour comprendre mieux la conception sur Saint Esprit à la *Didaché*. L'auteur attire notre attention sur la critique d'un prophète : « Vous ne mettez à l'épreuve aucun prophète qui parle sous l'inspiration de l'esprit ni ne le mettez en doute ; car toute faute sera remise, mais cette faute-là ne sera pas remise »²⁵³. Il s'agit sans aucun doute du blasphème contre le Saint-Esprit tel qu'il est décrit dans l'évangile de Marc et de Matthieu²⁵⁴. En outre, cela concerne certainement de ceux qui utilisant le titre du prophète-didascale ont profité des communautés chrétiennes. Pourtant : « Quiconque vient au nom du Seigneur », qu'il soit accueilli ; ensuite, après l'avoir éprouvé, vous le connaîtrez, car vous saurez discerner la droite de la gauche »²⁵⁵.

L'auteur de la *Didaché* reprend l'Écriture. Le « Quiconque vient au nom du Seigneur » peut être compris comme synonyme de « qui parle sous l'inspiration de l'esprit ». Une telle personne ne peut être qu'un prophète. Cela nous fait penser qu'il s'agit essentiellement de deux faces d'une même nature. Pour être plus précis, il existe une distinction et en même temps une identité deux personnes de même nature. De cette façon, le Saint Esprit se situe au même rang que le Seigneur, étant ainsi un témoin, pour cette époque, de la divinité du Saint Esprit²⁵⁶. On pense que le texte de la *Didaché*, offre des éléments révélateurs de la

²⁴⁷ Cf. L. CHOPIN, *op cit.*, pp. 28-30.

²⁴⁸ 1Cor. 12, 28.

²⁴⁹ B. BOUDERON, *Les prémices de la séparation*, p.395.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 397.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Cf., D. BOYARIN, *La partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Cerf, 2011.

²⁵³ *Didaché*, XI, 7, *Pl*, p.91.

²⁵⁴ Mc 3, 28-29 ; Mt. 12, 31.

²⁵⁵ *Didaché*, XII, 1, *Pl*, p. 92. Cf., *La Didaché*, 12, 1, *SC* 53, p. 188 : « Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου δεχθήτω· ἔπειτα δὲ δοκιμάσαντες αὐτὸν γνῶσεσθε, σύνεσιν γὰρ ἔξετε δεξιάν καὶ ἀριστεράν ».

²⁵⁶ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 32.

plus haute importance de cette époque, autour de la foi en la Sainte Trinité. Le Saint-Esprit est certainement l'Esprit prophétique dans la conception de l'Église primitive. Cela veut dire que c'est l'Esprit qui inspire les Prophètes de l'Ancienne Alliance²⁵⁷.

La présence et l'énergie du Saint Esprit chez prophètes, se trouve également chez *Barnabé* qui, en décrivant le véritable possesseur de l'alliance, dit : « Ainsi parle le Seigneur, le Dieu qui t'a délivré. » Et le prophète dit encore : « L'esprit du Seigneur est sur moi car il m'a oint pour porter aux pauvres la bonne nouvelle de la grâce »²⁵⁸. Une caractéristique majeure que nous pouvons voir dans ce passage est l'inspiration de l'Écriture par l'Esprit Saint. Le choix pris par l'auteur de prophéties²⁵⁹, de souligner le christianisme comme seul héritier de la Loi, est une base de notre point de vue. L'inspiration des prophètes a une position particulièrement élevée à la fois dans le judaïsme et le christianisme parce qu'il en va d'une action spécifique du Saint Esprit²⁶⁰. Dans le même temps, nous sommes confrontés à un mépris total pour l'affinité du judaïsme et du christianisme, en raison de la volonté du christianisme de se distancier du judaïsme pour avoir son autonomie. Le christianisme est le seul héritier. Pour *Barnabé* lui-même, il semble que cette action soit, ou du moins laisse, la preuve de la nature divine de l'Esprit. Les phrases « *Le prophète dit* » et « *le Seigneur dit* », sont indiquées de manière séquentielle, ce qui signifie que l'Esprit – l'œuvre d'inspiration – vient du Père et du Fils²⁶¹.

Le fait que l'œuvre d'inspiration prophétique soit l'œuvre de toute la Trinité n'est pas simplement une conclusion que nous pouvons tirer du passage ci-dessus. Tout au long de l'épître, il y a des prophéties implantées qui émanent de la bouche du prophète, de Dieu ou du Christ. Dans le prologue de l'épître nous lisons que : « par l'intermédiaire des prophètes, le maître nous a fait connaître les choses passées et présentes ; quant aux choses futures, il nous a donné d'y goûter par avance »²⁶². Le maître, c'est-à-dire Dieu le Père, fait l'être humain suivant sa volonté et son plan à travers les prophètes. Néanmoins, au cœur de la pensée

²⁵⁷ B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, p. 124.

²⁵⁸ *Épître de Barnabé*, XIV, 1-9, *Pl*, pp. 801-802. Cf., *Épître de Barnabé*, 14, 1-9, *SC* 172, pp. 178-182 : « οὕτως λέγει κύριος ὁ λυτρωσάμενός σε θεός. » Καί πάλιν ὁ προφήτης λέγει· Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἶνεκεν ἐχρισέν με εὐαγγελίσασθαι ταπεινοῖς χάριν».

²⁵⁹ Is 42, 6-7 ; 49, 6-7 ; 61, 1-2.

²⁶⁰ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 103.

²⁶¹ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 47.

²⁶² *Épître de Barnabé*, I, 7, *Pl*, pp. 782-783. Cf., « Ἐγνώρισεν γάρ ὁ δεσπότης διὰ τῶν προφητῶν τά παρεληλυθότα καί τα ἐνεστῶτα, καί τῶν μελλόντων δούς ἀπαρχάς ἡμῖν γεύσεως », *Épître de Barnabé*, 1, 7, *SC* 172, p. 78.

théologique de *Barnabé*, se trouve la nouvelle situation pour l'humanité. C'est précisément ce qu'il souligne en citant le prophète *Isaïe*²⁶³.

En outre, *Barnabé* présente de manière caractéristique la relation du Saint Esprit avec le Fils, ou plutôt les prophéties sur la personne du Christ :

Si le Seigneur a enduré de livrer sa chair à la corruption, c'était pour nous purifier par le pardon des péchés, lequel s'opère grâce à l'aspersion de son sang. Car ce que l'Écriture dit de lui concerne tantôt Israël, tantôt nous. Elle dit ainsi : "Il a été blâsé à cause de nos iniquités..." [...] L'Écriture déclare : "Il n'est pas injuste que des filets soient tendus pour ceux qui ont des ailes..."[...]. Considérer encore ceci, mes frères : si le Seigneur a enduré sa passion pour notre âme, quoiqu'il fût le Seigneur du monde entier, lui à qui Dieu avait déclaré dès la fondation du monde : "Faisons l'homme à notre image et ressemblance", comment a-t-il pu endurer la passion par la main des hommes ? Apprenez-le. Les prophètes, par une grâce reçue de lui, ont prophétisé à son sujet ; quant à lui, comme il devait se manifester dans la chair pour anéantir la mort et prouver la résurrection d'entre les morts, il l'a endurée²⁶⁴.

Le fort intérêt de *Barnabé* centré sur le Christ, est évident dans ce passage. L'Écriture, en fait, est animée par l'Esprit du Fils de Dieu et s'exprime certainement par les prophéties qui ne concernent que le mystère du Christ. L'interchangeabilité des termes est impressionnante. « L'Écriture dit », « l'Écriture déclare », semblent être des termes synonymes pour parler du Christ. On oserait même dire que pour *Barnabé*, c'est le Christ qui parle dans l'Écriture pour son propre sujet !

Cependant, nous rechercherons si la conception de *Barnabé* concernant la troisième personne de la Trinité se limite à l'action prophétique. Dans un extrait faisant référence à la nouvelle création de l'homme en Christ, il renvoie les lecteurs de son épître vers une autre prophétie²⁶⁵ :

²⁶³ Is 1, 11-13.

²⁶⁴ *Épître de Barnabé*, V, 1-6, *Pl*, pp. 787-788. Cf., *Épître de Barnabé*, 5, 1-6, *SC* 172, pp 104-108 : « Εἰς τοῦτο γάρ ὑπέμεινεν ὁ κύριος παραδοῦναι τήν σάρκα εἰς καταφθοράν, ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἀμαρτιῶν ἀγνισθῶμεν, ὃ ἐστὶν ἐν ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος. Γέγραπται γάρ περὶ αὐτοῦ ἃ μὲν πρὸς τὸν Ἰσραὴλ, ἃ δὲ πρὸς ἡμᾶς — λέγει οὕτως· « Ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν [...]. Λέγει δὲ ἡ γραφή· « Οὐκ ἀδίκως ἐκτείνεται δίκτυα πτερωτοῖς » [...]. Ἔτι δὲ καὶ τοῦτο, ἀδελφοί μου· εἰ ὁ κύριος ὑπέμεινεν παθεῖν ὑπὲρ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, ὧν παντός τοῦ κόσμου κύριος, ὃ εἶπεν ὁ θεὸς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου· « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν », πῶς οὖν ὑπέμεινεν ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων παθεῖν ; μάθετε. Οἱ προφῆται, ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν· αὐτὸς δὲ, ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ, ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι, ὑπέμεινεν. ἵνα τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῶ καὶ αὐτὸς ἑαυτῶ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἐτοιμάζων ἐπιδείξῃ ἐπὶ τῆς γῆς ὧν, ὅτι τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας κρινεῖ ».

²⁶⁵ Ez 11, 19 ; 36, 26.

Remarque-le donc, nous avons quant à nous, été remodelés comme il dit encore chez un autre prophète : “Voici, dit le Seigneur, j’enlèverai de ceux-là — c’est-à-dire de ceux que l’esprit du Seigneur voyait d’avance — leurs cœurs de pierre et je mettrai en eux des cœurs de la chair”, car c’est dans la chair que lui-même devait se manifester et habiter parmi nous. De fait, mes frères, la résidence de notre cœur est un temple saint pour le Seigneur²⁶⁶.

Barnabé, reste dans les cadres prophétiques de l’action du Saint Esprit. Pourtant, même en leur sein, il promeut fortement l’action sanctifiante du Saint Esprit. Dans ce passage, nous voyons une signification ontologique importante, pour l’homme, qui nous guide vers la vraie nature du Saint Esprit. Le remodelage de l’homme concerne l’ensemble des hommes, sans distinction entre corps et âme. Le corps a pour modèle la chair du Christ, à travers laquelle il a révélé la vraie nature humaine telle que Dieu l’a créée, c’est-à-dire telle qu’elle était avant la chute du paradis. Néanmoins, l’action sanctifiante du Saint Esprit n’est pas incondiionnel. La rémission des péchés précède l’action sanctifiante et le remodelage suit. Ici, nous nous demandons s’il s’agit d’une notion vague de la foi ou si quelque chose de plus substantiel sur la foi concernant la troisième personne de la Trinité est exprimé. Suivant la pensée de *Barnabé*, nous arrivons à un point où nous trouvons une notion extrêmement importante de l’action sanctifiante du Saint Esprit :

« Cherchons maintenant si le Seigneur a pris soin de donner à l’avance une révélation sur l’eau et sur la croix. Concernant l’eau tout d’abord, il est écrit à propos d’Israël qui ne recevrait pas le baptême qui donne le pardon des péchés. [...] Un autre prophète dit encore : “La terre de Jacob était louée plus que toute autre terre.” Cela signifie : il glorifie le vase de son esprit.²⁶⁷

Barnabé, sans réduire la dimension prophétique de Saint Esprit, souligne en fait son action sanctifiante. Mais la signification de cet extrait réside dans le fait que l’action sanctifiante et transformant du Saint Esprit est centré sur le mystère du baptême²⁶⁸. Nous ne sommes pas devant une expression de la foi baptismale, comme on le voit dans la *Didaché*. Nous trouvons

²⁶⁶ *Épître de Barnabé*, VI, 14-15, *Pl*, p. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 14-15, *SC* 172, pp. 124-126 : « Ἴδε οὖν ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα, καθὼς πάλιν ἐν ἐτέρῳ προφήτῃ λέγει «Ἴδοὺ, λέγει κύριος, ἐξελω τούτων», τουτέστιν ὧν προέβλεπον τό πνεῦμα κυρίου, « τὰς λιθίνας καρδίας, καί ἐμβαλῶ σαρκίνας ». ὅτι αὐτός ἐν σαρκί ἐμελλεν φανεροῦσθαι καί ἐν ἡμῖν κατοικεῖν. Ναός γάρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ τό κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας ».

²⁶⁷ *Épître de Barnabé*, XI, 1-9, *Pl*, pp. 797-798. Cf., *Épître de Barnabé*, 11, 1-9, *SC* 172, pp. 158-164 : « Ζητήσωμεν δέ, εἰ ἐμέλησεν τῷ κυρίῳ προφανερῶσαι περί τοῦ ὕδατος καί περί τοῦ σταυροῦ. Περί μὲν τοῦ ὕδατος γέγραπται ἐπι τόν Ἰσραήλ, πῶς τό βάπτισμα τό φέρον ἄφεςιν ἁμαρτιῶν [...]. Καί πάλιν ἕτερος προφήτης λέγει· « Καί ἦν ἡ γῆ τοῦ Ἰακώβ ἐπαινουμένη παρά πᾶσαν τήν γῆν ». Τοῦτο λέγει· τό σκεῦος τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δοξάζει ».

²⁶⁸ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 49.

que c'est une indication de l'œuvre propre du Saint Esprit : la renaissance de l'être humain par le mystère du baptême. De plus, en gardant à l'esprit que l'inspiration et la sanctification sont des œuvres de Dieu le Père ou du Fils, nous acceptons sans équivoque la divinité du Saint Esprit²⁶⁹.

Les réflexions théologique trinitaires de la pensée de Barnabé constituent un trait distinctif de la foi chrétienne qui représente son époque. Le monothéisme trinitaire s'exprime dans la distinction entre le Père et le Fils et le Saint Esprit ; entre le Fils et le Père et le Saint Esprit ; entre le Saint Esprit et le Père et le Fils. Le rôle particulièrement important du Saint Esprit, se trouve dans la pensée théologique de Clément de Rome et il est décrit de diverses manières qui déterminent son énergie particulière et sa distinction dans les relations intimes de la Trinité²⁷⁰. Il est intéressant de voir si et dans quelle mesure, Clément est sur la même ligne de pensée concernant la troisième personne de la Trinité que les textes post - apostoliques que nous avons déjà explorés.

Une première idée de la pensée de Clément est tirée du chapitre VIII de son *Épître aux Corinthiens*. Là, dans le but de faire revenir le repentir à l'Église de Corinthe, il se réfère à l'Écriture : « Les ministres de la grâce de Dieu parlèrent, par l'Esprit Saint, du repentir et le maître de l'univers lui-même a parlé de repentir, avec serment : “Aussi vrai que je suis vivant, dit le Seigneur, je ne veux pas la mort du pécheur, mais son repentir” »²⁷¹. Voici ici, une pensée culminante de Clément, sur l'inspiration des prophètes par le Saint-Esprit. Cela, est une indication du rôle distinct entre les personnes de la Trinité. Nous voyons donc, la mission et l'œuvre du Saint-Esprit qu'il a reçu du Père. Néanmoins, nous trouvons également un fort contraste par rapport à Barnabé dans son attitude envers l'Écriture. Le repentir, comme appel ultime de Clément, est déjà établi au temps des prophètes, ce qui signifie certainement l'amour de Dieu pour le pécheur. Le prophète Ézéchiel en est le témoin²⁷². Cela se fait sans approbation et disposition concurrente envers le judaïsme comme c'est le cas chez Barnabé qui adhère à l'interprétation christocentrique des Écritures.

Quelles sont les dimensions de l'inspiration du Saint Esprit dans les Écritures ? C'est une question qui trouve sa réponse dans l'exhortation suivante : « Penchez-vous sur les saintes

²⁶⁹ *Ibid.* pp. 50-51.

²⁷⁰ J. LEBRETON, *op cit.*, II, pp. 275-276. Cf., L. CHOPIN, *op cit.*, p. 66.

²⁷¹ *Épître aux Corinthiens*, VIII, 1-2, *Pl*, p. 41. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 8, 1-2, *SC* 167, p. 112 : « Οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου περὶ μετανοίας ἐλάλησαν καὶ αὐτὸς δὲ ὁ δεσπότης τῶν πάντων περὶ μετανοίας ἐλάλησεν μετὰ ὄρκου· Ζῶ γὰρ ἐγώ, λέγει κύριος, οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὴν μετάνοιαν ».

²⁷² Ez 33, 11.

Écritures, les véritables, celles qui sont venues par l'Esprit Saint »²⁷³. L'inspiration et l'action du Saint Esprit dans l'Écriture semble être absolue pour Clément. Cependant, d'où les Saintes Écritures, en tant que porteuses des vérités révélées par le Saint-Esprit, tirent-elles leur validité ? Clément de Rome n'hésite pas à donner également une réponse absolue à ce sujet : « La foi en Christ affermit tout cela ; c'est que lui-même nous invite ainsi par l'Esprit Saint : “Venez, mes enfants, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur” »²⁷⁴. En fait, Clément se sert de *Ps* 103, 29-30 ce qui montre une fois de plus sa familiarité d'avec les Écritures, en tant que précieux héritage du judaïsme. Cet héritage trouve son apogée dans la personne du Christ. Il parvient ainsi à faire ressortir la nouveauté et la supériorité de la foi chrétienne.

À la suite d'une étude approfondie et minutieuse, nous constatons que l'action du Saint Esprit dans l'Écriture n'est pas puisé dans l'inspiration prophétique. Après avoir décrit la bienveillance de Dieu que Clément observe dans l'œuvre de la création, nous lisons dans le chapitre suivant de son épître : « Car on dit quelque part : “L'Esprit du Seigneur, est une lampe qui explore les resserrés du ventre.” Considérons comme il est proche et qu'aucune de nos pensées ni aucun des raisonnements que nous produisons ne lui est caché »²⁷⁵. Il y a là une introduction à une autre conception de Clément sur le Saint Esprit. Malheureusement Clément n'a pas développé plus en profondeur ce sujet. Ce que nous observons, n'est pas le rôle sanctifiant du Saint-Esprit puisque ce que le Saint-Esprit révèle devant Dieu est l'homme selon ses œuvres²⁷⁶.

Rappelons-nous que Clément, s'adresse à une communauté bien organisée et historique. Dans ce contexte, c'est-à-dire de la société ecclésiale organisée, l'action sanctifiante du Saint-Esprit est vérifiée. Cette action apparaît plus clairement dans le passage suivant :

Alors que vous vous suffisiez des provisions du Christ et vous y consacriez, vous conserviez avec soin en vos entrailles ses discours, et ses souffrances étaient devant vos yeux. De cette manière, une paix profonde et riche avait été donnée à tous, ainsi qu'un désir insatiable de faire le bien, et une abondante effusion de l'Esprit Saint s'était produit sur tous. Parce que vous étiez pleins d'une sainte résolution,

²⁷³ *Épître aux Corinthiens*, XLV, 2, *Pl*, p. 62. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 45, 2, *SC* 167, p. 174 : « Ἐνεκκύφατε εἰς τὰς ἱεράς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ».

²⁷⁴ *Épître aux Corinthiens*, XXII, 1, *Pl*, p. 51. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 22, 1, *SC* 138, p. : « Ταῦτα δὲ πάντα βεβαιοὶ ἢ ἐν Χριστῷ πίστις· καὶ γὰρ αὐτός διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς· « Δεῦτε, τέκνα, ἀκούσατέ μου, φόβον κυρίου διδάξω ὑμᾶς »,

²⁷⁵ *Épître aux Corinthiens*, XXI, 2-3, *Pl*, p. 50. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 21, 2-3, *SC* 167, p. 136 : « Λέγει γὰρ πού· « Πνεῦμα κυρίου λύχνος ἐρευνῶν τὰ ταμιεῖα τῆς γαστροῦς. » Ἴδωμεν, πῶς ἐγγύς ἐστίν, καὶ ὅτι οὐδὲν λέληθεν αὐτόν τῶν ἐννοιῶν ἡμῶν οὐδέ τῶν διαλογισμῶν ὧν ποιοῦμεθα »,

²⁷⁶ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 66.

vous tendiez vos mains, avec bonne volonté et pieuse confiance, vers le Dieu tout-puissant, en le suppliant d'avoir miséricorde, si vous commettiez sans vouloir quelque faute. [...] Alors que vous vous étiez ornés d'une conduite excellente et vénérable, vous accomplissiez tout dans la crainte du Seigneur²⁷⁷.

Ce passage présente un intérêt particulier. Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, Clément est fidèle à l'alliance de l'Ancien Testament. Dans ce passage nous reconnaissons l'influence de Paul sur sa réflexion théologique. L'effusion de l'Esprit Saint, correspond à l'*Épître aux Romains* 5, 5²⁷⁸. Nous constatons, cependant, qu'il ne limite pas strictement l'action de l'Esprit à la préparation de l'économie à travers les prophètes uniquement. De plus, il comprend l'Esprit en action dans l'œuvre de rédemption²⁷⁹. La distinction des trois personnes de la Trinité est évidente. Surtout, il distingue le Père et le Fils en se concentrant davantage sur l'action unificatrice, du Saint-Esprit par lequel les chrétiens sont unis au Christ et constituent son corps²⁸⁰. L'Église, donc, trouve son accomplissement à travers ses deux aspects qui sont inséparables : l'économie du Fils et l'énergie du Saint-Esprit qui conduisent les fidèles à l'incorporation au Christ²⁸¹. Cependant, ceci est une conséquence de l'économie du fils dont l'Église est la continuation de son incarnation²⁸².

L'action sanctifiante du Saint Esprit a des effets profondément ontologiques pour l'être humain et surtout sur le corps de la communauté ecclésiale. Cette action qui réside dans la sanctification des âmes, a également des dimensions particulières qui transcendent la sanctification individuelle²⁸³. L'action du Saint Esprit dans les contextes ecclésiaux, n'est pas une idée uniquement soutenue dans ce passage. De plus, ce n'est pas une conception mentale pour servir le problème qui afflige la communauté corinthienne : « Aussi, après avoir reçu des préceptes, avoir été remplis d'assurance par la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ et

²⁷⁷ *Épître aux Corinthiens*, II, 1- 8, *Pl*, p. 39. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 2, 1-8, *SC* 167, pp.100-102 : « Τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι καί προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνεστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις, καί τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρό ὀφθαλμῶν ἡμῶν. Οὕτως εἰρήνη βαθεῖα καί λιπαρά ἐδόδοτο πᾶσιν καί ἀκόρεστος πόθος εἰς ἀγαθοποιῖαν, καί πλήρης πνεύματος ἀγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγένετο· μεστοί τε ὁσίας βουλῆς ἐν ἀγαθῇ προθυμίᾳ μετ' εὐσεβοῦς πεπιθήσεως ἐξετείνετε τὰς χεῖρας ὑμῶν πρὸς τὸν παντοκράτορα θεόν, ἰκετεύοντες αὐτὸν ἵλεων γενέσθαι, εἴ τι ἄκοντες ἡμάρτετε. [...] Τῇ παναρέτῳ καί σεβασμίᾳ πολιτεία κεκοσμημένοι πάντα ἐν φόβῳ αὐτοῦ ἐπιτελεῖτε ».

²⁷⁸ Cf., II Tm 2, 21 ; Tt 3, 1 ; II Co 1, 10 ; II Tm 3, 17, où par l'effusion du Saint Esprit le fidèle accomplit les bonnes œuvres.

²⁷⁹ V. LOSSKY, *Théologie Mystique*, pp. 184 et 186.

²⁸⁰ Γ. ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ, *Τὸ σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ, Μια ὀρθόδοξη ἐρμηνεῖα τῆς Ἐκκλησίας*, μτφρ. Ι. Κ. Παπαδόπουλος, Αθήνα, Αρμός, 1999, p. 37.

²⁸¹ *Ibid.*, p.36.

²⁸² *Ibid.*, p.39.

²⁸³ *Ibid.*, p. 35.

avoir eu foi dans le Verbe de Dieu avec l'assurance de l'Esprit Saint, ils sont sortis annoncer que le royaume de Dieu allait venir »²⁸⁴.

L'action du saint Esprit est déjà manifesté dans l'Église dès le début de la proclamation du salut dans le monde depuis l'événement de la Pentecôte²⁸⁵. Clément n'est pas intéressé par le fait de développer une théologie sur la Trinité ou sur le Saint-Esprit. Son objectif est de traiter de l'unité au sein de la communauté dans le contexte du salut. Dans ce contexte, il énonce une formule Trinitaire dans laquelle la personne du Christ par rapport au Père est celle qui émerge. En plus, nous pensons que la référence à la résurrection n'est pas accidentelle, puisque c'est ce qui constitue la pierre angulaire de la foi chrétienne et en même temps, manifeste une relation particulière entre Dieu et le Christ²⁸⁶. Cependant, sa conception ainsi que l'action du Saint Esprit dans le kérygme apostolique sont évidentes. Clément, reste ferme dans sa quête de paix dans l'Église de Corinthe. Cela ne l'empêche cependant pas d'associer l'œuvre du Saint Esprit dès le début de l'Église et de la concentrer sur le problème de Corinthe : « Reprenez » dit Clément, la lettre du bienheureux apôtre Paul. [...] En vérité, il vous a écrit avec l'Esprit au sujet de lui-même »²⁸⁷.

Dans le passé, l'apôtre Paul a agi pour la paix de l'Église de Corinthe²⁸⁸, en prêchant ce que l'Esprit Saint lui a inspiré. Le Saint Esprit agit, donc, concrètement pour la communauté ecclésiastique de Corinthe. Néanmoins, ici, nous pouvons voir une autre dimension de la foi chrétienne pour le Saint Esprit. C'est l'action incessante et continue du Saint Esprit dans la préparation du salut et dans sa réalisation ; l'action d'inspiration se trouve plutôt dans toute la période de l'Ancien Testament ainsi que dans l'Évangile²⁸⁹. Il est utile de noter que, dans la pensée de Clément, l'action inspirante est parfois attribuée à l'Esprit Saint et parfois au Christ. Cela n'a pas réellement d'importance puisque dans l'Église primitive il n'y a pas de distinction entre l'action de l'Esprit et l'action du Christ pour l'illumination des chrétiens²⁹⁰.

²⁸⁴ *Épître aux Corinthiens*, XLII, 3, *Pl*, p. 60. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 42, 3, *SC* 167, p. 168 : « Παραγγελίας οὖν λαβόντες καί πληροφορηθέντες διά τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καί πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ μετά πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι ».

²⁸⁵ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 276.

²⁸⁶ S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 461.

²⁸⁷ *Épître aux Corinthiens*, XLVII, 1-3, *Pl*, p. 63. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 46, 1-3, *SC* 167, pp. 176-178 : « Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. [...] Ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ ».

²⁸⁸ Col I, 10-17.

²⁸⁹ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 69.

²⁹⁰ Cf. J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 277.

Pour conclure nos recherches sur le Saint-Esprit à travers les écrits de Clément, nous pouvons dire qu'il s'agit d'une personne propre et distincte dans la Trinité. Si nous pouvions décrire la relation du Saint Esprit avec les deux autres personnes de la Trinité nous pourrions dire qu'il s'agit d'une relation d'économie divine.

À présent, nous portons notre intérêt sur un autre grand personnage post – apostolique, à savoir Ignace d'Antioche. La conception théologique d'Ignace est un cas particulier puisque nous sommes déjà au II^{ème} siècle où le Docétisme et les chrétiens judaïsants sont le défi majeur du christianisme. C'est dans ce cadre syncrétisme que son enseignement est puisé²⁹¹. Bien que le Saint Esprit n'ait pas été controversé dans la théologie de l'époque²⁹², nous nous efforcerons de faire ressortir la conception de l'Esprit Saint dans la pensée théologique d'Ignace.

Tout d'abord, Ignace fait référence aux trois personnes de la Trinité : « Car notre Dieu, Jésus, le Christ, a été porté par Marie dans son sein, selon le projet de Dieu, “à partir de la semence de David” et de l'Esprit saint ; il est né et il a été baptisé, pour purifier l'eau par sa Passion »²⁹³. La théologie de Paul²⁹⁴, et celle de Jean²⁹⁵, sont en fait, parfaitement combinées dans ce passage. Ce qui est immédiatement compréhensible, est l'action des trois personnes de la Trinité à travers laquelle la distinction entre elles peut être vue. C'est dans le cadre de l'économie divine pour le salut d'homme que se manifeste cette distinction. Pour le sujet qui nous intéresse, c'est l'action du Saint Esprit, par laquelle la conception virginale du Fils a été rendu possible. Cela, nous rappelle la scène de l'Annonciation de Marie citée par Luc. Dans cette image nous pouvons voir que l'action de l'Esprit Saint pour la conception du Fils par Marie souligne en quelque sorte la divinité du Fils avant même son incarnation²⁹⁶. Cette référence d'Ignace est une expression de la foi de la plus haute importance et est également illustrée par le fait qu'elle était officiellement intégrée dans le Credo.

Si cela est l'aboutissement de la conception trinitaire d'Ignace, l'action du Saint Esprit se trouve certainement dans d'autres aspects de la vie chrétienne. Dans le *Lettre aux Philadelphiens*, Ignace écrit en référence à l'Église locale : « je la salue dans le sang de Jésus

²⁹¹ L. CHOPIN, *op cit.*, p. 94.

²⁹² C'est à partir du III^{ème} siècle que l'Église réagit à la première hérésie qui, refuse la distinction des trois personnes, avec Sabellius à la tête de cet enseignement. Cf., L. CHOPIN, *op cit.*, p. 95.

²⁹³ *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, 2, *Pl*, p. 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, 2, *SC* 10, p. 86 « Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ'οικονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τῷ ὕδωρ καθαρίσῃ ».

²⁹⁴ Ep 1, 10 ; 3, 9 ; Rm 1, 3 ; II Tm 2, 8.

²⁹⁵ Jo 7, 42.

²⁹⁶ J. RICHARD, *op cit.*, pp. 54-57.

Christ, elle qui est une joie éternelle et persévérante, surtout si le membres font un avec l'évêque et avec ceux qui ont été désignés avec lui comme presbytres et comme diacres, selon la pensée de Jésus Christ, et que, selon sa propre volonté, il a solidement affermis par son Saint-Esprit »²⁹⁷.

La référence au Saint-Esprit est faite par rapport à l'unité de l'Église, autour des personnes de la hiérarchie. Saint Clément de Rome fait également référence au Saint-Esprit agissant à la hiérarchie. C'est par l'épreuve de l'Esprit Saint que les Apôtres ont nommé ceux qui continueraient à prêcher le royaume de Dieu : « ils établissaient les prémices [...] comme évêques et diacres de ceux qui allaient croire »²⁹⁸. La différence approche théologique entre Ignace et Clément de Rome est évidente. Ici c'est par l'inspiration du Saint-Esprit que les apôtres ont désigné la hiérarchie première, tandis que chez Ignace l'Esprit Saint est bien le facteur de l'unité des fidèles à la hiérarchie.

De plus, les termes spirituel et Esprit, semblent être utilisés par Ignace pour décrire diverses vérités dérivées du mystère du Christ. Chez les Éphésiens, Ignace – visant à renforcer la foi des fidèles – dit que la capacité d'un homme à connaître Dieu est une grâce qui est un don envoyé par Dieu : « Pourquoi donc n'avons-nous pas tous la sagesse d'accepter la connaissance de Dieu, qui est Jésus Christ ? Pourquoi périssons-nous follement, sans reconnaître le don de la grâce que le Seigneur nous a véritablement envoyé ? »²⁹⁹. Le don est le Saint-Esprit qui est envoyé par Dieu³⁰⁰, et à travers lui, le croyant devient capable de reconnaître Dieu dans la personne du Christ.

Si, en effet, certains ont voulu me tromper selon la chair, du moins l'Esprit n'est pas trompé, puisqu'il vient de Dieu. [...] Mais c'est l'Esprit qui annonçait : « Ne faites rien séparément de l'évêque », « Prenez garde à votre chair comme au temple de Dieu », « Aimez l'union », « Fuyez les divisions », « Devenez les imitateurs de Jésus Christ, comme lui aussi l'est de son Père »³⁰¹.

²⁹⁷ *Lettre aux Philadelphiens*, suscr. *Pl*, pp. 209-210. Cf. *Lettre aux Philadelphiens*, suscr., *SC* 10, p. 140 : « ἦν ἀσπάζομαι ἐν αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἐστὶν χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμoνος, μάλιστα ἐάν ἐν ἐνὶ ὧσιν σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τό ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἀγίῳ αὐτοῦ πνεύματι ».

²⁹⁸ *Épître aux Corinthiens*, XLII, 4, *Pl*, p. 60. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 40, 2, *SC* 167, p. 160-170 : « καθίστανον τὰς ἀπρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν ».

²⁹⁹ *Lettre aux Ephésiens*, XVII, 2, *Pl*, p. 196. Cf., *Lettre aux Ephésiens*, XVII, 2, *SC* 10, p. 86 : « Διὰ τί δέ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνώσιν, ὃ ἐστὶν χάρισμα ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος ; ».

³⁰⁰ J. LEBRETTON, *op cit.*, II, p. 328.

³⁰¹ *Lettre aux Philadelphiens*, VII, 1-2, *Pl*, pp. 209-210. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, 1-2, *SC* 10, pp.146-148 : « Εἰ γάρ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τό πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπό θεοῦ ὄν [...] Τό δέ πνεῦμα ἐκήρυσεν λέγον τάδε· Χωρίς τοῦ ἐπισκόπου μηδέν ποιεῖτε, τήν σάρκα ὑμῶν ὡς ναόν θεοῦ τηρεῖτε, τήν ἐνωσιν ἀγαπάτε, τοὺς μερισμούς φεύγετε, μιμηταί γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτός τοῦ πατρός αὐτοῦ »

Cette conception du Saint Esprit se retrouve dans *I Épître aux Corinthiens* 3, 16 ; 6, 19 et 11, 1. L'Esprit Saint vient du Père, est une certitude pour Ignace mais qui n'est pas le résultat d'une synthèse théologique. Au contraire, sa foi en la troisième personne de la Trinité, malgré l'apparentée avec Paul, est certainement le résultat de son expérience personnelle³⁰². Ceci, est particulièrement important car il montre l'action sanctifiante du Saint-Esprit sur l'homme et en particulier sur les personnes de la hiérarchie de l'Église.

Il en résulte que le Saint Esprit, en tant que troisième personne distincte de la Trinité, ne se comprend pas sans la présence du Fils et Verbe de Dieu incarné. Nous ne pouvons pas non plus ignorer que, la référence en l'Esprit Saint avec le Fils se situe toujours dans des contextes ecclésiaux ainsi qu'à la sanctification du croyant. Ainsi, nous venons facilement à penser qu'Ignace s'intéresse beaucoup plus à l'émergence d'une double action qui prend place dans la nouvelle réalité qu'est l'Église. La puissance unificatrice du Saint Esprit est évident, dans le corps de l'Église. C'est là que les fidèles unis à leur évêque et au presbyterium sont la preuve de l'unité au Christ par l'Esprit Saint. Par conséquent le Christ, est la tête de l'Église, et le Saint Esprit, est le pouvoir qui nourrit et remplit l'Église³⁰³.

Quand on parle de hiérarchie de l'Église, le corps des fidèles est également supposé. Après tout, Ignace s'adresse à la fois aux évêques et aux membres des communautés chrétiennes locales. Mais la présence et l'action du Saint-Esprit sur les personnes de hiérarchie³⁰⁴, ne concerne pas seulement le corps ecclésiastique dans son ensemble. En étudiant la pensée d'Ignace, nous constatons que c'est principalement l'action du Christ qu'il vise à faire ressortir³⁰⁵ :

« Les gens charnels ne peuvent faire ce qui est spirituel, ni les gens spirituels ce qui est charnel, de même que la foi non plus ne peut accomplir les actions de l'incroyance, ni l'incroyance celle de la foi. Mais même ce que vous faites dans la chair est spirituel ; car tout ce que vous faites, vous le faites en Jésus Christ »³⁰⁶.

³⁰² J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 328.

³⁰³ V. LOSSKY, *La mystique*, pp: 183-184.

³⁰⁴ J. LEBRETON, *op cit.*, p. 328.

³⁰⁵ Ignace se contente de présenter de manière antithétique (chair-esprit), les effets que l'incarnation du Fils de Dieu a sur l'humanité. Dans le domaine moral qu'ontologique. Voir par ex. dans les Lettres aux : *Éphésiens*, VIII, 2 ; X ; 3 ; *Smyrniotes*, I, 1 ; XII, 2 ; XIII, 2 ; *Magnésiens*, I, 2 ; XIII, 1-2 ; *Philadelpiens*, VII, 1-2 ; *Tralliens*, suscr. ; XII, 1 ; *Polycarpe*, I, 2 ; II, 2 ; V, 1.

³⁰⁶ *Lettre aux Éphésiens*, VIII, 2, *Pl*, pp. 191-192. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, VIII, 2, *SC* 10, p. 76 : « Οἱ σαρκικοί τὰ πνευματικά πράσσειν οὐ δύνανται οὐδέ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά, ὡσπερ οὐδέ ἡ πίστις τὰ τῆς ἀπιστίας οὐδέ ἡ ἀπιστία τὰ τῆς πίστεως. Ἄ δέ καί κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστίν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε ».

Bien que dans cette représentation antithétique entre la chair et l'esprit, nous pouvons voir l'action du Saint-Esprit sur l'âme de l'homme³⁰⁷, c'est la personne de Jésus Christ, Dieu-homme, qui agit dans cet état spirituel de l'homme. Bien sûr, l'état opposé de deux formes de vie est souligné, mais le plus important est le fait que cette source de spiritualité est clairement le Christ. En examinant la conception d'Ignace sur le Saint-Esprit, nous constatons que malgré la vision intense du salut centrée sur le Christ, l'action du Saint-Esprit est donnée. Le Père, le Fils et, l'Esprit Saint sont présentés comme les trois personnes de la Trinité dans leur unité.

Avant de clore ce sous-chapitre, nous devons étudier *Hermas le Pasteur* qui est un texte de grande valeur bien qu'il soit d'une difficulté particulière à comprendre. Dans cette œuvre, privé de toute synthèse théologique³⁰⁸, est-il possible que l'action du Saint-Esprit – comme la troisième personne de la Trinité – soit décrite parmi les nombreuses références d'Hermas aux esprits telles qu'elles sont présentées par le Pasteur³⁰⁹. Il nous reste à le découvrir en partant de la *Parabole V*, où nous trouvons une explication directe sur le Saint-Esprit : « Le champ, c'est ce monde ci, et le maître du champ, c'est lui qui a créé toute choses, qui les organisées et qui les a affermies. Le Fils, c'est l'Esprit saint, et le serviteur, c'est le Fils de Dieu »³¹⁰.

Le Fils, c'est l'Esprit saint, et le serviteur, c'est le Fils de Dieu. Telle est l'interprétation donné par le *Pasteur*, d'une partie de la *parabole V*, où un Maître confia à l'un de ces serviteurs le soin de sa vigne. Cette interprétation est étonnamment déroutante et créer un risque de tirer des conclusions arbitraires sur ce que le *Pasteur* signifie vraiment. Nous comprenons donc que, si nous considérons cette interprétation de manière isolée par rapport au reste de l'œuvre d'Hermas elle ne peut pas en soi donner une image claire du Saint-Esprit dans cette révélation. Voyons donc ce qui précède cette révélation.

Avant l'indentification du Fils au Saint-Esprit, le *Pasteur*, raconte à Hermas la parabole dans laquelle les principales personnes sont le Maître, le serviteur et le Fils du Maître. Dans cette parabole, le serviteur, conformément au commandement de son Maître, gagne sa liberté et devient cohéritier avec de Fils du Maître. Bien que le thème de la parabole soit très

³⁰⁷ Cf. J. LEBRETON, *op cit.* II, p. 329.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 352.

³⁰⁹ L. CHOPIN, *op cit.*, pp.133-137. C'est principalement dans la *Parabole IX* et dans les commandements V et XI où l'intérêt d'Hermas pour les esprits est remarqué. À travers ces points, sont définis deux catégories d'esprit ; celle des esprits saints et celle des esprits mauvais, ou des esprits terrestres et divins.

³¹⁰ *Pasteur, Parab.*, V, LVIII, 2, *Pl*, p. 146. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, V, 58, 2, *SC* 53, pp. 234-236 : « Ὁ ἀγρός ὁ κόσμος οὗτός ἐστιν· ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀγροῦ ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ ἀπαρτίσας αὐτὰ καὶ δυναμώσας· ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστι· ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν ».

connu dans l'Écriture³¹¹, la parabole est similaire à la parabole d'Évangile *Mt* 13, 38 ; mais il y a une grande différence entre elles. Ici, le Maître est Dieu créateur de toutes. Le Fils c'est l'Esprit saint et le serviteur c'est le Fils de Dieu. La confusion qui règne dans la pensée d'Hermas est évidente. Ce qu'Hermas négocie en fait, est le Fils et non le Saint-Esprit. Par conséquent, dans l'identification du Fils nous n'avons pas la possibilité de détecter une identification de substance. Néanmoins, n'oublions pas que c'est une question d'enseignement moral qui vise le salut par le Fils et la fin des temps.

Bien évidemment, ce passage nous place devant deux questions d'une importance particulière : le Fils est-il identique au Saint Esprit ? et l'adoption du serviteur qui est le Fils de Dieu est une ouverture positive vers l'enseignement de l'adoptianisme ? sera discuté en détail dans la deuxième partie de notre Thèse. Nous nous contentons de rester sur le sujet du Saint Esprit à ce stade.

Le paradoxe de l'identification du Fils au Saint Esprit, est rétabli par Hermas lui-même, avec l'interprétation donnée dans le paragraphe qui suit :

Que Dieu, dit-il, ait planté le vignoble signifie qu'il a créé son peuple et l'a confié à son Fils. [...]. Tu vois donc, dit-il, qu'il est le Seigneur du peuple, puisqu'il a reçu le pouvoir absolu de son Père. Quant au fait que le maître a pris son fils comme conseiller ainsi que les anges glorieux, à propos de l'héritage légué au serviteur, écoute. L'Esprit saint préexistant, qui a créé toute choses, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il voulait³¹².

L'Esprit Saint préexistant, en tant que force créatrice, doit en tout cas être considéré par rapport à la chair qui a habité. Ainsi, Hermas soutient de cette manière, son enseignement est manifesté qui n'est rien de plus qu'un support pour son enseignement sur la personne du Fils de Dieu incarné. Ainsi, nous pouvons donc supposer qu'il n'y a pas d'identification du Saint Esprit avec le Fils dans le passage ci-dessus ; le Saint Esprit, sert à décrire la nature divine du Fils avant l'Incarnation.

Sans trop d'efforts, nous pouvons dire que pour Hermas, malgré le fait que la Sainte Trinité soit retracée dans sa pensée, nous ne trouvons pas qu'il traite de la troisième personne de la Trinité. Cela est certainement dû au but de son œuvre qui n'est pas le développement

³¹¹ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 362.

³¹² *Pasteur, Parab.*, V, LIX, 2-5, *Pl*, p. 147. Cf., *Le pasteur*, Sim., V, 59, 2-5, *SC* 53, p. 238 : « Ὅτι, φησίν, ὁ θεός τόν ἀμπελῶνα ἐφύτευσε, τοῦτ' ἔστι τόν λαόν ἐκτίσσε καί παρέδωκε τῷ υἱῷ αὐτοῦ. [...] Βλέπεις οὖν, φησίν, ὅτι αὐτός κύριος ἔστι τοῦ λαοῦ ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρά τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Ὅτι δέ κύριος σύμβουλον ἔλαβεν τόν υἱόν αὐτοῦ καί τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου ἄκουε· τό πνεῦμα τό ἅγιο τό προόν, το κτίσαν πᾶσα τήν κτίσιν, κατώκισεν ὁ θεός εἰς σάρκα, ἣν ἠβούλετο ».

théologique de la foi chrétienne. S'il avait l'intention de le faire, alors il n'a réussi ni par un développement systématique ni par une énumération de trois Personne de la Trinité car il ignore le vocabulaire qui avait été établis³¹³. L'œuvre d'Hermas est une invitation ouverte et dynamique au repentir, développée à travers une morale dynamique de caractère apocalyptique³¹⁴.

Enfin, la place du Saint Esprit dans la pensée théologique des Pères Apostoliques, semblait avoir un intérêt particulier qui se perçoit dans son unité avec le Père et le Fils qui s'exprime dans diverses dimensions. Dans l'économie divine par l'inspiration des prophètes, dans la conception du Fils de Dieu par la Vierge Marie, dans le cadre ecclésiastique et dans la structure hiérarchique de l'Église.

Après avoir vu les linéaments trinitaires chez les Pères Apostoliques, nous avons constaté que la foi aux trois personnes divines doit être assurée. Le manque de développement théologique de leur part cependant, comporte un risque d'érosion de la foi chrétienne dans sa dimension monothéiste. Autrement dit, une question de haute gravité se pose ici : les linéaments trinitaires des Pères Apostoliques abolissent-ils la foi en Un seul et unique Dieu ? C'est à cette question que nous allons essayer de répondre à présent.

4. Création et administration

Pour l'espace religieux de l'époque des Pères apostoliques, on a vu qu'à part le judaïsme et le judaïsme hellénisé, le Démiurge n'est pas identique au Dieu Un, transcendant et absolu, mais il est un être inférieur ; une créature. La conséquence de cette position des religions de cette époque est le dualisme et l'attitude négative envers la création (matière). Ce qui nous intéresse maintenant, est la vision des Pères Apostoliques à ce sujet. Nous pouvons, hypothétiquement, dire que les Pères Apostoliques tendent vers l'un ou à l'autre point de vue. Ou encore que cette celle-ci est un mélange et une synthèse des deux visions conflictuelles.

³¹³ Ph. HENNE, *Le Pasteur d'Hermas*, Paris, Cerf, 2011, p. 111.

³¹⁴ *Ibid.*, pp. 14, 148, not. 9.

Afin de connaître avec exactitude la position des Pères Apostoliques, nous allons tout d'abord étudier les écrits de Clément de Rome. Dans un extrait de son premier épître nous constatons que la création doit son existence à l'ordonnance éternelle de Dieu. En s'adressant à Dieu Clément écrit : « Toi, en effet, tu as fait connaître la construction éternelle du monde grâce à tes actions ; toi, Seigneur, qui as créé l'univers »³¹⁵. Arrêtons-nous sur cette référence de Clément qui nous rappelle celle de Platon sur l'auto-existence prééternelle du monde (Timée, 32c). Tout d'abord nous notons que, dans la pensée de Clément, les éléments hellénistiques sont nombreux, ce qui a provoqué certaines discussions quant aux influences de la philosophie hellénistique sur sa pensée³¹⁶.

Mais, qu'il s'agisse du stoïcisme³¹⁷, ou du pythagorisme³¹⁸, ses références proviennent finalement du judaïsme hellénistique³¹⁹, telles qu'elles ont été reçues et utilisées par le christianisme primitif³²⁰. Cela, ne fait aucun doute que Clément profite en réalité des efforts du judaïsme hellénistique et des thèmes païens pour exprimer la foi chrétienne. Cela veut dire que Clément utilise une terminologie connue de son époque d'une façon technique. À ce point, nous avons une attitude différente à l'égard de la pensée hellénistique.

Clément utilise les terminologies stoïcienne et pythagoricienne pour soutenir la foi chrétienne et plus précisément le monothéisme chrétien. Cela veut dire que Clément de Rome est un précurseur de la théorie des « larcins », selon laquelle certains Pères de l'Église ont vu, dans la pensée hellénistique, une ressource pour défendre ou présenter la foi chrétienne. C'est une attitude d'une valeur positive à la pensée hellénistique qui prend une image plus claire à l'époque de Justine (150 ap. J.-C)³²¹.

Cette terminologie est christianisée par Clément, de même que la miséricorde, le pardon et la *philia* où, à la fin, c'est le Seigneur Jésus qui donne le vrai sens :

Souvenons-nous, dit Clément, surtout des paroles du Seigneur Jésus, qu'il a dit lorsqu'il enseignait à être bienveillants et patients ; en effet, il parla ainsi : « Soyez miséricordieux [...] remettez, afin qu'il vous soit remis ; comme vous agissez, ainsi on agira-t-on avec vous ; » [...] Établissons-nous donc dans ce

³¹⁵ *Épître aux Corinthiens*, LX, 1, *Pl*, p. 70. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 60, 1, *SC* 167, p. 196 : « Σύ γάρ τήν ἀέναον τοῦ κόσμου σύστασιν διά τῶν ἐνεργουμένων ἐφανερωποίησας· σύ, κύριε, τήν οἰκουμένην ἔκτισας ».

³¹⁶ A. JAUBERT, *op cit.*, pp. 28-29.

³¹⁷ *Ibid.* pp. 54; 20.

³¹⁸ *Ibid.* p. 49.

³¹⁹ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 190.

³²⁰ A. JAUBERT, *op. cit.*, pp. 34-38.

³²¹ G. DORIVAL, *RSR*, 2000, 74-4, pp. 419-436.

commandement et ces préceptes, afin de cheminer dans l'obéissance à ses saintes paroles, dans l'humilité³²².

Néanmoins, notre évêque de Rome, se réfère à l'ordonnance créatrice de Dieu et réalise ce qui était dans la pensée de Dieu depuis l'éternité. Notre point de vue sur ce sujet est soutenu par une autre référence de Clément où Dieu, par sa parole, apporte à l'existence la création qui comprend le monde sensible et le monde concevable : « Par une parole de sa magnificence, il a établi l'univers, et par une parole, il peut le renverser »³²³. La parole n'est pas liée au Verbe de IV^{ème} évangile³²⁴. Il ne concerne que la partie créatrice et exprime principalement la puissance de Dieu à faire exister quelque chose. Par conséquent, l'être absolu de l'univers appartient pleinement à la parole créatrice de Dieu.

Le fait que l'univers puisse être réduit à néant, montre que le dualisme est totalement absent dans la pensée de Clément. Pour lui, la création qui a son origine dans la volonté de Dieu et qui vient à l'être par la parole créatrice, joue un rôle de révélation : elle révèle son Créateur lui-même tant qu'elle-même constitue une épiphanie car : « Le créateur et maître de toute chose, se réjouit de ses œuvres »³²⁵. Cela, fait certainement référence à l'ordre cosmique et à la beauté du monde tel que nous le percevons à travers les textes de la *Genèse*³²⁶. Cela concerne évidemment la dépendance absolue du monde à Dieu Un et Créateur.

Afin de répondre à l'existence du mal, de la douleur et du chagrin, le gnosticisme a attribué la création à des intermédiaires inférieurs du monde entre Dieu le Père et le monde. Mais ici, on peut parler d'une simple fabrication et non pas d'une création. Les intermédiaires inférieurs produisent effectivement le mal et la douleur.

Bien que l'idée de Clément balance, pour ainsi dire, entre ces deux conceptions, on remarque que pour ce Père Apostolique, le Dieu Créateur est un Dieu de Toute-Puissance, comme on peut le constater à la manière dont il décrit la relation de dépendance absolue du monde à Dieu. Reste à voir sa conception de l'existence éternelle du monde. Clément, comme

³²² *Épître aux Corinthiens*, XIII, 1-3, *Pl*, p. 44. Cf., *Épître aux Corinthiens*, XIII, 1-3, *SC* 162, p. : « μάλιστα μενημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκιαν καὶ μακροθυμίαν· Οὕτως γὰρ εἶπεν· « Ἐλεᾶτε [...] ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν [...] Ταῦτη τῇ ἐντολῇ καὶ τοῖς παραγγέλμασιν τούτοις στηρίζομεν ἑαυτοῦς εἰς τό πορεύεσθαι ὑπηκόους ὄντας τοῖς ἀγιοπρεπέσι λόγοις αὐτοῦ, ταπεινοφροῦντες ».

³²³ *Épître aux Corinthiens*, XXVII, 4, *Pl*, p. 53. Cf., *Épître aux Corinthiens*, XXVII, 4, *SC* 162, p. : « Ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τά πάντα, καὶ ἐν λόγῳ δύνανται αὐτὰ καταστρέψαι ».

³²⁴ J. LEBRETON, *op cit.*, *II*, pp. 256-257, n. 5.

³²⁵ *Épître aux Corinthiens*, XXXIII, 2, *Pl*, p. 55. Cf., *Épître aux Corinthiens*, XXXIII, 2, *SC* 167, p. 152 : « Αὐτός γάρ ὁ δημιουργός καὶ δεσπότης τῶν ἀπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιᾶται ».

³²⁶ J. LEBRETON, *op cit.*, *II*, p. 258.

nous l'avons vu, décrit la relation entre le monde et Dieu suivant des conditions de dépendance de la volonté divine et de l'énergie divine, bien que ce monde existe éternellement sans référence à ces détails. Le but de la rédaction de sa lettre est de résoudre le problème disciplinaire dans la communauté chrétienne de Corinthe, justifie l'absence d'un exposé plus détaillé de sa pensée.

Cependant, pour éviter d'identifier ou de présenter des idées gnostiques ou des conceptions platoniciennes, Clément opère une distinction ontologique et substantielle entre Dieu et le monde. Dans cet effort, Clément présente précisément aux chrétiens de Corinthe la dépendance du monde à la puissance vivifiante de Dieu : « Toi, en effet, tu as fait connaître la constitution éternelle du monde grâce à tes actions ; toi, Seigneur, qui as créé l'univers, fidèle dans toutes générations, juste en tes jugements, merveilleux par ta force et ta magnificence, sage lorsque tu crées et avisé lorsque tu établis les êtres, bon en ce qui est visible »³²⁷.

Clément ne distingue pas le Dieu transcendant d'un Dieu créateur – comme les gnostiques le font – et il ne se réfère pas à un Dieu d'une et à la matière qui provient des idées, à l'instar des platoniciens. Au contraire, sa théologie concernant la création reste dans le cadre biblique où il n'y a qu'une réalité : le Dieu Créateur. Clément, décrit en effet la relation du Dieu Créateur avec sa création et la dépendance de celle-ci à Dieu, puisqu'elle est venue à l'être par la volonté de Dieu et selon Son ordre. Clément, d'ailleurs, présente l'harmonie de la création qui dépend absolument de Dieu et toujours en obéissance, dans la concorde et à l'intérieur des limites. Ainsi, Clément présente le Dieu Un qui est absolu et transcendant, mais qui entre en rapport vivifiant avec toute la création. Cela signifie que Dieu, révélé au monde à travers ses œuvres, ne se révèle pas vers lui-même mais vers l'extérieur. Dans ces conditions, Clément est en relation étroite avec l'expérience du Dieu du salut et du Testament. Autrement dit, il est solidement et dynamiquement scripturaire, vu qu'il ne se réfère jamais à la théogonie mais bien à la création du monde.

Les Pères apostoliques nous placent devant des éléments importants pour leur théologie par rapport à la révélation naturelle. Dieu est présenté avec des qualifications diverses sans que cela signifie qu'elles concernent des entités ou des divinités différentes³²⁸.

³²⁷ *Épître aux Corinthiens*, LX, 1, *Pl*, p. 70. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 60, 1, *SC* 167, pp. 196-198 : « Σύ γάρ τήν ἀέναον τοῦ κόσμου σύστασιν διά τῶν ἐνεργουμένων ἐφανερωποίησας· σύ, κύριε, τήν οἰκουμένην ἔκτισας, ὁ πιστός ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς, δίκαιος ἐν τοῖς κρίμασιν, θαυμαστός ἐν ἰσχύϊ καί μεγαλοπρεπείᾳ, ὁ σοφός ἐν τῷ κτίζειν καί συνετός ἐν τῷ τά γενόμενα ἐδράσαι, ὁ ἀγαθός ἐν τοῖς ὀρωμένοις ».

³²⁸ Saint Grégoire de Nysse dit que les qualifications du créateur du monde ont un et seul contenu. Elles parlent de la même chose. « *Eum qui genuit, inguit, et qui creavit, et qui fecit. Hec etsi tria videntur ; duorum tamen sensuum significantiam habent, quia duae sunt ex eis voces quae aequivalent et convzniunt inter se in codem*

Par conséquent, dans la théologie des Pères apostoliques, nous avons déjà une expérience du Dieu Créateur comme l'expliquera plus tard Basile le Grand : Dieu est créateur, savant et bon, grand et Seigneur, Fidèle à toutes les générations. Ceci revient donc à dire que la pensée théologique des Pères apostoliques, nous place devant une différence ontologique, au sens absolu du terme, entre le Créateur et la création ³²⁹.

Clément de Rome cherche la paix dans la communauté en suivant l'enseignement biblique sur la création qui évoque l'action libre avec laquelle, Dieu est présenté comme cause de l'existence de la création belle et harmonieuse, qui ne provient ni d'un autre dieu inférieur, ni de la matière, ni des idées. Tout simplement, l'Évêque de Rome ajoute dans sa théologie qui est fondée sur la Bible, la voie de la révélation naturelle, c'est-à-dire la manifestation de Dieu à l'homme à travers la création³³⁰.

La supériorité et la Toute-Puissance de Dieu, en relation avec le monde, se présente comme une perception constante des Pères Apostoliques. Plus précisément, nous pouvons affirmer que la pensée théologique des Pères Apostoliques est le précurseur d'un sens théologique à la base de la doctrine chrétienne de la création – à savoir la création du monde à partir du néant. Cela veut dire que les Pères Apostoliques ont l'idée du principe absolu de la création, face aux doctrines gnostiques et platoniciennes. Parallèlement, la liberté de Dieu est pleinement assurée lors de la création puisque Dieu ne crée pas à partir d'une matière préexistante. À travers une telle conception, il est entendu que rien n'existait avant la création, sauf la volonté libre de Dieu.

Par analogie avec Clément, Hermas, dans sa célèbre œuvre *Le Pasteur*, exprime la même conception relativement à la dépendance du monde à la puissance créatrice de Dieu :

sensu. Nam τὸ ποιεῖν, hoc est facere, et τὸ κτίζειν, id est creare, idemest prorsus », *Contra Evnomium*, 4, PG 45 D.

³²⁹ BASILE LE GRAND, *Homélie sur l'Hexaéméron*, Hom., A', 7, D, SC 26, p. 115. « Afin donc que le monde apparaisse comme une œuvre d'art qui s'offre à la contemplation de tous, et fasse reconnaître la sagesse de son auteur, le sage Moïse ne s'est point servi, à son sujet, d'un autre mot. Il a dit : Au commencement, Il a créé. Non pas : Il a produit ; ni Il a fondé ; mais Il a créé ».

³³⁰ Pour le christianisme les voies de révélation sont deux : La révélation naturelle ou indirecte, c'est-à-dire la manifestation de Dieu à l'homme à travers la création et l'histoire, ainsi que la révélation surnaturelle ou directe qui est la révélation par excellence de Dieu à l'homme à travers des phases de révélation successives, et qui atteint son point culminant à la personne du Jésus-Christ. À travers cette révélation naturelle et surnaturelle, indirecte ou directe, se rend connu au monde et à l'histoire l'un et seul Dieu qui est différent de celui représenté et présenté par l'idolâtrie et la philosophie de la dyarchie. cf., N. Matsoukas, *Théologie Dogmatique et Symbolique C*, Thessalonique, p. 62. Pourtant, la révélation naturelle et surnaturelle, elles sont considérées, comme deux choses organiquement et fonctionnellement liées à mesure qu'elles concernent la révélation de seul Dieu au monde et à l'histoire. C'est-à-dire, Dieu lui-même en se révélant, révèle tout ce que l'homme ne peut pas connaître par ses propres forces.

« Voici le Dieu des puissances, celui qui, par son pouvoir invisible et fort, par sa grande intelligence, a créé le monde, qui, par sa glorieuse volonté, a revêtu de grâce sa création, qui, par sa puissante parole, a affermi le ciel, et a assis la terre sur les eaux, [...], il déplace les cieux et les montagnes et les collines et les mers »³³¹.

Le pouvoir invisible et supérieur de Dieu peut être compris comme une description de la Toute-Puissance de Dieu. C'est par la Toute-Puissance que la création vient à l'existence. À ce point, une question fondamentale se pose à propos de l'origine du monde, dans la conception des Pères Apostoliques. C'est ce que nous allons voir à présent.

5. La création *ex nihilo*

Que les Pères Apostoliques, expriment leur foi à Un Dieu Unique et Créateur à partir de la Bible ne fait aucun doute. Le pouvoir éternel de Dieu, c'est-à-dire sa Toute-Puissance, est perçue et vue depuis la création du monde. Pour le judaïsme de langue sémitique, le récit de la *Genèse* explicite l'affirmation que Dieu a tout créé par la présentation de la production et de l'organisation du monde à partir d'un chaos primordial. C'est à dire que le chaos primordial est identifié à la matière informe ; une conception qui a été commune dans la philosophie grecque. C'est à partir du judaïsme hellénistique qu'une modification apparaît avec la formule *à partir de rien* ou *à partir de ce qui n'est pas*. Mais c'est à partir de la fin du II^{ème} siècle que cette modification devient une doctrine : la doctrine de la création *ex nihilo*, qui est apparue chez Théophile d'Antioche et Irénée. Est-ce que la doctrine de la création *ex nihilo* est connue chez les Pères Apostoliques ? Si oui comment la perçoivent-ils ?

En examinant les écrits des Pères Apostoliques, c'est dans *Le Pasteur* d'Herma que nous trouvons les références les plus directes. Herma écrit : « Premier de tous les points : crois

³³¹ *Pasteur, Vis.*, I, III, 4, *Pl*, p.98. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, I, 3, 4, *SC* 53, pp. 84-86 : « Ἰδοῦ, ὁ θεός τῶν δυνάμεων, ὁ ἀοράτῳ δυνάμει καί κραταιᾷ καί τῇ μεγάλῃ συνέσει αὐτοῦ κτίσας τόν κόσμον καί τῇ ἐνδόξῳ βουλήν περιθείς τήν εὐπρέπειαν τῇ κτίσει αὐτοῦ καί τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πήξας τό οὐρανόν καί θεμελιώσας τήν γῆν ἐπι τῶν ὑδάτων [...] ἰδοῦ μεθιστάνει τοὺς οὐρανοὺς καί τά ὄρη καί τοὺς βουνοὺς καί τάς θαλάσσας ».

³³¹ G. May, *Creation ex nihilo. The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, Edinburgh, T&T Clark Ltd, 1994, p. xvi+197

qu'il n'y a qu'un seul Dieu, celui qui a tout créé et ordonné, qui a tout fait passer du néant à l'être »³³². Avec ce passage nous sommes face à un mot-clé qui fournit une réponse plutôt correcte et absolue, quant aux conceptions du monde à cette période du christianisme primitif. Ce mot-clé ouvre, d'une certaine manière, la voie à la prolongation de l'enseignement biblique sur la création du monde, est « du néant ».

Le *Pasteur* d'Herma propose la solution aux préoccupations soulevées sur l'origine d'une confession monothéiste comme suit : « Dieu qui habite dans les cieux, qui du néant a créé les êtres, les a multipliés et les a fait croître en vue de la sainte Église qui est la sienne, est irrité contre toi parce que tu as commis une faute envers moi »³³³. Ici, on ne parle pas d'une réflexion théologique, mais d'une réaction théologique de la part d'Herma visant en fait à protéger ou d'arracher les fidèles du polythéisme et du monde imprégné par la philosophie grecque. Dans ce cas, Herma défend la croyance en Un seul Dieu Créateur et Père du monde. L'importance en effet, se trouve dans l'utilisation même du terme *néant* qui est une pierre fondamentale de la doctrine chrétienne sur la création. Cela, parce qu'il présente Dieu non seulement comme Créateur et organisateur du monde de quelque chose qui existe déjà mais, comme Créateur et organisateur de quelque chose qui n'existe pas.

Nous ne pouvons pas dire que cela soit un hasard. Cela dépend bien sûr de l'auditeur ou du lecteur de cette apocalypse. Autrement dit, de son origine religieuse. Nous sommes surpris qu'aucune référence ne soit faite au récit biblique de la *Genèse*. « Crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu » montre que le but d'Herma à ce moment est d'initier des personnes ayant une origine religieuse spécifique. La création était le sujet d'observation préféré des païens mais, l'enseignement de la foi chrétienne de la création par Dieu *ex nihilo* est en totale contradiction avec le paganisme³³⁴.

Que le Dieu, du néant a créé les êtres, exprime l'enseignement chrétien en termes de monothéiste, ce qui indique que le Dieu créant à partir de rien est celui qui définit et identifie les choses et il n'est soumis à rien du tout³³⁵. Ainsi, par ce terme, Herma souligne la seule présence lors de la création du monde. Tout simplement, le seul qui existe avant la création est

³³² *Pasteur, Comm.*, I, XXVI, 1, *Pl*, p. 116. Cf., *Le Pasteur, Mand.*, I, 26, 1, *SC* 53, p. 144 : « Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ».

³³³ *Pasteur, Vis.*, I, I, 6, *Pl*, p. 96. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, I, 1, 6, *SC* 53, p. 78 : « Ὁ θεός ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἀγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ ὀργίζεται σοι, ὅτι ἡμαρτες εἰς ἐμέ ».

³³⁴ Ph. HENNE, *Le Pasteur d'Herma*, p. 85.

³³⁵ *Ibid.* Cf. N. XEXAKIS, *Dogmatique Orthodoxe*, t. 3, L'enseignement autour de la création, Athènes, Ennoia, 2006, p. 18 et 29.

Dieu. Certes, nous ne pouvons pas parler d'avant la création car le libellé est inexact. Nous notons cependant que nous l'utilisons comme une expression conspiratrice puisque « avant » la création n'existait pas « avant ».

On juge qu'il est absolument nécessaire de rester dans la conception d'Hermas qui utilise le terme non-être, et non le terme néant. Alors que dans le texte grec Dieu a tout fait passer ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, dans la traduction française nous avons « du néant » (ex nihilo), c'est-à-dire ἐκ τοῦ μηδενός, au lieu de « du non-être ». En tout cas, Hermas insiste sur la dépendance du monde à Dieu qui définit et identifie la création. Il est dès lors évident que, la réflexion d'Hermas, contient la position fondamentale de la théologie patristique : la création des êtres qui sont passés du néant à l'être, est le résultat de la volonté de Dieu et non pas de Sa nature, ni non plus du rien. Ici, comme chez tous les Pères de l'Église, le néant n'est pas identique au rien. La création ne provient pas du rien, mais elle tire son origine de la volonté divine. Le néant donc, doit être compris comme le non-être, c'est-à-dire que la création ne provient pas de la nature de Dieu. Ceci, signifie que la création à partir du néant ne signifie pas que c'est à partir de rien (μηδέν) que Dieu a créé le monde.

Il ne peut s'agir ici que de la sauvegarde de la différence ontologique entre Dieu et sa création. Cela découle du fait que Hermas opère une distinction fondamentale entre deux réalités, car, il décrit la relation du monde et de Dieu en se basant sur la distinction ontologique entre Dieu et la création en plaçant le début de l'existence de la création dans le non-être, c'est-à-dire le néant.

Dans la pensée d'Hermas, il n'existe pas de matière préexistante et informe, qui existait avant et qui est appelée « rien ». Il n'y a que Dieu et son rapport avec le monde qui s'exprime plus globalement dans la relation être – non-être. Bien que le « rien » peut être perçu comme l'espace vide du mystère que l'homme ne peut pénétrer, c'est la distinction entre être et non-être qui définit avec plus de certitude la distinction ontologique entre le monde et Dieu. Le monde n'est ni indépendant dans son existence, ni autonome, ni auto-suffisant. Il est d'une autre matière que le Créateur parce qu'il n'a pas la substance du non-être. Cette distinction ontologique devient plus compréhensible par la référence à l'existence éternelle du monde telle qu'elle a été présentée par Clément de Rome comme nous l'avons vu précédemment.

Néanmoins, il est clair que la théologie des Pères apostoliques, et précisément, de Clément de Rome, d'Hermas et de Barnabé, constitue l'origine du principe fondamental de la doctrine chrétienne de la création du monde à partir du néant. Malgré l'absence de développement systématique de ce principe de la part des Pères apostoliques, nous pouvons dire qu'il s'agit d'une conception commune de l'expression de la foi dans des circonstances

variées. Cela nous amène à admettre que la réflexion théologique des Pères Apostoliques confère la Toute-Puissance à Dieu, car elle constitue le fondement de l'unicité de Dieu en tant qu'origine et cause de la création. Ceci atteste que pour les Pères Apostoliques, la Toute-Puissance de Dieu est donnée.

Cette pensée commune montre clairement que Dieu n'utilise pas une matière préexistante pour la réalisation de la création. Cela nous amène à conclure que dans la conception théologique des Pères Apostoliques, et par conséquent aux premiers stades du christianisme, toute la réalité créée tire son origine en Dieu, et le seul préexistant à tout est Dieu. En même temps, cette conception est aussi un pilier fondamental de la foi chrétienne : création *ex nihilo*, signifie que Dieu crée librement.

La notion de la création du monde à partir du néant est reprise et est exprimée de façon plus claire par Théophile d'Antioche qui évoque le mystère couvrant le récit de la *Genèse* :

Aucun homme ne serait capable de faire convenablement le récit des six jours, et de toute leur ordonnance, mais même s'il avait mille bouches et mille langues, même s'il vivait en ce monde pendant mille années, il ne serait pas capable d'en parler dignement en raison de la grandeur extraordinaire et de la richesse de la sagesse de Dieu, qui se trouve dans la relation que nous venons de faire des six jours³³⁶.

Théophile est le premier auteur de son époque qui a présenté plus clairement la conception de la création du monde à partir du néant. Tout d'abord, il est très précis quant à la préexistence de matière : « Dieu a tout fait, à partir du néant jusqu'à être »³³⁷, et dans sa pensée théologique, l'Écriture explique nettement « de quelle façon la matière est une création de Dieu, avec laquelle Dieu a fait et produit le monde »³³⁸. Par conséquent : « La création tout entière est entourée du souffle de Dieu, et le souffle qui l'entoure est entouré, avec la création, de la main de Dieu »³³⁹.

Ici nous avons un soupçon de Sainte Trinité. La création est soutenue par les trois personnes de la Trinité. C'est Dieu, le souffle de Dieu, et les mains de Dieu qui sont le Fils et l'Esprit Saint. Au moment où nous parlons de toute la création, nous sommes naturellement conduits à examiner comment les Pères Apostoliques comprennent cette création. Cela veut

³³⁶ *Livres à Autolykos*, II, 12, *Pl*, p. 730.

³³⁷ *Livres à Autolykos*. I, 4, *Pl*, p. 709.

³³⁸ *Livres à Autolykos*. II, 10, *Pl*, p. 724.

³³⁹ *Livres à Autolykos*, I, 5, *Pl*, p. 709.

dire qu'il est indispensable de voir leur position face à une autre réalité créée qui est le monde invisible ou le monde spirituel.

Nous avons déjà vu que, pour Clément de Rome, la relation de Dieu le Créateur à la création a toujours lieu « selon son ordre, dans la concorde et sans aucune transgression »³⁴⁰. Selon l'évêque de Rome, la distinction qui existe entre Dieu-Créateur et la création ne signifie donc nullement qu'il y a aussi une contradiction entre eux. Par ailleurs, pour Hermas, il n'y a qu'un seul Dieu : celui qui a tout créé et organisé, qui a tout fait passer du néant à l'être. À travers ces simples arguments, nous sommes placés devant une différence tout à fait unique, qualitative et ontologique. En d'autres termes, nous nous référons ici à la distinction fondamentale créé-incréé, être et non-être.³⁴¹ Ici se pose une question de première importance : qu'est-ce qui appartient au créé et au non-être ?

Dans ces conditions, on peut comprendre aussi la certitude de l'évêque romain à l'existence éternelle du monde, et la dépendance absolue du monde de l'énergie vivifiante de Dieu, étant donné que cette dépendance prend son origine dans la volonté de Dieu. En même temps on comprend aussi l'effort profond des Pères apostoliques d'éviter toute sorte de panthéisme.

Toutefois, la distinction principale entre créé et incréé, être et non-être en tant que tel, n'est pas absente de la pensée des Pères apostoliques. Cette distinction n'est pas décrite avec une phraséologie particulière mais avec des références indirectes. Un exemple d'une telle référence est la division du monde en visible et invisible, qui est emphatiquement proposée. D'après eux, la sagesse du Dieu-Créateur et sa bonté sont reflétées de manière évidente et certaine dans la création visible. C'est ce que Clément assure dans sa prière qu'il adresse à Dieu : « Sage lorsque tu crées et avise lorsque tu établis les êtres, bon en ce qui est visible et bienveillant »³⁴².

Mais il n'y a pas que cela, car, Dieu n'est pas seulement le Créateur de la création visible, c'est-à-dire du monde sensible. Clément, dans sa prière, ajoute que le Maître de l'univers contient aussi le monde des esprits, chose qui montre qu'il y a une unité fondamentale : le Dieu est : « Le seul bienfaiteur des esprits et Dieu de toute chair »³⁴³, tandis

³⁴⁰ *Épître aux Corinthiens*, XX, 3, *Pl*, p. 49.

³⁴¹ Cf. N. XEXAKIS, *op. cit.*, t. 3, p. 43. Dans ce cadre est considérée la route de l'homme vers la perfection, à travers la dynamique et la participation continue de l'homme dans les actes divins et créatifs, à cause de l'hétéro substantialité de l'homme par rapport à Dieu-Créateur. Cf., N. MATSOUKAS, *Théologie Dogmatique et Symbolique B*, p. 148 et p. 174.

³⁴² *Épître Aux Corinthiens*, LX, 1, *Pl*, p. 70.

³⁴³ *Épître aux Corinthiens*, LIX, 3, *Pl*, p. 69

qu'Ignace énonce d'une façon plus claire encore : « Que rien parmi les êtres visibles et invisibles, ne s'oppose par jalousie à ce que j'obtienne Jésus Christ »³⁴⁴.

À l'inverse de Clément qui fait allusion à la différence ontologique de Dieu par rapport à la création dans les conditions bibliques, Ignace d'Antioche présente la différence ontologique dans des conditions christologiques. Cela ne signifie pas qu'il s'oppose à Clément. La différence ontologique, dans la pensée d'Ignace, apparaît et est présentée à travers le mystère de l'économie divine. Dans ce contexte, il s'ensuit la division du monde en visible et invisible. Cela, ne concerne pas une conception platonicienne de la part d'Ignace. Il est clair que les êtres qui sont dans le monde visible et invisible sont les êtres créés.

À partir de cette division du monde, est défini et projetée d'une façon fascinante, la différence ontologique de Dieu dans les trois phases successives du mystère de l'économie divine. Ignace, quand il écrit aux fidèles d'Éphèse, il affirme l'ignorance absolue de ce mystère y compris par les anges ou des forces du mal, les démons, et justement par le Prince de ce monde, qu'ils sont échappés : « la virginité de Marie, son enfantement, de même que la mort du Seigneur : trois mystères criants, qui furent accomplis dans le silence de Dieu »³⁴⁵.

Bien qu'Ignace ne développe pas de façon systématique la distinction du visible et de l'invisible, il est impressionnant de voir que, quel que soit l'ordre existant dans le visible et l'invisible, en ce qui concerne le mystère de l'économie divine, toute connaissance préalable de la volonté de Dieu est absente : « Que personne ne s'y trompe : mêmes les êtres célestes, les anges dans leur gloire et les puissances visibles et invisibles, s'ils ne croient pas au sang du Christ, même pour eux il y a jugement »³⁴⁶.

Cet extrait, est une récapitulation dirait-on, de la conception des Pères Apostoliques concernant la distinction entre créé et incréé. En effet, on pourrait dire que c'est l'expression précurseur la plus dynamique pour cette période. Cela parce que l'absence totale de la connaissance autour du mystère de l'économie divine met en évidence la distinction ontologique, aussi totale entre Dieu et création, entre créé et incréé.

³⁴⁴ *Lettres aux Romains*, V, 3, *Pl*, p. 207.

³⁴⁵ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 1, *Pl*, p. 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 1, *SC* 10, p. 88 : « ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετός αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχία θεοῦ ἐπράχθη ».

³⁴⁶ *Lettre aux Smyrniotes*, VI, 1, *Pl*, p. 215. Cf. *Lettre aux Smyrniotes*, VI, 1, *SC* 10, p. 160 : « Μηδεὶς πλανάσθω· καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡδόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὄρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἄν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκεῖνοις κρίσις ἐστίν ».

6. L'angélologie

Comme on l'a vu, Ignace introduit les forces spirituelles dans le monde visible et invisible, qu'il s'agisse d'anges ou d'êtres célestes³⁴⁷. Il est ainsi conforme à la tradition biblique et patristique selon laquelle Dieu n'a pas seulement créé le monde matériel et sensible, mais aussi le monde spirituel pur, qui comprend des êtres doués et supérieurs à l'homme, et ceux qui dépassent l'homme en perfection morale et qui ne sont pas, comme l'homme, sujets à la corruption et à la mort.

Dans ce monde spirituel qui est le monde créé de l'invisible sont inclus les ordres angéliques et spirituellement supérieurs à l'homme ainsi que les esprits malins, déchus de cette perfection spirituelle morale³⁴⁸. Le fait que les anges soient jugés s'ils ne croient pas au sacrifice du Christ signifie que les anges ont un progrès spirituel à accomplir et qui les mènera à la perfection. D'une part, ils sont de nature spirituelle, mais parallèlement ils sont aussi des créatures de Dieu qui ont le pouvoir de demeurer et de progresser dans le bien, mais aussi de se tourner vers le mal. Selon Ignace, donc, chez les anges, il y a progrès et perfection par rapport au mystère du Christ.

Pour le christianisme, cependant, les anges conservent leur sainteté, non pas par leur nature, mais par l'illumination du Saint-Esprit. Les anges ont reçu la sainteté et la perfection dans l'éternité par Dieu après avoir subi une épreuve pendant la rébellion de Satan. Les anges, de leur propre liberté, ont pu suivre Satan dans sa chute, mais ils ont été sauvés par l'amour insatiable de Dieu.

La création des anges par Dieu constitue une des doctrines de l'Église. Néanmoins, nous n'avons pas de témoignage clair concernant la création des anges. Un passage de *Job*, 38, 7 nous amène à accepter le fait que les anges aient été créés avant la création des astres, à savoir au quatrième jour de la création. L'apôtre Paul se réfère explicitement à cette doctrine *I Co*, 1, 16.

Basile le Grand souligne que la manière dont les anges ont été créés reste cachée parce que le but du récit biblique est la manifestation de Dieu par la création visible. « Aussi la manière dont furent créées les puissances célestes reste-t-elle cachée, car le rédacteur du

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ Cf. P. TREMPÉLAS, *Dogmatique B'*, Athènes 1997³, p. 404.

récit de la création ne nous a révélé le Créateur qu'« à partir des seules choses sensibles »³⁴⁹. Il est toutefois évident qu'il n'y a pas de position commune sur la création des anges. Ce qui est sûr c'est que les Pères de l'Église sont en faveur de la création des anges avant le monde matériel. En effet, Basile de Césarée affirme que « c'était, avant la genèse du monde, une condition qui convenait aux puissances célestes : dépassant notre catégorie du temps, éternelle, perpétuelle. [Il y avait] dans ce [monde spirituel] des œuvres que le créateur et artisan de toutes choses avait accomplies : une lumière spirituel propre à la félicité de ceux qui aiment le Seigneur, les natures raisonnables et invisibles, tout l'ordre enfin des créatures spirituelles qui passent notre entendement, et dont nous ne pourrions même découvrir le nom »³⁵⁰. D'autre part, saint Augustin enseigne que le monde spirituel a été créé au même moment que le monde matériel et même au cours du premier jour de la création avec l'existence la lumière.

En ce qui nous concerne ici, il semble que la conception des Pères Apostoliques pour les anges devrait être située dans la mythologie de leurs temps et surtout dans la mythologie grecque. C'est là que nous rencontrons le dieu Hermès qui joue le rôle de messenger des Dieux ainsi que la déesse ailé Niké ou Iris la fidèle messagère de Zeus. Cependant, nous devrions également prendre en compte l'enseignement biblique sur les anges et ses influences Perses à l'époque de l'exil à Babylone, au VI^e siècle avant notre ère. Dans les contextes mythologiques, les dieux communiquent avec les hommes à travers les êtres qui appartiennent à la sphère de la divinité, et ayant aussi une substance divine. Néanmoins situer les anges dans la mythologie grecque n'est pas juste.

Dans l'Ancien Testament nous trouvons une catégorie d'esprits célestes désignés comme des « fils des dieux ». Cela, vient de la religion de l'ancien M. Est, dans laquelle les « fils des dieux », sont divinités dépendantes d'un autre dieu supérieur qui est présenté comme un dieu des dieux. Dans l'Ancien Testament nous avons une démythification de cette représentation : parce que Yahvé est le seul Dieu d'Israël une divinité changeant à côté de lui n'est pas acceptable. Pourtant l'angéologie des Pères Apostoliques doit être placée dans l'héritage judéo-chrétien³⁵¹.

Par rapport à création des anges, c'est dans le *Pasteur* d'Herma, qu'on trouve une référence qui nous informe que la création des anges a eu lieu avant la création du monde par Dieu. Leur existence est en faveur de l'achèvement de l'Église qui est décrit comme une Tour encore en construction : « Ce sont les saints anges de Dieu, les premiers à avoir été créés, à

³⁴⁹ Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, IVI, 38, SC 17, p. 175

³⁵⁰ Basile de Césarée, *homélie sur l'Hexaéméron*, Hom. A, 5, SC 26, pp. 105-107.

³⁵¹ J. DANIELOU, *op cit.*, pp. 173-175.

qui le Seigneur a confié toute sa création à développer et à bâtir, et la mission d'être maîtres de la création tout entière. C'est par eux donc que sera achevée la construction de la tour »³⁵². Mais, pour le *Pasteur* il y a une différence de degré entre les anges qui à la fin, tous ensemble, glorifient Dieu : « Ce sont aussi des saints anges de Dieu. Mais ces six-là leur sont supérieurs. [...], ils se réjouiront autour d'elle et glorifieront le Seigneur de ce qu'elle sera achevée »³⁵³.

Ici soulignons qu'Herma reprend des idées déjà existantes dans le judaïsme. Cette image vient probablement de *II Hénoch XX-XXI*, où les anges effectuent la liturgie céleste³⁵⁴. Ainsi, l'angéologie des Pères apostoliques est biblique et elle est également basée sur la tradition du culte juif. Toutefois, et ceci est évident, nous voyons qu'il y a une distinction entre les anges. Parmi les nombreux êtres célestes, les six anges sont supérieurs aux autres anges. Quelle est la différence entre eux ? Herma fait-il allusion à un classement hiérarchique dans le monde angélique ? À travers une première lecture rapide nous pourrions accepter que ceci est en effet le cas. Mais voyons ce qui s'applique vraiment.

Le fait que les six anges soient les premiers créés, ainsi que le fait qu'ils soient supérieurs aux autres êtres ne doit pas être considéré comme une différence au sens absolue mais au sens relatif³⁵⁵. Clément d'Alexandrie expose une conception similaire des anges premiers créés dans son œuvre *Extraits de Théodote*. Ici nous trouvons la référence aux anges et aux esprits premiers créés où ces deux groupes se distinguent³⁵⁶. En ce qui concerne les anges et ce qui nous intéresse ici c'est que pour ce Père Alexandrin les anges premiers créés sont au nombre de sept³⁵⁷. Dans cette œuvre, une distinction entre les anges est évidente. Ceux qui ont été premiers créés ont une tâche commune, les autres anges ont des tâches propres³⁵⁸.

Ceci est une conception commune partagée avec le *Pasteur d'Herma*. Néanmoins, bien que dans les *Extraits de Théodote* il y ait une hiérarchie³⁵⁹, il n'y en a pas pour Herma.

³⁵² *Pasteur, Vis.*, III, XII,1, *Pl*, p. 104. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, III, 12, 1, *SC* 53, p. 108 : « Οὗτοι εἰσιν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτοι κτισθέντες, οἷς παρέδωκεν ὁ κύριος πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ ἀῶξιν καὶ οἰκοδομεῖν καὶ δεσπόζειν τῆς κτίσεως πάσης. Διὰ τούτων οὖν τελεσθήσεται ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου ».

³⁵³ *Ibid.*, 2. Cf., *Ibid.*, 2, p. 110 : « Καὶ αὐτοῖς ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ· οὗτοι δὲ ἐξ ὑπερέχοντες [...] εὐφρανθήσονται κύκλῳ τοῦ πύργου καὶ δοξάσουσιν τὸν θεόν, ὅτι ἐτελέσθη ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου ».

³⁵⁴ patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/Cours_II_-_2006.pdf L. FRITZ, *Judéo-chrétiens et Judéo-christianisme*, pp. 55-56.

³⁵⁵ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 230.

³⁵⁶ *Ext. Théod.* 10, 1, « Mais ni les êtres « pneumatiques » et des esprits célestes intelligents, ni les archanges, ni les « Protoktistes » [« Premiers-crésés »], F. SAGNARD, Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, « SOURCES CHRÉTIENNES » 23, Cerf, Paris 1948, p. 77.

³⁵⁷ *Ibid.*, 10, 4, p. 79.

³⁵⁸ *Ibid.*, 11, 4, p. 83.

³⁵⁹ *Ibid.*, 27, 3, p. 115. « ...de même que les Archanges sont devenus les grands prêtres des anges, et les Protoktistes les grands-prêtres des Archanges. »

Pour Hermas il y a que deux classes d'anges dont la seule caractéristique distinctive est leur tâche. Cette distinction dépend de la finalité de l'apocalypse³⁶⁰. Dans le cas d'Hermas, les paragraphes concernant les anges pourraient être divisés en deux parties : dans la partie narrative et dans la partie apocalyptique. Dans la première ils apparaissent d'abord comme des hommes ou de jeunes gens et dans la seconde ils sont les saints anges de Dieu³⁶¹. Après tout nous dirions que le rôle des anges dans la Bible est varié : dans leur service dans la liturgie céleste, dans les théophanies, dans la protection des peuples et surtout d'Israël par l'archange Michel, les porteurs du message divin, etc.

Toutefois, comme nous l'avons vu, les deux classes d'anges sont divisées en deux classes qui s'étendent à un domaine plus spécifique et respectivement analogique à la morale du fidèle. Bien sûr, le but d'Hermas est le repentir et le royaume de Dieu à la fin du temps qui est proche. Par conséquent, nous nous demandons si son angéologie ne contient des anges que d'un point de vue positif. Ceci parce que puisque les anges ont pour tâche l'aide au salut, alors il doit y avoir quelque chose de contradictoire.

Voyons ce qu'Hermas dit à ce sujet. « Écoute maintenant, dit-il, ce qui a trait à la foi. Il y a deux anges avec l'homme : l'un, de justice, l'autre, de perversion.³⁶² » Dans la conception d'Hermas et concernant les anges, on peut donc remarquer deux catégories opposées : la justice et la méchanceté. Dans la première catégorie se trouve aussi l'ange de la pénitence : « Après que je eu mis par écrit les commandements et les paraboles du pasteur, l'ange de la pénitence vint près de moi³⁶³ ». Et l'ange du châtement qui fait aussi partie de la justice : « C'est, dit-il, l'ange du châtement, l'un des anges justes, mais préposé au châtement »³⁶⁴.

Dans la deuxième catégorie se trouve l'ange de volupté et d'erreur qui anéantit les âmes des serviteurs de Dieu³⁶⁵. La différence de degré entre les anges est plus marquée chez Hermas quant à l'ange du Seigneur ou l'ange grand et glorieux. Cet ange est identifié avec l'ange Michel « qui détient le pouvoir sur ce peuple et qui le gouverne, car c'est lui qui donne

³⁶⁰ Ph. HENNE, *op cit.* pp. 228.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Pasteur, Comm.*, VI, XXXVI, 1, *Pl*, p. 124. Cf., *Le Pasteur, Mand.*, VI, 36, 1, *SC* 53, p. 172 : « Ἄκουε νῦν, φησί, περί τῆς πίστεως. Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πηνηρίας ».

³⁶³ *Pasteur, Parab.* IX, LXXVIII, 1, *Pl*, p. 163. Cf. *Le Pasteur, Sim.*, 78, 1, *SC* 53, p. 288 : « Μετά τό γράψαι με τάς ἐντολάς καί παραβολάς τοῦ ποιμένου, τοῦ ἀγγέλου τῆς μετανοίας, ἦλθε πρός με καί λέγει μοι ».

³⁶⁴ *Ibid. Parab.* VI, LXIII, 2, *Pl*, p. 108. Cf. *Le Pasteur, Sim.*, VI, 63, 2, *SC* 53, p. 248 : « Οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ ἄγγελος τῆς τιμωρίας· ἐκ δέ τῶν ἀγγέλων τῶν δικαίων, ἐστὶ, κείμενος δέ ἐπὶ τῆς τιμωρίας ». Cf., *Sim.* VII, LXVI, 6, pp. 152-153.

³⁶⁵ *Ibid., Parab.*, VI, LXII, 1, *Pl*, p. 149.

la loi et la met dans le cœur des croyants »³⁶⁶. Bien qu'Herma s'inspire de la tradition juive de son temps, où Michel est le chef des anges et révélateur des mystères de Dieu³⁶⁷, il est clair que cet ange grand et glorieux est bien plus qu'un ange suprême. Bien qu'Herma confonde l'ange Michel avec le Fils, il lui accorde les attributs divins³⁶⁸, comme on le voit dans la *Parab. VIII*, où Herma parle d'un ange de grande taille : « Le Pasteur s'assit à la place de l'ange de grande taille, et moi, je me tiens à ses côtés »³⁶⁹. Ailleurs Herma se réfère à l'ange glorieux du Seigneur d'une taille également immense : « Se tenait debout près du saule l'ange glorieux du Seigneur, d'une hauteur extrême »³⁷⁰.

On voit ici, que dans la pensée d'Herma, la définition d'ange n'est pas claire. L'ange semble être soit quelque chose de créé soit quelque chose se trouvant en dehors de la limite de la réalité créée. Cependant, la description de l'ange est une caractéristique des apocalypses juive et chrétienne qui déterminent, par la taille, la qualité des personnes célestes³⁷¹. D'un coup d'œil, il est certain que l'ange glorieux ou l'ange Michel sont assimilés à des créatures. Néanmoins, c'est à partir des catégories de l'angéologie que le Verbe et l'Esprit sont désignés par la doctrine judéo-chrétienne.³⁷²

Selon l'opinion exprimée par Ignace, le progrès spirituel des anges qui mène à la perfection a duré jusqu'à l'Incarnation, la Passion et la Résurrection du Christ³⁷³. Ceci ne signifie rien d'autre que le besoin absolu de s'unir à l'action divine vivifiante. Les anges, en tant qu'êtres intellectuels et logiques, se dirigent vers la cognition, et bien que leur connaissance soit explicitement supérieure à celle des hommes et qu'ils se trouvent hiérarchiquement entre le Fils de Dieu et les hommes, leur connaissance est limitée en étendue et en profondeur en raison des limitations de leur création ; par exemple, ils ignorent les plans de Dieu.

Il est bien connu que pour la tradition chrétienne il y a des anges proches de la vie des hommes qui les assistent dans la lutte contre le mal et les guident vers la perfection. La

³⁶⁶ *Ibid.*, *Parab.*, LXIX, 3, *Pl*, p. 157. Cf., *Le Pasteur, Parab.*, VI, 69, 3, *SC* 53, pp. 266-268 : « ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς· αὐτός γάρ ἐστιν ὁ διδῶν αὐτοῖς τὸν νόμον εἰς τὰς καρδίας τῶν πιστευόντων ».

³⁶⁷ Cf. R. JOLY, *op cit.*, p. 267, note 2.

³⁶⁸ *PÉCH*, p. 1213, note 48.

³⁶⁹ *Pasteur, Parab.*, VIII, LXX, 1, *Pl*, p. 157. Cf., *Le Pasteur, Parab.*, VIII, 70, 1, *SC* 53, p. 270 : « καὶ ἐκάθισεν ὁ ποιμὴν εἰς τόπον τοῦ ἀγγέλου τοῦ μεγάλου καὶ ἐγὼ παρεστάθην αὐτῷ ».

³⁷⁰ *Ibid.*, LXVII, 2, p. 154. Cf., *Le Pasteur, Parab.*, VIII, 67, 2, *SC* 53, p. 260 : « Εἰστήκει δὲ ὁ ἄγγελος τοῦ κυρίου ἔνδοξος λίαν ὑψηλός ».

³⁷¹ Ph. HENNE, *Le Pasteur d'Herma*, pp. 97-98.

³⁷² *Ibid.*, p. 25.

³⁷³ Cf. P. TREMPÉLAS, *Dogmatique B'*, Athènes 1997³, p. 420 et suivantes.

tradition chrétienne reconnaît que dans ce monde intelligible des anges, leur progression vers la perfection a eu lieu et ils participent déjà à la vie de la gloire de Dieu. Les autres anges qui se sont éloignés de l'action défiante ont été démonisés et ont échoué dans leur quête de la perfection et sont devenus des forces négatives et catastrophiques qui ravagent l'œuvre du salut. Ils ont comme chef Lucifer, aussi appelé le Satan³⁷⁴.

C'est dans le *Pasteur* d'Hermas que l'on trouve une pareille référence aux anges :

« Il y a deux anges avec l'homme : l'un de justice, l'autre de perversion, [...] ; l'ange de justice est délicat, modeste, doux et tranquille. Quand celui-ci, qui monte à ton cœur, aussitôt il te parle de justice, de chasteté, de sainteté, de frugalité, [...], l'ange de justice est avec toi : ce sont là les actes de l'ange de justice »³⁷⁵.

L'ange du mal est : « irascible, amer, dépourvu de raison et ses actes vicieux subvertissent les serviteurs de Dieu. Quand celui-là monte à ton cœur reconnais-le d'après ses actes.³⁷⁶ » Dans la *Vis.* 5 d'Hermas, l'ange est présenté comme assistant des hommes : « J'ai été envoyé par le très saint ange, enfin d'habiter avec toi tout le reste de jours de ta vie »³⁷⁷.

Fidèle à l'Ancien Testament³⁷⁸, Clément de Rome nous présente l'œuvre de louanges de Dieu par les anges : « Des myriades des myriades se trouvent auprès de lui, de milliers des milliers le servaient, et ils criaient : Saint, Saint, Saint le Seigneur Sabaôth ; la création est toute pleine de Sa gloire »³⁷⁹.

Dans la réflexion théologique d'Ignace, le monde est divisé en visible et invisible. Néanmoins, cela ne signifie pas que le divin ne se trouve que dans le domaine de l'invisible. De même, le monde et la matière ne se limitent pas seulement au visible. En effet, l'invisible englobe aussi les forces du mal qui constituent un facteur inhibitif durant le perfectionnement

³⁷⁴ N. MATSOUKAS, *Théologie Dogmatique et Symbolique B'*, Thessalonique 1999, pp. 188-189.

³⁷⁵ *Pasteur, Comm.*, VI, XXXVI, 1-3, *Pl*, p. 124. Cf., *Le Pasteur, Mand.*, VI, 36, 1-3, *SC* 53, p. 172 : « Δύο εισίν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καί εἷς τῆς πονηρίας. [...] Ὁ μὲν τῆς δικαιοσύνης ἄγγελος τρυφερός ἐστι καὶ αἰσχυνητός καὶ πραῦς καὶ ἡσύχιος· ὅταν οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῆ, εὐθέως λαλεῖ μετὰ σοῦ περὶ δικαιοσύνης, περὶ ἀγνείας, περὶ σεμνότητος καὶ περὶ αὐταρκειᾶς [...] ὁ ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης μετὰ σοῦ ἐστι. Ταῦτα οὖν ἐστι τὰ ἔργα τοῦ ἀγγέλου τῆς δικαιοσύνης ».

³⁷⁶ *Ibid.*, 4. Cf., *Le Pasteur, Mand.*, VI, 36, 4, *SC* 53, p. 172 : « Ὅρα νῦν καὶ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας τὰ ἔργα. Πρῶτον πάντων ὀξύχολός ἐστι καὶ πικρός καὶ ἄφρων, καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά, καταστρέφοντα τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ· ὅταν οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῆ, γνῶθι αὐτόν, ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ».

³⁷⁷ *Pasteur, Vis.* V, XXV, 2, *Pl*, p. 115. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, V, 25, 5, 2, *SC* 53, pp. 140-142 : « Ἀπεστάλην ἀπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου, ἵνα μετὰ σοῦ οἰκήσω τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου ».

³⁷⁸ *Dn* 7, 10 ; *Is* 6, 3.

³⁷⁹ *Épître aux Corinthiens*, XXXIV, 6, *Pl*, p. 56. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 36, 6, *SC* 167, pp. 154-156 : « Μύριαι μυριάδες παρειστήκασιν αὐτῷ, καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ, καὶ ἐέκραγον· Ἄγιος, ἅγιος, ἅγιος, κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης σου ».

de l'homme. Ce rôle du monde visible et invisible est particulièrement souligné par Ignace, en égard à son martyre : « Que rien parmi les êtres visibles et invisibles, ne s'oppose par jalousie à ce que j'obtienne Jésus Christ »³⁸⁰. Visible et invisible, le monde et la matière sont égaux pour Ignace à travers une propriété métaphysique qui, à son tour, s'oppose à Dieu : « Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière »³⁸¹.

Nous en concluons que le visible et l'invisible appartiennent au domaine du créé. À travers la différenciation qui existe entre visible-invisible, Ignace présente le parcours continu de l'homme vers Dieu. Par cette différenciation nous percevons la séparation de l'être dans lequel se révèle une contradiction entre le monde sensible et le monde intelligible. Cependant, cela ne peut pas concerner le monde tel que créé par Dieu. Au contraire, le monde se trouve dans un état de séparation causé par la présence nuisible de Satan ou selon Ignace, par le prince de ce siècle.

Néanmoins, cette définition antithétique du visible-invisible ne rend pas compte de la différence ontologique entre l'incrédé et le créé. Dans la pensée théologique des Pères apostoliques la différenciation entre visible et invisible a été concrétisée dans le cadre de la différenciation entre créé et non créé, être et non-être. On doit donc considérer la distinction entre visible et invisible en termes techniques, parce que par la cohésion des lettres d'Ignace, il ressort qu'une telle différenciation avec toutes les différences et les graduations qu'elle comprend, est concevable en tenant compte de la différence entre créé et non créé.

Ainsi, tandis que l'œuvre des anges est le secours des hommes dans leur lutte de perfectionnement, l'œuvre de Satan et des anges déchus et des démons est le renversement de l'œuvre de l'économie divine. Dès lors, dans la pensée de saint Ignace, Dieu devient l'invisible au cœur même de l'invisible. Le monde visible, à savoir le monde des hommes ainsi que l'invisible qui est le monde des esprits malins, sont deux mondes pleinement séparés de Dieu.

Cette séparation est plus compréhensible dans la division du monde visible et invisible et elle peut être interprétable par la distinction fondamentale du créé-incréé. Bien que les Pères apostoliques, quand ils écrivent aux fidèles, traitent la question de la vie ou de la mort, de la lumière ou des ténèbres, ils opèrent dans le même temps une distinction ontologique

³⁸⁰ *Lettre aux Romains*, V, 3, *Pl*, p. 207. Cf., *Lettre aux Romains*, V, 3, *SC* 10, p. 132 : « Μηθέν μέ ζηλώσαι τῶν ὀρατῶν καί ἀορατῶν, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτόχω ».

³⁸¹ *Ibid.*, VI, 2, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre aux Romains*, VI, 2, *SC* 10, p. 134 : « τόν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μή χαρίσηθε μηδέ ὕλη ἐξαπατήσητε ».

claire. En d'autres termes, nous pouvons dire qu'en vérité il y a d'une part Dieu qui est la vie et, d'autre part, la mort qui est le retour au néant comme le dit la *Didaché*³⁸².

L'auteur de la *Didaché* relie en fait le progrès du croyant dans la « voie de la vie » à son amour pour le Dieu Créateur ainsi qu'à l'amour pour son prochain. A l'inverse, on a la voie de la mort qui : « tout d'abord est mauvaise et plein de malédiction [...], ne connaissent pas créateur »³⁸³. Il convient de souligner ici que la voie de la mort ne concerne pas la mort biologique. Tout simplement la mort est décrite et identifiée dans le manque d'amour. La voie de l'amour vers le Créateur nous la considérons comme une caractéristique positive particulière du créé.

Rien n'est clair quant à la date de la création du monde spirituel. Pour les Pères apostoliques, ceux qui précèdent la création du monde : « Ce sont les saints anges de Dieu, les premiers à avoir été créés, à qui le Seigneur a confié toute sa création à développer et à bâtir, et la mission d'être maîtres de la création tout entière »³⁸⁴, et qui sont au service de la volonté du Dieu : « comprenons comment toute la multitude de ses anges, est auprès de lui pour servir son vouloir »³⁸⁵.

Jusque-là, il apparaît clairement que la doctrine de la théologie fondamentale de la création à partir du néant n'est point absente chez les Pères apostoliques, même si elle est évoquée de manière limitée. Cela veut dire que les Pères Apostoliques se réfèrent soit de manière directe à la création à partir du néant, comme c'est le cas d'Hermas, soit de manière indirecte comme les autres Pères Apostoliques le font par la présentation de la différence ontologique entre le Dieu Créateur et le monde. D'où vient l'existence de la création et du non-être ? Cela est une question d'une importance primordiale. Puisque la création n'existe pas en elle-même et qu'elle n'est pas non plus une émanation de la divinité, alors qui est la raison de l'œuvre de la création ? Ces requêtes principales, sont décrites dans la section suivante.

³⁸² *Didaché*, I, 1-2, *Pl* p. 85: « qu'il existe deux voies : l'une de la vie et l'autre de la mort ». Cf. *La Didaché*, 1, 1-2, *SC* 248, pp. 140-142 : « Ὅδοι δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καί μία τοῦ θανάτου ».

³⁸³ *Ibid.*, V, 1, p. 88. Cf. *La Didaché*, 5, 1, *SC* 248, pp. 166-168 : « Πρῶτον πάντων πονηρά ἐστι καί κατάρας μεστή [...] οὐ γνώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτοῦς ».

³⁸⁴ *Pasteur, Vis.*, III, XII, 1, *Pl*, p. 104. *Le Pasteur, Vis.*, III, 12, 1, *SC* 53, p. 172 : « Οὗτοι εἰσὶν οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρότοι κτισθέντες οἷς παρέδωκεν ὁ κύριος πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ αὔξειν καὶ οἰκοδομεῖν καὶ δεσπόζειν τῆς κτίσεως πάσης ».

³⁸⁵ *Épître aux Corinthiens.*, XXXIV, 5, *Pl*, p. 56. Cf., *Épître aux Corinthiens.*, 34, 5, *SC* 167, p. 154 : « κατανοήσωμεν τό πᾶν πλῆθος τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες ».

7. Le motif de la création chez les Pères Apostoliques

Comme nous l'avons déjà mentionné les Pères Apostoliques ne parlent pas directement de cette caractéristique de la doctrine chrétienne à part dans *le Pasteur* d'Herma. Néanmoins, dans la réflexion théologique des Pères Apostoliques cette donnée théologique de la création est présente à travers des références indirectes à un tel point que la pertinence de leurs textes est étayée sur la caractéristique de la conception de la création du non-être. Cependant, ceci n'est pas une réponse au motif de la création. Par conséquent, malgré le fait que la distinction ontologique créé-non-créé soit établie dans la pensée des Pères Apostoliques, il est absolument nécessaire de savoir quelle est leur conception du motif de la création. Nous allons essayer de chercher et de déterminer quelle est la motivation à partir de laquelle Dieu a créé le monde en gardant à l'esprit la difficulté posée par les écrits des Pères Apostoliques, c'est-à-dire, sans oublier que le but de leurs écrits n'était pas l'exposition systématique de la foi chrétienne.

Nous allons commencer par chercher quelle est la vision des Pères Apostoliques concernant le motif de la création à partir d'une idée nous venant d'Herma : « Premiers de tous les points : crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, celui qui a tout créé et ordonné, qui a tout fait passer du néant à l'être, qui contient tout et, seul n'est peut-être contenu. »³⁸⁶ La première chose que nous remarquons est l'unicité de Dieu et donc le monothéisme. Un autre point très important est le fait que Dieu contient tout mais qu'il ne peut pas être contenu. Cela montre l'autosuffisance de Dieu. Ce fait, permet de rejeter tout soupçon de nécessité dans la divinité. Ainsi, Dieu crée le monde lui-même à partir du néant, à savoir sans quelque chose d'intermédiaire. Cela veut dire que Dieu crée le monde, mais pas par nécessité.

En ce qui concerne l'autosuffisance de Dieu et par conséquent, l'absence de la nécessité chez Dieu, il semble qu'Herma ne soit pas le seul à en parler. Nous retrouvons également la même conception, avec une terminologie différente, dans l'Épître aux Corinthiens de Clément de Rome : « Le Maître de toute, mes frères » dit Clément, « n'a besoin de rien ; il

³⁸⁶ *Pasteur, Comm.*, I, XXVI, 1, *Pl*, p. 116. Cf., *Le Pasteur, Mand.*, I, 26, *SC* 53, p. 144 : « Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος εἶναι ».

ne désire rien de personne sinon qu'on le confesse »³⁸⁷. Clément, insiste d'une façon directe que, Dieu se trouve en dehors du cadre de la nécessité. Cet aspect, est très importante parce que, il se réfère à un Dieu qui n'est pas n'importe qui mais qui est le Dieu Maître de l'univers. De plus, cette position théologique reflète la juste relation de Dieu au monde qui est supposée absolue par la doctrine de la création du monde ex nihilo. Si pour le *Pasteur*, un seul Dieu a créé le monde du néant à l'être et n'est pas contenu³⁸⁸, pour Clément, ce Dieu qui est le Maître de l'univers est un Dieu sans avoir besoin de quoi que ce soit.

De même que pour Clément de Rome, et avec le même terme (ἀπροσδεής), on trouve dans la *Lettre à Diognète*, l'absence de nécessité en Dieu où Dieu est : « Celui qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent », et qui nous octroie à tous ce dont nous avons besoin, ne saurait avoir lui-même besoin d'aucun de ces biens qu'il procure à ceux qui s'imaginent les lui donner »³⁸⁹. Bien-sûr, la référence de Clément de Rome sur l'éternelle ordonnance du monde³⁹⁰, semble être contre notre avis parce que l'éternelle ordonnance suggère ou se réfère à une coexistence ontologique de Dieu avec le monde. Mais cela n'a rien avoir avec une coexistence ontologique. L'éternelle ordonnance du monde, visible ou invisible, sensible ou intelligible, préexistait éternellement dans la volonté de Dieu.

Ceci résulte de l'ensemble de la structure de l'épître de Clément combiné à la création des siècles, comme des périodes spatio-temporelles, durant lesquelles (ἐν χρόνῳ) a été réalisée la création. Dans le cas de Clément de Rome, les siècles sont le mouvement créé qui est congénital avec les êtres, fussent-ils des esprits intelligibles ou des êtres sensibles. De cette manière, les siècles appartiennent à la création intelligible et sensible éternelle. Pour les créateurs, les siècles ont, comme l'homme, le sens du mouvement relatif. Ceci signifie que pour les créatures, le siècle est un mouvement temporel et mesurable qui, à cause de la

³⁸⁷ *Épître aux Corinthiens*, LII, 1, *Pl*, p. 185. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 52,1, *SC* 167, p. 184 : « Ἀπροσδεής, ἀδελφοί, ὁ δεσπότης ὑπάρχει τῶν πάντων· οὐδέν οὐδενός χρήζει εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ ».

³⁸⁸ *Pasteur*, *Comm.*, I, XXVI, *Pl*, p. 116.

³⁸⁹ *À Diognète*, III, 4, *Pl*p. 812.

³⁹⁰ *Épître aux Corinthiens*, LX, 1, *Pl*, p. 69.

différence de degrés des êtres créés et selon leur nature et leur position vers la perfection, ne revêt pas un caractère uniforme³⁹¹. Le terme « siècle » a dans ce cas un sens ontologique³⁹².

Le siècle, comme situation temporelle, est aussi le (καιρός), selon une conception négative de Barnabé :

« Il nous faut donc scruter attentivement les circonstances présentes et rechercher ce qui peut nous sauver. Fuyons absolument toutes les œuvres iniques, si nous ne voulons pas qu'elles s'emparent de nous ; haïssons l'erreur du temps présent, afin d'être aimés dans le temps futur »³⁹³.

Et même ce temps actuel (καιρός) est distingué par le temps à venir car le temps actuel constitue en fait la mauvaise voie subissant l'influence du diable : « Pour éviter que le Noir ne s'introduise pas subrepticement, fuyons toute vanité, haïssons parfaitement les œuvres de la voie mauvaise »³⁹⁴.

Dès lors les siècles, dans la théologie des Pères apostoliques, sont compris comme des mouvements temporels dans lesquels sont réalisées les volontés créatives de Dieu qui ont été créées éternellement par Dieu, pleinement et en un instant, comme dira plus tard Grégoire de Nysse³⁹⁵. Dieu procède à l'œuvre de création voulant partager une caractéristique particulière qui est l'amour exagéré.

³⁹¹ N. MATSOUKAS, *Théologie Dogmatique et symbolique B'*, Thessalonique 1999, pp. 184- 185 « le siècle, chez Dieu, a le sens du mouvement éternel, alors que pour les créations du mouvement relatif ; chez ces derniers, c'est un mouvement soit temporel et mesurable « spatial », qui naturellement à cause de la gradation des êtres créés, selon leur nature et leur position dans leur cours vers la perfection n'a pas de caractère uniforme... Le temps comme durée et mouvement possède une relativité ; ce temps est le siècle bâti alors que dans la relation éternelle de la relation de la Sainte Trinité, il est infini... Ainsi, Dieu créa ou réalisa, selon les raisons des êtres, d'abord les siècles, c'est-à-dire le mouvement créé « spatial » ou l'espace concevable des êtres logiques et moraux. Ce mouvement est congénital avec les êtres, soit qu'ils soient des esprits concevables soit des êtres percevables ; de cette façon, les siècles appartiennent à la création concevable et percevable ».

³⁹² Au niveau moral du siècle que se situe saint Ignace d'Antioche qui place plus clairement, semble-t-il, les siècles dans la relativité de temps, en tant qu'état spatio-temporel pour l'homme qui se trouve sous l'influence de Satan et qui inhibe la relation de l'homme avec Dieu : « Le prince de ce siècle veut m'arracher à Dieu et corrompre la pensée que j'ai pour lui. Que personne d'entre vous, qui êtes ici, ne lui vienne à l'aide : soyez plutôt à moi, c'est-à-dire à Dieu », cf., *Aux Romains*, VII, 1, *Pl*, p. 208. Ainsi, dans la pensée de saint Ignace, le siècle est une situation temporelle et de qualité négative, qui s'interfère entre l'homme et Dieu ; cette situation négative est également présentée par le *Pasteur* d'Hermas : « Toi donc, purifie ton cœur de toutes les vanités de ce monde-ci », cf., *Comm.*, IX, XXXIX, 4, *Pl*, p.128.

³⁹³ *Épître de Barnabé*, IV, 1, *Pl*, p. 785. Cf., *Épître de Barnabé*, 4, 1, *SC* 172, p. 92 : « Δεῖ οὖν ἡμᾶς περὶ τῶν ἐνεστώτων ἐπιπολύ ἐρευνῶντας ἐκζητεῖν τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν. Φύγωμεν οὖν τελείως ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀνομίας, μήποτε καταλάβῃ ἡμᾶς τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας· καὶ μισήσωμεν τὴν πλάνην τοῦ νῦν καιροῦ, ἵνα εἰς τὸν μέλλοντα ἀγαπηθῶμεν ».

³⁹⁴ *Ibid.* 10, p. 786 ; XX, 1, *Pl*, p. 808, « la voie du Noir est tortueuse et plein de malédiction ».

³⁹⁵ Grégoire de Nysse, *In Hexaméron*, PG 44, 72 AB.

Il n'y a nul doute que, pour la théologie des Pères apostoliques, et plus précisément pour Clément de Rome, la création elle-même est la preuve de la Toute-Puissance de Dieu : « il a établi les cieux par sa très grande vigueur et les a mis en ordre par son intelligence insaisissable »³⁹⁶. De cette manière, les Pères apostoliques nous placent devant la sagesse incompréhensible de Dieu, qui impose des limites à la pensée humaine et qui met en avant l'impuissance de la logique humaine, c'est-à-dire de non seulement parvenir au fond de la substance divine, mais aussi d'interpréter la façon avec laquelle fonctionne cette présence énergétique divine à la création en son ensemble. Sur ce point précisément, on se trouve devant la profondeur de l'apophatisme de l'évêque romain, « son incompréhensible sagesse », ou comme Grégoire le Théologien décrira plus tard : « le divin est infini et incompréhensible et seul son infinité est compréhensible »³⁹⁷. Cependant, Dieu crée les êtres en premier lieu et se trouve en relation avec la réalité créée³⁹⁸. Et cette relation est remplie d'actions nombreuses, grandes et éclatante³⁹⁹. Le Dieu, pour les Pères Apostoliques, est un Dieu compatissant, bienveillant, miséricordieux⁴⁰⁰ et qui prodigue des bienfaits⁴⁰¹.

Assurément, aucun des Pères apostoliques n'explique de façon directe les causes de la création. Nous ne pouvons donc pas comprendre une telle référence d'un point de vue émotionnel. Tout simplement, la réflexion théologique de la pensée des Pères apostoliques protège la foi chrétienne face au mouvement gnostique qui voulait apporter une solution au problème de la théodicée en soulignant la surabondance de l'amour de Dieu. D'ailleurs, la pensée théologique des Pères apostoliques qui s'exprime dans des conditions particulières, demeure toujours dans le cadre scripturaire, à savoir celui de la révélation.

En d'autres termes, dans un effort de ramener la paix dans la communauté chrétienne de Corinthe, Clément de Rome exprime le *καλὸν λίαν* du récit de la Genèse. Ceci revient à dire que l'ordre cosmique, qui trouve son ordre et sa bonté en Dieu, constitue l'exemple suprême pour l'unité et la paix dans la communauté chrétienne de Corinthe. Néanmoins, à travers cet effort fourni par Clément, l'ordre cosmique inclut la plus haute création de Dieu : l'homme. Il

³⁹⁶ *Épître aux Corinthiens*, XXXIII, 2, *Pl*, p. 55. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 33, 2, *SC* 167, p. 152 : « Τῷ γὰρ παμμεγεστάτῳ αὐτοῦ κράτει οὐρανοῦς ἐστήρισεν καὶ τῇ ἀκαταλήπτῳ αὐτοῦ συνέσει διεκόσμησεν αὐτούς ».

³⁹⁷ GREGOIRE LE THEOLOGIEN, *Discours* 38, 7, *SC* 358, p. 116. Cf. JEAN DAMASCENE, *Édition* I, 4, *PG* 64, 800D.

³⁹⁸ N. XEXAKIS, *Dogmatique Orthodoxe*, tome C, Athènes 2006, ENNOIA, pp. 34-35.

³⁹⁹ *Épître aux Corinthiens*, XIX, 2, *Pl*, p. 49.

⁴⁰⁰ *Épître aux Corinthiens*, XXIX, 1, *Pl*, p. 53.

⁴⁰¹ *Épître aux Corinthiens*, XXIII, 1, *Pl*, p. 51.

nous reste maintenant à voir comment la pensée théologique de l'évêque de Rome comprend l'homme comme le motif de la création.

Parmi les Pères apostoliques, Clément de Rome est celui qui évoque les fonctions supérieures de l'être humain. Tous les bienfaits de Dieu sont devenus accessibles à l'intelligence (*ὑπέπιπτεν πάντα ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν*) de l'homme : « Vie dans l'immortalité, éclat dans la justice, vérité dans la liberté de parole, foi dans la confiance, maîtrise de dans la sanctification ; et toutes cela tombait sous notre pensée »⁴⁰². Mais cette connaissance, en fait, n'est pas une fonction propre à l'être humain. Clément, qui présente aux chrétiens de Corinthe les dons de Dieu, confirme que le chemin qui mène au salut est Jésus-Christ. Mais le rôle du Christ n'est pas seulement celui de médiateur mais est plus profond.

Dans la pensée de Clément, le rôle du Christ a une valeur existentielle pour l'homme :

Par lui, nous fixons notre regard sur les hauteurs des cieux, par lui, nous voyons comme en un miroir son apparence sans reproche et suprême, par lui, les yeux de notre cœur ont été ouverts, par lui notre pensée sans inintelligence et embrumée refléurit vers la lumière, par lui le maître a voulu que nous goûtions à la connaissance immortelle⁴⁰³.

En effet, le motif de l'Incarnation est que les yeux du cœur et le regard de l'homme sont tournés vers Dieu par le Christ qui est l'objet sur lequel reflète le visage même de Dieu⁴⁰⁴. Ou pour être plus précis, nous voyons que la perspective de la communion de l'homme avec Dieu s'ouvre. Notre point de vue est appuyé par une autre mention de Clément dans laquelle il met en rapport la création du monde avec la création de l'homme :

Par-dessus tout », dit Clément, « il a façonné de ses mains saintes et sans reproche ce qui est le plus éminent et fort grand, l'homme, comme empreinte de son image. Car Dieu dit ainsi : 'Faisons un homme à notre image et à notre ressemblance. Et Dieu fit l'homme, il les fit mâle et femelle'. Et lorsqu'il eut achevé toutes cela, il le loua, les bénit et dit : "Croissez et multipliez-vous"⁴⁰⁵.

⁴⁰² *Épître aux Corinthiens*, XXXV, 2, *Pl*, p. 56. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 35, 2, *SC* 167, p. 152 : « Ζωή ἐν ἀθανασία λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἀγιασμῷ· καὶ ταῦτα ὑπέπιπτεν πάντα ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν ».

⁴⁰³ *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 2, *Pl*, p. 57. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 36, 2, *SC* 167, p. 15 : « Διὰ τούτου ἐτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν, διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ, διὰ τούτου ἠνεύχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας, διὰ τούτου ἡ ἀσύνητος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς, διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι ».

⁴⁰⁴ A. JAUBERT, *Clément de Rome*, p. 159, n. 4,

⁴⁰⁵ *Épître aux Corinthiens*, XXXIII, 4-6, *Pl*, p. 55. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 33, 4-6, *SC* 167, p. 152 : « Ἐπὶ πᾶσι τὸ ἐξοχώτατον καὶ παμμέγεθες, ἄνθρωπον, ταῖς ἱερεῖς καὶ ἀμώμοις χερσίν ἐπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνας ».

La création de l'homme est présentée en effet, de manière particulièrement distinctive par rapport au reste de la création. Nous voyons que Dieu s'adresse au pluriel quant à la création de l'homme selon l'image et la ressemblance de Dieu. Cette question d'importance primordiale sera traitée dans le sous-chapitre correspondant. Nous nous contenterons ici de traiter du motif de la création, motif qui se révèle être l'homme.

Cette conception est assistée également par Barnabé qui interprète aussi les conséquences de la passion salvifique du Christ, à savoir la rénovation et la recréation de l'homme, tout en se référant au récit biblique qui a comme but essentiel sa recréation pour la domination de la création.

En nous renouvelant par le pardon des péchés, il a fait de nous un autre être, en sorte que nous avons une âme d'enfant, tout a été fait comme s'il nous créait à nouveau. En effet, l'Écriture parle de nous quand il s'adresse au Fils : «Faisons l'homme à notre image et ressemblance et qu'ils commandent aux bêtes de la terre, aux oiseaux du ciel et aux poissons de la mer.» Et quand le Seigneur vit comme nous il nous avait bien modelés il déclara : «Croissez, multipliez-vous et remplissez la terre»⁴⁰⁶.

Il est important de noter ici le rôle principal du Christ dans l'œuvre de la création de l'homme. Ce rôle n'est pas seulement reconnu dans la recréation de l'homme par le pardon des péchés, mais il est également reconnu dans la première création de l'homme tel que présentée par le récit de la Genèse.

Néanmoins, dans le *Pasteur* d'Herma, la présence de l'Église, justifiée comme une femme âgée, fournit une autre explication sur l'étiologie de la création. L'Église : « Fut créée en toute première. C'est pourquoi elle est âgée, et c'est pour elle que le monde a été mis en forme »⁴⁰⁷. La mention que l'Église fut créée en toute première, nous oblige à regarder un peu plus loin que l'apparition de l'univers. Pour utiliser une forme anthropomorphique, nous

χαρακτήρα. Οὕτως γάρ φησίν ὁ θεός· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Καί ἐποίησεν ὁ θεός τόν ἄνθρωπο, ἄρσεν καί θήλυ ἐποίησεν αὐτούς. » Ταῦτα οὖν πάντα τελειώσας ἐπήνεσεν αὐτά καί ἠλόγησεν καί εἶπεν· « Αὐξάνεσθε καί πληθύνεσθε ».

⁴⁰⁶ *Épître de Barnabé*, VI, 11-12, *Pl*, pp. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 11-12, *SC* 172, pp. 122-124 : « Ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίον ἔχειν τήν ψυχὴν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς. Λέγει γάρ ἡ γραφή περὶ ἡμῶν, ὡς λέγει τῷ υἱῷ· «Ποιήσωμεν κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν τόν ἄνθρωπον, καί ἀρχέτωσαν τῶν θηρίων τῆς γῆς καί τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καί τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης. » Καί εἶπεν κύριος, ἰδὼν τό καλό πλάσμα ἡμῶν· « Αὐξάνεσθε καί πληθύνεσθε καί πληρώσατε τήν γῆν ».

⁴⁰⁷ *Pasteur, Vis.*, II, VIII, 1, *Pl*, p. 101. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, II, 8, 1, *SC* 53, p. 96, : « Ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη· Διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα· καί διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη ».

pouvons voir la présence et la participation d'une seconde personne dans l'œuvre de la création : le Fils de Dieu, qui est né lui aussi : « Avant la création tout entière, de sorte qu'il a été le conseiller de son Père pour la création »⁴⁰⁸.

Le *Pasteur* ne mentionne pas qui est ce Fils de Dieu. Néanmoins, Hermas avance un symbole christologique : la filiation et la préexistence du Fils avant tous les siècles. En ce qui nous concerne, l'Église créée avant tout le reste, a un grand rapport avec le motif de la création. L'Église, pour Hermas, a aussi une image terrestre⁴⁰⁹. C'est la tour en construction qui concerne la communauté chrétienne. Ceci nous amène à la conclusion que pour Hermas aussi, le motif de la création est l'homme dans une société idéale en union avec Dieu.

Cette société idéale n'est pas vague cependant. Elle a une image spécifique qui est spécifié par Ignace, qui s'adresse :

À l'Église qui a reçu miséricorde par la magnificence du Père Très-Haut et de Jésus Christ son Fils unique, l'Église qui est aimée et illuminé par la volonté de celui qui a voulu tout ce qui existe⁴¹⁰ ; à celle qui est amplement bénie par la plénitude de Dieu le Père, celle qui a été prédestiné avant les siècles à être en tout temps, pour une gloire constante^{1,6}
⁴¹¹.

Bien que la création soit une œuvre de la Sainte Trinité, Ignace ne mentionne que deux des trois Personnes. Mais ce qui nous intéresse actuellement est que l'Église existe par la volonté de Dieu créateur, et qu'elle est prédestinée à être en tout temps pour la gloire constante.

Parce que le motif de la création est l'Église, nous pouvons supposer qu'il constitue l'espace du développement d'une communauté à l'image de la communauté qui caractérise la relation de personnes divines : la communauté de l'amour divin. Notre point de vue est basé sur la position de Clément qui insiste sur le fait que Dieu avait préparé ses bienfaits avant la création humaine : « Celui qui nous a modelé et créé nous a introduit dans son monde, alors qu'il avait préparé d'avance ses bienfaits avant notre naissance »⁴¹².

⁴⁰⁸ *Pasteur, Parab.*, IX, LXXXIX, 2, *Pl*, p. 173. Cf., *Le Pasteur, Parab.*, IX, 89, 2, *SC* 53, p. 316 : « Ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτόν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ ».

⁴⁰⁹ *Pasteur, Vis.*, III, *SC* 53, pp. 101-112.

⁴¹⁰ *Lettre aux Romains, Suscr, Pl*, p. 205. Cf., *Lettre aux Romains, Suscr.*, *SC* 10, p. 124 : « τῇ ἐλεημένη ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ ἡγαπημένη καὶ πεφωτισμένη ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἃ ἔστιν ».

⁴¹¹ *Lettre aux Éphésiens, Suscr, Pl*, p. 191. Cf. *Lettre aux Éphésiens, Suscr.*, *SC* 10, p. 66 : « τῇ εὐλογημένη ἐν μεγέθει πατρὸς πληρώματι, τῇ προωρισμένη πρό αἰώνων εἶναι διὰ παντός εἰς δόξαν παράμονον ».

⁴¹² *Épître aux Corinthiens, XXXVIII, 3, Pl*, p. 58. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 38, 3, *SC* 167 : « ὁ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ, προετοιμάσας τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ πρὶν ἡμᾶς γεννηθῆναι ».

Partager les bienfaits, est une simulation de partage de l'amour. L'idée que Dieu crée pour partager son amour avec l'homme existe dès le début du christianisme. La théologie qui suit après la période des Pères Apostoliques, à savoir l'apologétique, se réfère aussi d'une façon dynamique sur ce point. Selon Théophile d'Antioche, Dieu :

A tout fait à partir du néant. Il n'y a rien qui se soit épanouit en même temps que Dieu. Mais, comme lui-même est son propre lieu, qu'il ne manque de rien et qu'il, existe avant les siècles, il a voulu créer l'homme, qui le connaîtrait. Pour celui-ci, a donc d'abord préparé le monde, car ce qui est créé a aussi des besoins, alors l'incrée n'a besoin de rien⁴¹³.

De plus dans la *Lettre À Diognète*, l'amour que voue Dieu à l'homme est à l'origine de la création du monde : « Dieu a aimé les êtres humains. Il a fait le monde pour eux. Il leur a soumis tout ce qui est sur la terre. Il leur a donné la raison et l'intelligence. D'eux seuls il a tourné les yeux vers le haut, pour regarder vers lui »⁴¹⁴. Il est clair donc, que, pour les Pères apostoliques l'homme se trouve au centre de la création car c'est lui avec qui Dieu a voulu partager son amour pour entrer en relation avec lui. Ceci préconise l'enseignement de la création ex nihilo. C'est aussi la condition nécessaire sur laquelle les Pères de l'Église fondent leur enseignement sur la création du monde.

Dans ce cas, la théologie des Pères apostoliques concerne évidemment deux réalités : Dieu et la création, comme dira plus tard Basile le Grand de Césarée : « On dit, en effet, qu'il y a deux réalités, la divinité et la création, la souveraineté et le service, la puissance sanctifiante et celle qui est sanctifiée, celle qui tient la vertu de sa nature et celle qui l'affermite par libre choix »⁴¹⁵. Selon Clément, donc, tout dans la relation de Dieu à sa création opère selon son ordre, mais toujours dans la concorde et à l'intérieur des limites qui lui sont assignées, en soulignant ainsi la dépendance absolue du monde de l'énergie créative et vivifiante de Dieu.

⁴¹³ *Livres à Autolycus*, II, 10, Pl, p. 726.

⁴¹⁴ *À Diognète*, X, 2, Pl, p. 818.

⁴¹⁵ BASILE LE GRAND, *Contre Eunome C'*, 2, SC 305, p. 152.

Remarques conclusives

Après que nous avons atteint cette première partie de notre travail, il convient de revoir ce qui concerne le Dieu Père Un et Tout-Puissant. Pour les Pères Apostoliques, bien que le monde et l'ordre autour de Dieu soient une voie de connaissance de Dieu, Dieu n'est pas égal au monde ; pour Clément de Rome, Dieu est l'Être absolu dont dépendent l'existence et le fonctionnement du monde : c'est Lui qui a dit, c'est Lui qui ordonne⁴¹⁶. Cependant, les éléments du pythagorisme et du stoïcisme, les seconds étant plus nombreux, sont dispersés dans la lettre de Clément de Rome, et suscitent chez les chercheurs un intérêt et une réflexion particulière.

L'harmonie du monde visible et invisible dans l'ensemble, compose ce champ d'où la théologie des Pères apostoliques tire la connaissance de Dieu, mais elle ne s'arrête pas là. Une telle révélation, comme la comprennent et l'évoquent les Pères apostoliques, présente un Dieu dont la présence n'est pas statique et passive, mais comme une présence absolument énergique et bienfaisante, durable et vivifiante. Ceci, est un élément important pour la Théologie de l'Unité qui consiste dans le mouvement unificateur de l'homme vers Dieu.

Dans le contexte de l'unité, nous comprenons également les linéaments trinitaires des Pères apostoliques. Malgré leur faible développement, ils sont particulièrement éclairants à la fois sur la foi donnée en la Sainte Trinité et sur l'unité des personnes qui guide l'unité de l'homme avec Dieu. En effet, la personne du Christ est celle qui joue un rôle de premier plan vers l'unité avec Dieu. Par le Christ, Dieu devient le Père de l'homme et l'homme devient fils de Dieu par adoption et cela seulement par le Christ avec la synergie du Saint Esprit.

⁴¹⁶ Cf. A JAUBERT, *Clément de Rome*, pp. 35-38.

CHAPITRE II : La création de l'homme

La création de l'homme comme événement ultime, est le contenu du deuxième chapitre. Nous examinons la perception théologique des Pères Apostoliques autour de la création de l'homme, la perception de « à l'image » de Dieu chez l'homme, l'homme à l'image de Dieu, thèmes qui mettent en lumière la personne du Christ comme le pôle d'unité. Ainsi, les Pères Apostoliques, impliquent indirectement le caractère du « à la ressemblance » de l'homme dans la personne du Christ. Le chute de l'homme comme point de rupture de l'unité de l'homme avec Dieu, est également incluse dans ce chapitre, afin que nous puissions voir comment les Pères Apostoliques perçoivent la condition de l'homme dans une réalité nouvelle et périssable.

Un élément essentiel de l'enseignement biblique est la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cet élément, *Genèse* 1, 26, est la donnée ontologique dans laquelle est reconnue la tension naturelle de l'homme envers Dieu et le centre et le point de départ de la théologie de l'image (εἰκόν). C'est Paul qui, en exprimant à travers un hymne liturgique⁴¹⁷, dans le Nouveau Testament, pose en cohésion directe et interne, l'image avec Jésus-Christ qui « est l'image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses »⁴¹⁸. Que l'auteur de *Colossiens* pose en cohésion l'image avec Jésus Christ, ne signifie pas, bien sûr, qu'il rejette l'importance du concept de « à l'image » en tant que terme fondamental de l'enseignement biblique pour l'homme.

Cela parce que, si dans l'Ancien Testament, le « à l'image » est un élément d'une importance primordiale, dans le Nouveau Testament cela prend la même signification et même une importance majeure. Néanmoins, nous trouvons que c'est important de préciser dans quelle mesure l'épître *Aux Colossiens* utilise la notion de « à l'image », en le prenant dans l'Ancien Testament. La notion de « à l'image » chez Paul est-elle exclusivement biblique ou est-ce un prêt de l'environnement du monde hellénistique ? Il est plus probable que Paul, sans exclure l'utilisation de la Bible, ait tenu compte de la signification du concept de *l'image* des

⁴¹⁷ P. NELLAS, «Kleronomia, volume 2, Thessalonique 1970, p. 295.

⁴¹⁸ *Ibid.* Cf., P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris 1958. Col. 1, 15

temps hellénistiques. Cela parce que la pensée hellénistique de cette époque été connu de Paul à travers le judaïsme hellénistique⁴¹⁹.

En même temps, cette donnée ontologique est examinée dans la perspective sotériologique et eschatologique de l'homme : « Que si notre Évangile demeure voilé, c'est pour ceux qui se perdent qu'il est voilé, c'est pour les incrédules, dont le dieu de ce monde a aveuglé l'entendement afin qu'ils ne voient pas briller l'Évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu »⁴²⁰ ; « le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis. Car, la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ »⁴²¹. Pour comprendre au mieux la pensée théologique des Pères apostoliques relativement à la création de l'homme « à l'image et à la ressemblance », il convient de remonter au passé du sujet de l'image et de chercher brièvement son fondement philosophique et religieux.

Chez Platon, le terme *eikôn* (εἰκών) caractérise le monde sensible et visible qui a comme prototype le monde invisible, perceptible et le seul monde réel qui est celui des Idées⁴²². Dans la philosophie platonicienne, l'image revêt principalement une importance cosmologique et ontologique. Le terme « image » introduit dans la langue de la philosophie, l'affirmation de l'expression visible du monde éternel et réel des Idées. Dans ce monde prédominent les deux formes de l'Être qui sont le monde sensible et le monde intelligible. Modèle et exemple du monde sensible est du monde intelligible, et toutes les choses dans le monde sensible sont une imitation et des images du monde concevables, parce qu'elles ont été créées selon leurs modèles intelligibles. D'une certaine façon, le terme « image » exprime dans la pensée platonicienne toute chose visible et percevable, par rapport au monde intelligible⁴²³. Cependant l'image est seulement une représentation vague du monde concevable et non une représentation d'une autre réalité spirituelle. Dans le néo-platonisme, avec Plotin [Ennéades V, 9, 11], l'*eikôn* reçoit une dimension anthropologique particulière : l'image est

⁴¹⁹ L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de St. Paul*, Paris 1954, Cerf, p. 300. Cf. I. KARAVIDOPOULOS, *Image de Dieu et à l'image de Dieu chez Apôtre Paul*, Thessalonique, 1965, Université d'Aristote, pp. 33-34 ; 48-55.

⁴²⁰ 2 Co 4, 3.

⁴²¹ Rm 5, 17; 6, 5-8. 1Co 15, 20-22. Ep 2, 5. Col 3, 4.

⁴²² Tim 29B ; 92C.

⁴²³ C'est, pour Platon, une vision inexacte de la réalité, de l'ordre du préjugé, voir le Symbole de la ligne, au livre VI de la *République*

consubstantielle au prototype où l'être se perd entre l'image et le modèle quelque chose qui montre tout le problème de la problématique platonicienne de la *mimèsis*.

Le Judaïsme hellénistique, examine l'image dans un cadre biblique. Selon Philon, Dieu est absolument supérieur au monde et se rattache à lui par des entités comme la Sagesse de Dieu, le Verbe son Fils bien-aimé, les anges, les forces divines. Le plus essentiel parmi les êtres concevables est le Verbe qui réalise l'unité ainsi que la cohésion du monde, et qui introduit un équilibre dans l'univers entre les différenciations et les situations opposées. C'est le Verbe qui représente le monde des Idées selon lesquelles le monde sensible a été créé. En ce qui concerne le monde sensible, l'homme est l'image de Dieu par le Verbe, mais seulement en ce qui concerne l'homme comme esprit ; et c'est le seul point qui peut représenter l'être réel de l'homme, comme seul porteur de l'image.

Toutefois, on rencontre le rapport ontologique entre image et prototype bien plus tôt dans les religions de Proche-Orient. Les statues et les illustrations des dieux ne sont pas des symboles des divinités, mais la présence réelle des dieux représentés. Le même rapport ontologique entre image et personne représentées conduit à l'adoration des illustrations des rois qui s'étend jusqu'à l'époque gréco-romaine. De cette façon, l'image, lorsqu'elle est liée ontologiquement avec l'originale, a une valeur en soi, tandis que, simultanément, le culte de l'image indique clairement une signification religieuse.

1. La perception de « à l'image » de Dieu chez l'homme dans l'expression de la foi des Pères apostoliques

La création de l'homme « à l'image » de Dieu, fera ne saurait être absent de notre recherche car il constitue une donnée fondamentale de la foi chrétienne. Nous allons donc voir si, dans les écrits des Pères Apostoliques, existe cette donnée ontologique, et dans le cas échéant, comment la perçoivent-ils et comment cette donnée est présentée. Notons ici que dans la théologie des Pères de l'Église, on constate qu'ils ont défini la notion de « à l'image » dans

des domaines différents⁴²⁴. Il y a, en effet, plusieurs et diverses définitions de l'image⁴²⁵. À cela contribue aussi la narration de la Bible qui ne définit pas exactement le caractère de l'image, mais présente la création de l'homme comme un acte particulier qui se différencie de la création des autres êtres⁴²⁶.

Notons tout d'abord que l'expression « à l'image de Dieu », ne désigne pas le corps car il ne convient pas d'assimiler le corps humain, qui est sujet à la mort, à Dieu qui est immortel selon l'enseignement de Clément d'Alexandrie : « ne désigne pas ce qui est selon le corps, car il n'est pas permis d'assimiler le mortel à l'immortel »⁴²⁷. Par conséquent, d'un côté, un quelconque anthropomorphisme de Dieu est directement exclu et de l'autre côté, l'image est possédée par l'immortalité toujours par rapport au Créateur. C'est ce qui met en évidence la nature spirituelle de l'image de Dieu.

Il y a non seulement plusieurs et diverses définitions, mais aussi une évaluation théologique différente de cette vérité qui, cependant, ne débouche pas sur une contradiction. Soit cette évaluation commence par la quête de la connaissance de Dieu, avec comme point de départ la création de l'homme à l'image de Dieu, soit son point de départ est la définition de la vraie nature de l'homme à partir de la connaissance de Dieu à l'image duquel l'homme a été créé⁴²⁸. Cependant, il faut chercher le caractère de l'image dans la conception théologique des Pères apostoliques dans l'ensemble de leur enseignement, en relation directe avec Jésus-Christ. Autrement dit, il est nécessaire de prendre en considération tant leur action antihérétique que leur disposition à prodiguer des exhortations et à émettre des suggestions.

Nous devons mentionner immédiatement que, comme on le verra ci-après, les Pères Apostoliques ne se réfèrent pas tous directement à la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu à l'exception de Clément de Rome et de Barnabé. Pour cette raison, nous allons nous reporter d'abord à la conception des Pères apostoliques qui se réfèrent

⁴²⁴ . Cf. V. LOSSKY, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 2007, pp. 132-133.

⁴²⁵ Ceci est peut-être en raison de la nature même de la création de l'homme. Cela veut dire que l'image de Dieu en l'homme reste incompréhensible si on fait la liaison directe en Dieu qui à la fin Lui-même reste insaisissable pour l'intelligence humaine. Dans son œuvre célèbre, *La Création de l'Homme*, Grégoire de Nysse ne laisse aucun doute à ce sujet. Il affirme dit que « pour ma part...., comme l'une des propriétés de la nature divine est son caractère insaisissable, en cela aussi l'image doit ressembler à son modèle. Si la nature de l'image pouvait être « saisie », tandis que le modèle est au-dessus de notre « prise », cette diversité d'attributions prouverait l'échec de l'image. Mais puisque nous n'arrivons pas à connaître la nature de notre esprit, qui est à l'image de son Créateur, c'est qu'il possède en lui l'exacte ressemblance avec Celui qui le domine et qu'il porte l'empreinte de la nature « insaisissable » par le mystère qui est en lui ».

⁴²⁶ V. LOSSKY, *La Théologie mystique*, p. 133.

⁴²⁷ Clément d'Alexandrie, *Les Stromates II*, 19, 102, 6, SC 38, p. 113.

⁴²⁸ *Ibid.*

directement à la création de l'homme suivant l'enseignement biblique, puis à ceux des Pères apostoliques qui relient ontologiquement l'homme avec le Fils et Verbe de Dieu incarné.

C'est dans le cadre de l'enseignement biblique que Clément de Rome écrit que : « Par-dessus tout, il a façonné de ses mains saintes et sans reproche ce qui est le plus éminent et fort grand, l'homme, comme empreinte de son image »⁴²⁹. Ce qui est à souligner, est la distinction absolue entre l'homme et le reste de la création. La conception de Clément est d'une importance primordiale car c'est l'empreinte de l'image de Dieu qui place l'homme au sommet de la création. Ainsi, l'homme n'est pas en relation avec l'ordre cosmique, mais en relation avec le Dieu Un et personnel.

Cela, met en évidence les véritables dimensions de l'être humain par rapport au reste de la création. Pour Clément, tandis que le monde existe par la puissance souveraine et par l'incompréhensible sagesse de Dieu, il n'en va pas de même pour l'homme. La formation de l'homme avec un soin particulier, réside dans le fait qu'elle se réalise par les mains sacrées et immaculées de Dieu. Cela nous permet de voir que les dimensions de l'homme sont réellement révélées par sa participation à la plénitude divine sous les données du mystère de sa création à l'image de Dieu⁴³⁰. L'homme, donc, est l'aboutissement de la création en devenant une propre personne à l'image de Dieu personnel et Créateur et non pas un être indéfini à la pointe de toute création⁴³¹.

C'est Irénée de Lyon qui semble avoir la même vision que les Pères Apostoliques. À son tour, il expose la foi chrétienne par rapport au gnosticisme, en utilisant les mêmes anthropomorphismes. « Or, parmi ce tout, il y a nous-même et notre monde. Donc nous aussi, avec tout ce que renferme le monde, nous avons été faits par lui. C'est de lui que l'Écriture dit : « Et Dieu modela l'homme en prenant du limon de la terre, et il insuffla en sa face un souffle de vie »⁴³².

Irénée, continue en présentant l'anthropologie chrétienne plus développée pour l'époque : « pour le bon plaisir du Père, les mains de Dieu ont rendu l'homme vivant, pour qu'Adam devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu »⁴³³. Quant à l'homme, dit Irénée,

⁴²⁹ *Épître aux Corinthiens*, XXXIII, 4, *Pl*, p. 55. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 33, 4, *SC* 167, p. 152 : « Ἐπί πᾶσι τό ἐξοχώτατον καί παμμέγεθες, ἄνθρωπον, ταῖς ἱεραῖς καί ἀμόμοις χερσίν ἐπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνας χαρακτηρα ».

⁴³⁰ V. LOSSKY, *Essai*, p. 99.

⁴³¹ *Ibid.* pp. 100, 103.

⁴³² *Adversus Haereses IV*, 20, 1, *SC* 100, p. 625, Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies Liv. IV*, A. Rousseau, Les Éditions du Cerf, Paris 1965.

⁴³³ *Adversus Haereses V*, 1. 3. *SC* 153, p. 29, Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies Liv. V*, A. Rousseau, Les Éditions du Cerf, Paris 1965.

« c'est de ses propres mains que Dieu le modela en prenant, de la terre, ce qu'elle avait de plus pur et de plus fin en mélangeant, dans la mesure qui convenait, sa puissance avec la terre »⁴³⁴. Ce passage d'Irénée est en lien avec la pensée de Clément de Rome : ce sont les mains de Dieu qui ont façonné l'homme. Néanmoins, le contexte de ces termes n'est pas pareil. Pour Irénée, les deux mains désignent le Fils et le Saint Esprit, tandis que pour Clément, qui est fidèle à la tradition juive, c'est le Seigneur, le Dieu Créateur, qui est l'image à partir de laquelle l'homme a été créé⁴³⁵. Cependant, la différence entre les deux Pères réside uniquement dans le libellé. Irénée et Clément de Rome présentent exactement la même conception chrétienne de l'image de Dieu dans l'homme.

Bien sûr, l'homme comprend en lui-même tous les éléments qui composent l'univers. Cependant, la plénitude et le titre de l'image n'y sont pas soumis mais sont fondamentalement différents de l'ensemble de la création⁴³⁶. Ainsi, nous comprenons clairement que la supériorité de l'homme n'est pas mise en parallèle avec la création, mais distincte du monde, puisque l'homme est l'empreinte de l'image de son Créateur⁴³⁷. Ce que Clément exprime à ce sujet, nous le voyons dans le passage suivant :

Par-dessus tout, il a façonné de ses mains saintes et sans reproche ce qui est le plus éminent et fort grand, l'homme, comme empreinte de son image. Car Dieu dit ainsi : «Faisons un homme à notre image et à notre ressemblance. Et Dieu fit l'homme, il les fit mâle et femelle». Et lorsqu'il eut achevé tout cela, il le loua, le bénit et dit : «Croissez et multipliez-vous»⁴³⁸.

Clément, présent en fait, une distinction complète et dynamique de l'homme de la création, d'une manière qui met en évidence une ressemblance à l'origine entre l'être humain et son Créateur. Gardant à l'esprit le problème auquel Clément est confronté pour la communauté chrétienne de Corinthe, considérons que tous les justes se sont parés de leurs bonnes œuvres et le Seigneur lui-même se réjouit parce qu'il s'est paré de ses bonnes œuvres. Alors que nous possédons ce modèle, appliquons-nous sans hésitation à son vouloir. Évidemment, la cohésion

⁴³⁴ *Démonstration de Prédication Apostolique* 11.

⁴³⁵ A. JAUBERT, *Clément de Rome*, p. 33.

⁴³⁶ V. LOSSKY, *Essai*, p. 131.

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ *Épître aux Corinthiens*, XXXIII, 2-8, *Pl*, pp. 55-56. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 33, 2-8, *SC* 167, pp. 152-154 : « Αὐτός γάρ ὁ δημιουργός καί δεσπότης τῶν ἀπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιᾶται [...] θάλασσαν καί τὰ ἐν αὐτῇ ζῆα προετοιμάσας ἐνέκλεισεν τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει. Ἐπὶ πᾶσι τό ἐξοσώτατον, ἄνθρωπον, ταῖς ἱεραῖς καί ἀμώμοις χερσίν ἔπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνας χαρακτηῖρα. Οὕτως γάρ φησιν ὁ θεός· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Καί ἐποίησε ὁ θεός τόν ἄνθρωπον, ἄρσεν καί θῆλυ ἐποίησε αὐτοῦς. » Ταῦτα οὖν πάντα τελειώσας ἐπῆνεσεν αὐτά καί ἠλόγησεν καί εἶπεν· «Αὐξάνεσθαι καί πληθύνεσθε ».

du paragraphe ne nous permet pas de rapporter l'attribution de « à l'image » à la personne de Christ, parce que, Clément met en avant l'image de l'homme distinct du monde d'une part et d'autre part, il rattache cette image à l'énergie créatrice de Dieu et à l'ordre du monde⁴³⁹. Ceci est absolument naturel parce que l'auteur s'adresse aux destinataires de sa lettre en cherchant l'ordre et la concorde ecclésiastique.

Mais le point le plus important de cette référence est l'interprétation des passages bibliques, *Genèse*, 1, 26-27 ; 1, 22, 28, où il est supposé que l'arrière-plan de la création de l'homme soit la domination du monde à l'image de la souveraineté de Dieu sur la création. Cela est manifeste dans l'invitation aux chrétiens de Corinthe, de suivre l'image de Dieu Créateur qui se réjouit de ses œuvres. En d'autres termes, ce passage que nous venons de citer, est une sollicitation à imiter, pourrait-on dire, l'ordre et la beauté du monde avec leur position-attitude dans la communauté, et en suivant l'image créative de Dieu qui est entendue par la beauté de la création. D'une certaine manière, Clément demande aux chrétiens de se plier au modèle de Dieu qui est compris dans la création : « Alors que nous possédons donc ce modèle, appliquons-nous sans hésitation à son vouloir ; accomplissons de toute notre force une œuvre de justice »⁴⁴⁰. On peut dire alors que Clément rapporte l'image de Dieu à l'homme, à sa dignité royale, à son autorité sur la création.

C'est Théophile d'Antioche qui note l'incapacité de l'homme à expliquer le mystère qui sous-tend la création de l'homme. « En ce qui concerne la création de l'homme, la réalisation est indescriptible pour l'homme. Et portant la sainte Écriture a une brève exclamation à ce sujet »⁴⁴¹. Les paroles de Dieu montrent que la création de l'homme est un signe même de sa dignité, « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », elle indique d'abord la dignité de l'homme. Les paroles de Dieu lors de la création de l'homme « faisons l'homme selon notre image et notre ressemblance » montrent que l'homme est porteur de la dignité de Dieu. Parce que Dieu a tout fait par son commandement, tout en l'homme est créé par ses mains. De plus, Dieu dit « faisons-le » et cette phrase est adressée à sa Parole et à sa Sagesse. Après avoir créé l'homme il l'a béni et lui a donné la création à son service ⁴⁴².

Pour Théophile, la dignité de l'homme ne réside pas seulement dans le fait que la création soit sous son pouvoir. L'homme a été fait par Dieu à partir de la poussière prise de la

⁴³⁹ Cf. A. JAUBERT, *Clément de Rome*, p. 155, not., 2.

⁴⁴⁰ *Épître aux Corinthiens*, XXXIII, 8, *Pl*, p. 55-56. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 33, 2-8, *SC* 167, p. 154 : « Ἐχοντες οὖν τοῦτον τὸν ὑπογραμμὸν ἀόκνως προσέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτοῦ· ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον διακαισύνης ».

⁴⁴¹ *Livres à Autolycus*, II, 18, *Pl*, p. 735.

⁴⁴² *Ibid.*

terre. Dieu Lui-même « insuffla sur sa face un souffle de vie et l'homme devint un être vivante »⁴⁴³, et « Dieu, en effet, a fait l'homme libre et maître de lui-même »⁴⁴⁴. La dignité royale se trouve donc essentiellement dans la liberté et le libre arbitre qui est un don de Dieu à l'homme afin qu'il atteigne la divinisation par la grâce. Théophile d'Antioche est très précis sur ce sujet.

Après avoir présenté les caractéristiques des contraintes du paradis, il met l'accent sur la création exquise de l'homme d'une merveilleuse façon. Quand Dieu, dit Théophile, « il eut placé l'homme, dans le jardin, comme nous l'avons dit auparavant, pour le travailler et le garder, il lui ordonna de manger de tous les fruits, c'est-à-dire ceux de l'arbre de vie, [...], en lui donna le moyen de progresser de manière à et à devenir parfait, et même à être proclamé Dieu, pour monter alors au ciel (l'homme était en effet dans un état intermédiaire, ni totalement mortel, ni absolument immortel, mais disposé pour être l'un et l'autre »⁴⁴⁵. Ici, Théophile, nous place devant un défi pour l'homme dont l'issue dépend entièrement de la liberté de l'homme. Cela signifie sans doute que la création à l'image de Dieu place l'homme dans un processus de perfection dont l'issue est l'éternité et lequel processus devrait être un libre choix.

Parmi les Pères apostoliques, Barnabé se réfère aussi à la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu et plus précisément à l'image et à la ressemblance du Père et du Fils, car c'est au Fils que Dieu s'adresse quant à la création de l'homme : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance »⁴⁴⁶. En fait, c'est de la Révélation que nous savons que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu⁴⁴⁷. Mais, Barnabé semble comprendre et interpréter l'Apocalypse, à savoir l'Ancien Testament, d'une manière centrée sur le Christ puisqu'il est le premier et le seul des Pères Apostoliques qui relie directement le « à l'image » à la personne du Christ. L'approche différente de Barnabé par rapport à celle de Clément de Rome, de la conception du « à l'image », est évidente. Il suit le récit biblique de la création de l'homme, mais il relie le « à l'image » au Christ. Cela, car ce passage précède la référence à la nouvelle création de l'homme par le baptême ou bien encore il s'agit d'une liaison directe avec le Christ incarné ⁴⁴⁸ : « En nous renouvelant par le pardon des péchés, il a

⁴⁴³ *Ibid.*, 19, pp. 736.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 27, p. 742.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 24, pp. 740-741.

⁴⁴⁶ *Épître de Barnabé*, VI, 12, *Pl*, p. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 12, *SC* 172, pp. 122-124 : « Λέγει γάρ ἡ γραφή περὶ ἡμῶν, ὡ λέγει τῷ υἱῷ· « Ποιήσωμεν κατ' εἰκόνα και καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν τόν ἀνθρωπον, ».

⁴⁴⁷ Cf. V. LOSSKY, *Essai*, p. 131.

⁴⁴⁸ P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, pp. 123-125, n. 4.

fait de nous une autre figure, afin que nous ayons l'âme d'un petit enfant, comme s'il nous remodelait »⁴⁴⁹.

Nous devons nous attarder quelque peu ici et souligner la position commune de Barnabé et de Clément autour de la création souveraine de l'homme, face à la création tout entière. Mais, la mention de Barnabé a encore une importance particulière pour son temps en ce qui concerne le développement de la doctrine de l'image : c'est l'implication du Fils à l'image de Dieu en l'homme. Ceci crée des conditions préalables pour la doctrine du « à l'image » dans des dimensions nouvelles.

Clément et Barnabé utilisent le terme « image » pour décrire la relation intime d'une unité de l'homme à Dieu et, simultanément, ils accèdent à la différence qualitative entre l'homme et la création. Cependant, Barnabé va encore plus loin. Dans le texte scripturaire de la *Genèse*, il différencie la présence du Christ dans l'œuvre de la création de l'homme, à l'image et à la ressemblance de Dieu le Père et du Fils, en rapportant en même temps le caractère de l'image à la personne du Christ. Cela veut dire que celui qui est engendré et celui qui est la vraie image de Dieu Créateur. Par conséquent, l'image de l'homme est unie à l'image de l'Image. Ce qui signifie que le Christ, en tant que Fils de Dieu, est le seul qui peut avoir l'image de Dieu comme conséquent naturelle. Et l'homme alors, est créé à l'image du Christ incarné. Le Christ qui : « A enduré sa Passion pour notre âme, quoiqu'il fût le Seigneur du monde entier, Lui à qui Dieu avait déclaré dès la fondation du monde : “ Faisons l'homme à notre image et ressemblance ” »⁴⁵⁰. La référence « à la nôtre » est particulièrement importante et nous devons la voir sous le prisme de saint Jean le Chrysostome⁴⁵¹, qui interprète le « à la nôtre » comme une image du Père et du Fils. Barnabé se trouve probablement dans la même ligne.

Cependant, dans la théologie des Pères apostoliques, on trouve une référence très importante à la personne du Fils dans la création de l'homme. Chez Paul, le Christ « est l'image de Dieu invisible, Premier-Né de toute créature »⁴⁵², car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries,

⁴⁴⁹ *Épître de Barnabé*, VI, 11, *Pl*, p. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 11, *SC* 172, p. 122 : « Ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίον ἔχει τὴν ψυχὴν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσαντος αὐτοῦ ὑμᾶς ».

⁴⁵⁰ *Épître de Barnabé*, V, 5, *Pl*, p. 787. Cf., *Épître de Barnabé*, 5, 5, *SC* 172, p. 108 : « εἰ ὁ κύριος ὑπέμεινεν παθεῖν ὑπὲρ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, ὣν παντός τοῦ κόσμου κύριος, ὃ εἶπεν ὁ θεός ἀπὸ καταβολῆς κόσμου· « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν », πῶς οὖν ὑπέμεινεν ὑπὸ χειρὸς ἀνθρώπων παθεῖν;

».

⁴⁵¹ *Sur Coll.*, *Homélie* 5, 4, *PG* 62, p. 337.

⁴⁵² *Col* 1, 15-16.

Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui ». Nous voyons chez le *Pasteur* une connotation directe sur la préexistence par naissance du Fils de Dieu : « Le Fils de Dieu, dit le *Pasteur*, est né avant la création tout entière, de sorte qu'il a été le conseiller de son Père pour sa création »⁴⁵³. Nous estimons qu'il est important de nous arrêter sur deux points de cette référence du *Pasteur*. A) Le fait que le Fils de Dieu soit né avant la création. B) La participation du Fils de Dieu à l'œuvre de la création en tant que consultant de son Père.

La relation du Fils à Dieu est génétique et en aucun cas créé, ce qui présuppose ainsi la divinité du Fils. Le Fils est le conseiller du Père dans l'œuvre de la création ce qui établit également son implication dans la création de l'homme sur le « à l'image » de Dieu. Ainsi, comme dans c'est le cas pour Paul, on voit chez Hermas que le Christ dans l'œuvre de la création est tout à fait différent de la création. Cette diversité est profonde et radicale et trouve son apogée dans la nature divine du Christ qui n'est pas créé mais engendré. Ainsi, pour les Pères apostoliques, le Christ est le : « Seul maître, qui ' a parlé, et cela fût ; et même ce qu'il a fait sans rien dire est digne de son Père' »⁴⁵⁴.

Le fait que le récit biblique de la création de l'homme ne mentionne pas la présence du Fils n'annule pas la foi chrétienne en sa divinité ni le fait que le Christ a tout fait sans rien dire pour que cela puisse être compris comme un soupçon des profondeurs infinies de la divinité. Nous sommes amenés à penser que dans la vision des Pères Apostoliques, la création de l'homme « à l'image » trouve son essence dans la personne du Christ. Cela mérite une importance extraordinaire car, de cette manière, le « à l'image » est directement lié à la relation particulière du Christ au Père. C'est précisément ce qu'illustre Clément de Rome en disant que Jésus-Christ est « Le sceptre de la majesté de Dieu »⁴⁵⁵. Cela veut dire qu'il y a une relation intime entre le Christ et le Dieu Créateur, relation identique à celui de l'image. Il est important de noter que bien que la création ait une dimension trinitaire, les Pères Apostoliques ne nous enseignent rien à ce sujet.

⁴⁵³ *Pasteur, Parab.*, IX, LXXXIX, 2, *Pl*, p. 173. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, 9, 89, 2, *SC* 53, p. 316 : « Ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ ».

⁴⁵⁴ *Lettre aux Éphésiens*, XV, 1, *Pl*, p. 1955. En confrontant la négation du mystère de l'économie divine, saint Ignace se trouve sûrement contre l'opinion que Dieu est un être transcendant et étranger à l'homme. Il n'a pas de rapport avec la création et c'est pour cette raison que les siècles sont présentés comme des êtres intermédiaires afin de ponter le fossé entre Dieu et le monde. Plusieurs fois, la présence du Verbe ou du Jésus Christ joue le rôle d'un pareil facteur médiateur. Ainsi, en suivant l'approche cosmocentrique de Dieu, de l'homme et du monde, d'un côté est annulée la simplicité de la foi chrétienne et de l'autre côté le salut en Christ de la nature humaine.

⁴⁵⁵ *Épître aux Corinthiens*, XVI, 2, *Pl*, p. 46.

La vision des Pères apostoliques devient plus compréhensible à la lumière de la pensée de la lettre aux *Hébreux*, où l'on constate que les Pères Apostoliques sont convaincus de la supériorité du Christ par rapport aux êtres créés et plus précisément par rapport aux anges : « Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par un fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui il a fait les mondes. Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance, lui soutient l'univers par sa parole puissante, ayant accompli la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs, devenu d'autant supérieur aux anges que le nom qui qu'il a reçu en héritage est incomparable au leur. [...], que tous les anges de Dieu l'adorent. Tandis qu'il s'exprime ainsi en s'adressant aux anges : il fait des anges des vents, de ses serviteurs une flamme ardente, il dit à son fils : Ton trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles des siècles, et : le sceptre de droiture est le sceptre de la royauté. Tu as aimé la justice et tu as haï l'impiété »⁴⁵⁶. Ainsi le Christ, qui fait partie de la Trinité, qui créer pour le monde spirituel, se différencie de lui, non pas en gradation mais par la nature. À ce stade, nous devons nous attarder brièvement sur la divinité du Christ afin de mieux comprendre la profondeur théologique des Pères Apostoliques autour de l'expression « à l'image ».

Parmi les Pères apostoliques, Ignace d'Antioche ne fait aucune référence directe à la différence de nature entre le Christ et le monde spirituel. Cependant, pour saint Ignace le Christ était auprès du Père avant les siècles⁴⁵⁷, ce qui place le Christ avant la création et présume sa participation à l'acte de la création. En outre : « Le Seigneur n'a rien accompli, ni par lui-même, ni par l'intermédiaire de ses apôtres, sans son Père, parce qu'il lui était un »⁴⁵⁸.

L'unité essentielle des personnes divines se manifeste de manière dynamique. Cependant, la différence entre le Christ et le monde spirituel est soulignée par Ignace dans le cadre de l'économie du salut. Aux chrétiens de Smyrne, il écrit : « Que personne ne s'y trompe : même les êtres célestes, les anges dans leur gloire et les visibles et les puissances invisibles, s'ils ne croient pas au sang du Christ, même pour eux il y a jugement »⁴⁵⁹.

Pour Clément de Rome le Christ est le chemin du salut⁴⁶⁰ :

⁴⁵⁶ He 1, 1-9.

⁴⁵⁷ *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1, *Pl*, p. 199.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, VII, 1. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1, *SC* 10, p. 100 : « Ὡσπερ οὖν ὁ κύριος ἀνευ τοῦ πατρὸς οὐδέν ἐποίησεν, ἠνωμένος ὢν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων ».

⁴⁵⁹ *Lettre aux Smyrniotes*, VI, 1, *Pl*, p. 215. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, VI, 1, *SC* 10, p. 160 : « Μηδεὶς πλανᾶσθω· καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοὶ τε καὶ ἀόρατοι, ἐάν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ· κακοίνοις κρίσις ἐστίν ».

⁴⁶⁰ *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 1, *Pl*, p. 57.

Est le rayonnement de sa magnificence, et tellement plus grand que les anges, qu'il a hérité d'un nom l'emporte sur leur ». Car il est écrit : « celui qui fait de ses anges des souffles et de ceux qui le servent une flamme de feu ». Et le Maître a parlé ainsi à propos de son Fils : « Toi, tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré »⁴⁶¹.

Hermas, dans *le Pasteur*, semble accepter une différence d'échelon entre le Christ et les anges, du moins en apparence. Dans la *Sim.* V, 6, le fils de Dieu « a chargé les anges » de surveiller le peuple de Dieu⁴⁶². Une lecture plus attentive de cette parabole nous montre que dans la conception d'*Hermas* il y a une différence plus profonde entre le Fils de Dieu et les anges. Le *Pasteur*, en expliquant une similitude, indique clairement cette différence : « le serviteur, c'est le Fils de Dieu ; quant aux vignes, elles sont le peuple que lui-même a planté. Les pieux, ce sont les saints anges du Seigneur qui gouvernent son peuple [...]. Les amis et les conseillers, ce sont les saints anges, les premiers à avoir été créés »⁴⁶³.

Le Christ alors, dans la pensée de Pères Apostoliques, est sans hésitation Dieu lui-même en tant que Fils de Dieu et co-créateur. Cette différence de nature face à la création, visible et invisible, concevable et percevable, matérielle et spirituelle, est exactement décrite par les Pères Apostoliques dans le cadre de la révélation divine du Christ qui est Dieu dans un sens absolu : « Notre Dieu, Jésus Christ, se manifeste le plus quand il est dans le sein de son Père »⁴⁶⁴.

Cet élément, à savoir la divinité du Christ, nous offre une donnée grâce à laquelle nous comprenons le caractère de l'image en plus de celle de la dignité royale. Cela, apparaît immédiatement à travers l'unité particulière du Christ à Dieu, celle du Père et du Fils⁴⁶⁵. Ceci est vrai car Jésus Christ, à travers sa filiation à Dieu, révèle un nouvel état pour l'homme : un

⁴⁶¹ *Ibid.*, 3-4. Cf., *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 1, SC 167, p. 160 : « ὁς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μαγαλοσύνης αὐτοῦ τοσοῦτω μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κακληρονόμησεν ». Γέγραπται γάρ οὕτως· « Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρός φλόγα. » Ἐπί δέ τῳ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης· « Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε » .

⁴⁶² *Pasteur*, Parab. V, LIX, 2, Pl, p. 147 « Que Dieu, ait planté le vignoble signifie qu'il a créé son peuple et l'a confié à son Fils. Et le Fils a chargé les anges de les surveiller tous individuellement. Et lui-même a purifié leurs fautes aux prix de multiples labeur ». Cf., *Le Pasteur, Sim.*, V, 59, 2, SC 53, p. 238 : « Ὅτι, φησὶν, ὁ θεός τόν ἀμπελῶνα ἐφύτευσε, τοῦτ' ἔστι τόν λαόν ἐκτίσσε καὶ παρέδωκε τῳ υἱῷ αὐτοῦ· καὶ ὁ υἱός κατέστησε τοὺς ἀγγέλους ἐπ' αὐτούς τοῦ συντηρεῖν ἑκάστους ».

⁴⁶³ *Ibid.*, LVIII, 2-3, p. 146. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, V, 58, 2-3, SC 53, pp. 238 : « ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱός τοῦ θεοῦ ἐστὶν· αἱ δὲ ἄμπελοι ὁ λαός οὗτος ἐστὶν, ὃν αὐτός ἐφύτευσεν. Οἱ δὲ χάρακες οἱ ἄγγελοι εἰσι τοῦ κυρίου οἱ συγκρατοῦντες τόν λαόν αὐτοῦ [...] οἱ δὲ φίλοι καὶ σύμβουλοι οἱ ἅγιοι ἄγγελοι οἱ πρότοι κτισθέντες ».

⁴⁶⁴ *Lettre aux Romains*, III, 3, Pl, pp. 206-207. Cf., *Lettre aux Romains*, III, 3, SC 10, p. 128 : « Ὁ γὰρ θεός ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται ».

⁴⁶⁵ Dans le judaïsme hellénistique, les sens « fils » et « image » sont liés entre eux parce que le fils est une représentation vivante de son père et il peut ainsi être caractérisé son image. cf. I. KARAVIDOPOULOS, *Image de Dieu et à l'image de Dieu chez l'apôtre Paul*, p. 54.

état de lumière et de connaissance du Nom du Dieu. Dieu, selon Clément de Rome est : « Le créateur de toute chose conserve intact le nombre compté de ses élus dans le monde entière, par son fils bien-aimé Jésus Christ notre Seigneur, par qui il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la reconnaissance de la gloire de son nom »⁴⁶⁶. Ce passage décrit certainement la certitude de l'Église chrétienne primitive quant aux conséquences de l'Incarnation de Dieu sur l'humanité⁴⁶⁷. On utilise le mot « révéler » parce que le Christ, comme nous montre Ignace, n'est pas un facteur médiateur simple, mais il est Dieu venu dans la chair⁴⁶⁸, qui constitue pour l'homme une source de lumière et de connaissance divine, et en même temps, un modèle pour l'humanité comme l'homme nouveau⁴⁶⁹.

Certes, il y a une limite à la révélation de Dieu par son Fils incarné. Il ne révèle pas le Père à son essence ou en sa nature parce que la connaissance de Dieu arrive jusqu'à une lumière inaccessible révélant seulement la gloire du nom de Dieu⁴⁷⁰. Par conséquent, l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu, en tant que rayonnement de la gloire divine dans le monde et dans l'histoire, devient une révélation du Père. C'est dans ce contexte, que nous pouvons supposer la conception et l'attribution de « à l'image » dans la pensée d'Ignace d'Antioche. Cela nous amène à voir que pour les Pères Apostoliques et plus précisément pour Ignace, la base de « à l'image » est le modèle qui a ce privilège ontologique et unique d'être Dieu et homme.

Pour que l'homme s'approprie cette révélation, il faut avoir foi en la réalité de l'homme nouveau. Ceci n'est atteinte par le Christ que par son imitation et son apprentissage. La révélation de la gloire de Dieu à l'homme par le Christ ne s'exprime pas comme un simple comportement résultant de types et de règles, mais comme une rénovation de l'homme tout entier. Ceci découle de la proposition de saint Ignace qu'il adresse aux chrétiens d'Éphèse :

⁴⁶⁶ *Épître aux Corinthiens*, LIX, 2, *Pl*, p. 69. *Épître aux Corinthiens*, 59, 2, *SC* 167, p.195 : « ὁ δημιουργός τῶν πάντων διά τοῦ ἡγαπημένου παιδός αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπό σκοτῶν εἰ φῶς, ἀπό ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ ».

⁴⁶⁷ L'environnement païen dans lequel la connaissance de Dieu est absente, constitue le domaine où la nouveauté du christianisme se développe et s'appuie sur la certitude de la révélation de Dieu le Père en Christ. Cf. Y. CONGAR, "FOI VIVANTE 1", V. CONGAR, *Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1966, p. 10.

⁴⁶⁸ *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, *Pl*, σ. 193.

⁴⁶⁹ *Lettre aux Éphésiens*, XX, 1, *Pl*, p. 197. Dans l'enseignement théologique et les fragments rares mais substantiels du Nouveau Testament prédomine le sens de l'image qui est attribué en principe au Verbe, à la deuxième personne de la Sainte Trinité, comme commencement créatif, et en référence directe et essentielle vers le Père ; dans les ordres de la divinité, comme image naturelle du Père est relevé Christ lui-même. cf. N. MATSOUKAS, *Théologie Dogmatique et Symbolique B'*, Thessalonique 1999, pp. 194-195.

⁴⁷⁰ V. CONGAR, *op cit.*, p. 10.

Cherchons à être les imitateurs du Seigneur—qui plus que lui fut injustement traité ? qui plus que lui fut spolié ? qui plus que lui fut rejeté ? — afin que l'on ne trouve pas parmi vous de plante appartenant au diable mais qu'en toute pureté et tempérance, vous demeuriez en Jésus Christ, de corps et d'esprit ⁴⁷¹.

Voici les mots- clés d'Ignace : chair et esprit. Comme nous l'avons déjà mentionné, dans le Nouveau Testament et surtout chez l'apôtre Paul, l'Incarnation du Verbe de Dieu est le repère biblique immuable qui divise théologiquement l'histoire de l'homme en deux périodes : la première période de l'humanité naturelle, avec Adam comme chef, et la deuxième période avec Jésus-Christ comme chef et premier-né⁴⁷². Par cette donnée, nous pouvons comprendre que, dans la pensée d'Ignace, la réalité de l'Incarnation constitue l'état humain de la création de la nouvelle humanité.

En contraste avec la pensée platonicienne selon laquelle l'âme est immortelle et que son affranchissement de la prison du corps est antérieur, dans la pensée de saint Ignace, l'homme est ontologiquement une unité de chair et d'esprit. L'homme entier participe et communie à la gloire divine, comme chair et esprit. Cela veut dire que la présence de l'homme nouveau révèle non pas une dimension ontologique de l'être humain, mais son orientation existentielle en tension à l'unité à avec Dieu à travers le modèle divin qui est le Christ. Ainsi, les croyants sont : « Les pierres...du temple du Père, préparées pour la construction de Dieu le Père, élevées dans les hauteurs par la machine de Jésus Christ, c'est-à-dire la Croix, vous servant comme câble de l'Esprit saint ; et c'est votre foi qui est votre treuil, et votre amour est le chemin qui vous élève vers Dieu »⁴⁷³.

Voici donc d'une présentation simple, précise, et significative de processus vers Dieu selon Ignace d'Antioche. Ici, nous sommes devant une opinion d'une grande valeur : bien que le nouveau type d'homme, soit fondé sur la révélation du Christ incarné, toute la Trinité soutient l'homme vers le à l'image. Cela veut dire que l'image de Dieu dans l'homme se trouve dans tout son être. Par conséquent, dans la perception des Pères Apostoliques, le Christ, le Fils et Verbe de Dieu incarné, est la pierre angulaire du « à l'image ». Dans le même temps, la présence du Christ en tant que porteur de la révélation de la Trinité, semble créer des conditions préalables Trinitaires dans le « à l'image » de sorte que, le modèle de l'image de Dieu dans

⁴⁷¹ *Lettre aux Éphésiens*, X, 3, *Pl*, p. 194 Cf., *Lettre aux Éphésiens*, X, 3, *SC* 10, pp. 78-80, « μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι, τίς πλέον ἀδικηθεῖς ; τίς ἀποστερηθεῖς ; τίς ἀθετηθεῖς ; ἵνα μὴ τοῦ διαβόλου βοτάνη τις εὐρεθεῖ ἐν ὑμῖν, ἀλλ' ἐν πάσῃ ἀγνεΐᾳ καὶ σωφροσύνῃ μένητε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς ».

⁴⁷² 2 Co 4, 4.

⁴⁷³ *Lettre aux Éphésiens*, IX, 1, *Pl*, p. 194. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, IX, 1, *SC* 10, p. 76-78 : « ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς, ἀναφρόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ · ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν ».

l'homme est le Christ, et que dans la création « à l'image » c'est toute la Triade qui est impliquée.

2. L'homme à l'image du Christ

Bien que les Pères Apostoliques ne développent pas un enseignement systématique de « à l'image » il ne fait aucun doute que le rôle du Christ dans la création de l'homme est une conviction indiscutable. Selon l'Apôtre Paul qui précède les Pères Apostoliques, le Christ est le seul homme naturel⁴⁷⁴. Pour saint Ignace aussi, la double nature du Christ est le fondement sur lequel est arrimé le « à l'image et à la ressemblance » de Dieu et de l'homme. Le Christ est charnel (matériel) et spirituel⁴⁷⁵. La chair détermine la nature humaine du Christ qui, par son Incarnation et sa résurrection, révèle la condition de la chair humaine avant la chute. Cette nouvelle condition ontologique de la nature créée est le fruit d'une initiative de Dieu qui surélève la créature au-dessus de sa condition afin de lui faire bénéficier de sa divinité⁴⁷⁶.

Bien entendu, nous pouvons parler d'une nouveauté qui est à ce point radicale et qui peut, à juste titre, être comparée à une nouvelle naissance : « Amen, amen, je te le dis : personne, à moins de naître de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair n'est que chair ; ce qui est né de l'Esprit est Esprit »⁴⁷⁷. Cette naissance de l'homme à la vie divine n'est possible que parce que le Verbe de Dieu a voulu prendre chair de notre chair afin d'unir, en sa Personne, la nature divine et la nature humaine. C'est sur l'horizon de ce dessein du salut conçu « dès avant la création du monde »⁴⁷⁸, qui se réalise dans l'Incarnation rédemptrice, et que se profile la mission unique de la Vierge Marie⁴⁷⁹.

Cela, est une manifestation multidimensionnelle car, il révèle le Père et le Fils ainsi que la réalité humaine, et en même temps, il montre la voie du salut. Cette grande et forte position d'Ignace, peut se comprendre à la lumière du salut ; elle dépend impérativement de la

⁴⁷⁴ Rm 8, 29. cf. I. ROMANIDIS, *Le péché originel*, Athènes, Domos, 1957, p. 129.

⁴⁷⁵ *Lettre, aux Éphésiens*, VII, 2, Pl, p. 193.

⁴⁷⁶ 2 P 1, 4.

⁴⁷⁷ Jn 3, 5-6.

⁴⁷⁸ Ep 1, 4.

⁴⁷⁹ Cf. V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 128.

double nature du Christ : divine et humaine. Ignace appelle les chrétiens d'une façon emphatique à rester fidèles à une réalité qui est la vie véritable.

Soyez donc sourds quand on vous parle en étant séparé de Jésus Christ, de la famille de David, né de Marie, qui a été enfanté, qui a mangé et bu véritablement, qui a été persécuté véritablement sous Ponce Pilate, qui a été crucifié et qui est mort véritablement sous les yeux des habitants du ciel, de la terre et des lieux sous la terre ; qui est aussi ressuscité des morts véritablement, ressuscité par son Père, son Père qui, à sa ressemblance, nous ressuscitera, nous qui croyons en lui dans le Christ Jésus, séparément de qui nous n'avons pas la vie véritable⁴⁸⁰.

Pour Ignace l'union de la chair et de l'esprit dans le Fils et Verbe de Dieu n'est pas une union éthique mais elle est réelle et essentielle. Ici, nous pouvons voir une anticipation du terme dogmatique de Chalcédoine qui décrit l'union des deux natures — humaine et divine — en la personne du Christ. La réalité de cette union a un sens ontologique excellent pour l'homme et plus particulièrement en ce qui concerne le « à l'image ». Conséquence de cette union réelle : l'homme spirituel n'est pas celui qui n'a pas de chair, mais celui qui possède l'esprit de Dieu⁴⁸¹, et en ce qui nous concerne, l'homme spirituel est celui qui est uni au Christ.

Depuis l'Incarnation du Christ, le fidèle est intégré dans une ontologie aussi spirituelle, comme en réalité la structure existentielle de l'homme se trouve en face des actions éclairantes du Saint Esprit et il est jugé digne dans les relations sociales de la communauté chrétienne : « Ayant été jugé digne d'un nom tout à fait digne de Dieu, dans les chaînes que je porte partout, je chante les Églises, je prie pour que s'y trouve l'union de la chair et de l'esprit de Jésus Christ »⁴⁸². La chair et l'esprit du Christ acquièrent pour Ignace les dimensions ecclésiastiques. Le Christ donc, comme l'image selon laquelle l'homme a été créé, rend réel pour la communauté ecclésiastique, son union avec lui. Étant donné que le Christ est chair et esprit, tout a une double substance, spirituelle et charnelle, divine et humaine en l'unité.

Nous retrouvons ici, l'expression de l'évangile de Saint Jean où la chair et le sang sont hérités du royaume de Dieu mais déjà, par le baptême, nous recevons les prémices de cette

⁴⁸⁰ *Lettre aux Tralliens*, IX, 1- 2, *Pl*, p. 204. Cf., *Lettre aux Tralliens*, IX, 1- 2, *SC* 10, p. 118 : « Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλή τις, τοῦ ἐκ τοῦ γένους Δαβὶδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἀπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων · ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτόν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὃς καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοῦ πιστεύοντα αὐτῷ οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινόν ζῆν οὐκ ἔχομεν ».

⁴⁸¹ I. ROMANIDIS, *op cit.*, p. 142.

⁴⁸² *Lettre aux Magnésiens*, I, 2, *Pl*, p. 198. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, I, 2, *SC* 10, p. 94 : « Καταξιωθείς γὰρ ὀνόματος θεοπροπεστάτου, ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς ἄδω τάς ἐκκλησίας, ἐν αἷς ἔνωσιν εὐχομαι σαρκός καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

nouvelle naissance qui est un don de Dieu et qui se développe au cours de notre vie chrétienne. Par ce fait, Ignace d'Antioche nous place devant une réalité nouvelle : par l'Incarnation du Christ, le chrétien devient l'image de Dieu et révèle à la fois le Père et le Fils en tant que personne dans une société ecclésiale, de telle sorte que l'homme soit lui-même une réalité humaine et divine. Pour ce point, la théologie de Pères Apostoliques est mieux comprise dans les préceptes eschatologiques. Cela veut dire que le Christ, Fils de Dieu incarné, révèle la dimension ontologique réelle de l'être humain et marque le début de l'humanité eschatologique et la fin de la première humanité naturelle avec Adam comme précurseur. Le Christ devient ainsi une sorte de finisseur de l'œuvre de la création.

La foi en la chair et en l'esprit⁴⁸³, du Christ est la base même de tout l'édifice du Nouveau Testament et de l'éthique chrétienne primitive. Nous pouvons dire sans réserve que l'anthropologie de saint Ignace est l'unité de la chair et de l'esprit et qu'elle suit la pensée de l'évangéliste Jean sur le Verbe incarné⁴⁸⁴. Ceci est absolument naturel parce que Jean et saint Ignace confrontent les conditions du docétisme qui nient la réalité de l'incarnation du Verbe de Dieu⁴⁸⁵. Ainsi, nous voyons que tendre vers la perfection de cette orientation existentielle qui concerne l'homme entier ne consiste pas au dépassement et au refus de la chair de l'homme. Cela, parce que la chair trouve son origine sur ce modèle paradoxale qui se trouve hors de l'intelligence humaine : le Fils de Dieu, sans altérer sa nature divine, reçoit la réalité humaine jusqu'à la mort⁴⁸⁶. « Au nom de Jésus Christ, dans sa chair et dans son sang, dans sa passion et sa résurrection, en chair et en esprit, en union avec Dieu et avec vous »⁴⁸⁷.

Dans cette référence d'Ignace, son intention pour l'unité est évidente lorsqu'il s'agit de l'union de l'homme à Dieu. Il est intéressant de noter que l'unité comme l'explique Ignace, est exprimée et réalisée dans trois domaines : le croyant est uni avec le Christ, par le Christ il est uni à la communauté ecclésiale et en même temps la communauté est unie à Dieu. Une telle unité implique que l'homme en tant que synthèse de la chair et de l'esprit est essentiellement la création de l'image de Dieu en l'homme. Le caractère de cette image se révèle par la présence du Christ dont la chair ressuscitée et la divinité sont l'original de cette image. Saint Ignace

⁴⁸³ *Lettre aux Smyrniotes*, III, *Pl*, p, 214.

⁴⁸⁴ Jean 1, 14. cf, K. NOUSKAS, *La vie en Église selon Ignace le théophore*, Thèse doctorale qui a été soumise à la Faculté de Théologie de l'Université Aristote de Thessalonique, 1971, p. 45.

⁴⁸⁵ *Lettre aux Smyrniotes*, III, 2, *Pl*, p. 214 ; *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, *Pl*, p. 193.

⁴⁸⁶ V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 126.

⁴⁸⁷ *Lettre aux Smyrniotes*, XII, 2, *Pl*, p. 217. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, XII, 2, *SC* 10, p. « ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ αἵματι, πάθει τε καὶ ἀναστάσει, σαρκικῆ τε καὶ πνευματικῆ ἐνότητι θεοῦ καὶ ὁμῶν ».

souligne de cette façon tant l'orientation ontologique de l'homme que sa participation en tout dans la présence réelle et salutaire du Christ qui rend évidente l'importance du Fils et de l'amour dans la vie du fidèle⁴⁸⁸. Cela veut dire que l'image dans la pensée d'Ignace n'est pas un concept abstrait et ne se limite pas à une vertu morale. Cela parce que pour Ignace, la charité même est personnifiée en la personne du Christ. Il y a alors une dominance du point de vue ontologique, peut-on dire, à l'égard de la charité.

D'ailleurs, l'amour de Dieu pour le monde et l'homme est au-dessus de tout besoin et intérêt⁴⁸⁹, comme la dynamique dans laquelle Ignace place l'homme, c'est-à-dire dans une course ascensionnelle finale basée sur le rapport créé – non créé et par l'esprit vivifiant. Ceci signifie que l'homme est appelé à participer à des actions célestes que l'Incarnation du Verbe a révélées d'une manière à la fois externe et interne.

Il est très important de souligner que, le dualisme de la pensée hellénique est absent de la pensée théologique des Pères apostoliques et toute utilisation de celui-ci est purement technique. Cela est dû au fait que c'est la pleine harmonie de la chair et de l'esprit qui est souligné plutôt que le dualisme. Pour Ignace, la chair n'est pas un obstacle qui empêcherait l'homme d'atteindre le nouveau type d'homme en Christ parce qu'elle est déterminée par la nature humaine du Christ qui, par son Incarnation, révèle l'état de la chair telle que Dieu l'a créé. Pour Ignace, l'addition de la chair et de l'esprit définit ce qu'est l'homme par « nature ». Cette réalité humaine est désignée et déterminée par la réalité même de la nature divino-humaine du Christ, à savoir dans l'unité de la nature humaine et divine en une seule personne.

Cette forte conviction d'Ignace sur l'unité en la personne du Christ, nous conduit à avoir à l'esprit, toujours dans des conditions analogues, un plan supérieur pour la foi chrétienne et pour le salut : la question de l'échange des propriétés qui été exprimé clairement beaucoup plus tard par le terme de Chalcedoine (451). Il est certain que l'arrière-plan du terme dogmatique de Chalcedoine diffère de celui de l'époque d'Ignace d'Antioche qui dit : « Au-dessus de circonstance, qui est intemporel, qui est invisible, qui s'en rendu visible pour nous, qui est impalpable, qui est impassible, qui est rendu passible pour nous, qui a supporté toute sorte de chose pour »⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ *Lettre aux Éphésiens*, XIV, 1, *Pl*, p. 195.

⁴⁸⁹ Cf. I. ROMANIDIS, *op cit.*, pp. 97-100.

⁴⁹⁰ *Lettre à Polycarpe*, III, 2, *Pl*, p. 218. *Lettre à Polycarpe*, III, 2, *SC* 10, pp. 172-174 : « Τόν ὑπέρ καιρόν προσδόκα, τόν ἄχρονον, τόν ἀόριστον, τόν δι' ἡμᾶς ὀρατόν, τόν ἀνηλλάφητον, τόν ἀπαθῆ, τόν δι' ἡμᾶς παθητόν, τόν κατά πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείνανατα ».

Pour Ignace, la certitude d'une unité des deux natures en la personne du Christ est un sujet non négociable comme nous le voyons dans un extrait que nous avons déjà rencontré dans sa lettre à l'Église d'Éphèse où le seul médecin est « à la fois charnel et spirituel, engendre et inengendré »⁴⁹¹. Ce passage est très important vu qu'Ignace présente d'une manière antithétique les propriétés des deux natures dans la seule personne du Christ. Ici, la pensée théologique d'Ignace se rapporte à l'approche essentielle par le Verbe de Dieu de la nature humaine.

Bien que la pensée des Pères apostoliques soit éloignée du dualisme hellénique, nous devons noter que dans le *Pasteur* nous sommes confrontés à des rapports qui conduisent facilement à un dualisme : les créatures de Dieu sont de deux sortes⁴⁹². Mais comme nous le verrons plus loin, le *Pasteur* identifie deux esprits opposés l'un à l'autre. Dans le Commandement V, le *Pasteur* mentionne l'Esprit Saint et son rapport à l'homme : « Sois longanime, dit-il, et avisé, et tu triompheras de toutes les actions de perversion et tu accompliras toute justice. Si, en effet, tu es longanime, l'Esprit Saint qui habite en toi sera pur, sans être obscurci par un autre esprit malin⁴⁹³ », et il ajoute que : « Ces deux esprits habitent ensemble est donc un grand malheur pour l'homme en qui ils habitent »⁴⁹⁴. Si nous constatons en effet, que, le *Pasteur* contient sûrement un dualisme, ce dernier est davantage moral que cosmologique ou anthropologique⁴⁹⁵. Nous notons avec satisfaction que la tendance et le but d'Herma est la repentance, soit en elle-même, (*Sim.* V), soit de la manière dont elle peut être atteinte (*Sim.*, VI-VIII), soit sur sa valeur et son importance pour l'Église (*Vis.* III, *Sim.* IX).

Néanmoins, le Nouveau Testament se meut dans le triptyque chair-âme- esprit. Cette tripartition stoïcienne, reprise par S. Paul, n'est pas développée dans l'œuvre des Pères Apostoliques du fait que leur objectif est essentiellement d'ordre pastoral. Ce triptyque ne correspond bien sûr pas à un contenu tripartite de l'anthropologie du Nouveau Testament selon

⁴⁹¹ *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, *Pl*, p. 193. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, *SC* 10, pp. 74-76 : « Εἷς ἰατρός ἐστὶν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος ».

⁴⁹² *Pasteur*, *Comm.*, VIII, XXXVIII, 1, *Pl*, p.126.

⁴⁹³ *Pasteur*, *Comm.*, V, XXXIII, 1-2, *Pl*, p.121. Cf., *Le Pasteur*, *Mand.*, V, 33, 1-2, *SC* 53, pp. 162-164 : « Μακρόθυμος, φησί, γίνου, καὶ πάντων τῶν πονηρῶν ἔργων κατακυριεύσεις καὶ ἐργάση πᾶσαν δικαιοσύνην. Ἐάν γάρ μακρόθυμος ἔσῃ, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κατοικοῦν ἐν σοὶ καθαρὸν ἔσται, μὴ ἐπισκοτούμενον ὑπὸ ἐτέρου πονηροῦ πνεύματος ».

⁴⁹⁴ *Ibid.*, 4, p. 122. Cf., *Le Pasteur*, *Mand.*, V, 33, 4, *SC* 53, p. 164 : « Ἀμφοτέρα οὖν τὰ πνεύματα ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατοικοῦντα ἀσύμφορον ἐστὶν καὶ πονηρὸν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, ἐν ᾧ κατοικοῦσιν ».

⁴⁹⁵ K. MPONIS, "Archive de Revue Théologia 2, *Histoire de la critique littéraire des Pères et Écrivains ecclésiastiques*, tom. A, *Les Pères apostoliques*, Athènes 1977, pp. 406-410. cf. M. PHILONENKO, "COMPTES RENDUS DE SÉANCES DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, an., 131, no 2, *De l'habitations des deux Esprits en nous*, pp. 394-397.

lequel l'homme est composé de trois éléments opposés entre eux. Il est certain que l'anthropologie chrétienne accepte l'âme comme la fonction sublime de l'unité de l'homme car dans cette fonction, l'homme est déterminé moralement et son affinité à Dieu est affirmée.

Il est clair que le fait que le Christ participe à la création de l'homme est expliquée dans la pensée théologique chez quelques-uns des Pères Apostoliques et selon le récit de l'Ancien Testament. Néanmoins, il nous faut noter que, dans la pensée des Pères Apostoliques, nous trouvons la prise en charge et le soin spécial de la part de Dieu lors de la création de l'homme. Alors que le monde est créé par une seule parole pour l'homme, Dieu semble penser (Conseil divine)⁴⁹⁶, avant de prendre une décision afin de montrer la supériorité de l'homme sur la création. Cette suprématie est soulignée par *Barnabé*, quant à la formation de l'être humain, et y ajoute l'élément de la terre : « En effet, l'homme est une terre qui souffre, puisque c'est à partir de la souffrance de la terre qu'Adam fut modelé »⁴⁹⁷. Voilà donc une simple distinction entre l'homme et la création et en même temps un rapport d'unité émergent entre Dieu et l'homme.

Malgré le fait que l'homme ait été fait de la terre, il n'est pas semblable à cette dernière. Cela résulte du fait que les univers soient venus à l'existence par un ordre de Dieu, par une parole. Au contraire, Dieu conduit l'homme à l'être en utilisant un élément de la création. Nous voyons donc, que *Barnabé*, empêche l'humanité de se considérer comme égale à Dieu et la dirige vers le modèle qui est le Christ et dans lequel il perçoit l'image selon laquelle il a été créé. Cela signifie que l'homme n'est pas de la même nature que Dieu, ni de même nature que le reste de la création. La différence se trouve dans la manière avec laquelle l'homme a été fait et plus particulièrement de sa création à l'image de son Créateur.

L'homme comme « l'être qui réunit en lui le sensible et l'intelligible »⁴⁹⁸, attribut à la terre son corps, sa spiritualité centrale⁴⁹⁹. Par conséquent, la terre qui souffre, comme le dit *Barnabé*, ne peut pas être la terre de la *Genèse*, et en particulier celle de la création de l'homme. N'oublions pas que, « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici, cela était très bon »⁵⁰⁰. La terre souffrante doit être comprise à la lumière de la condition qui a provoqué la chute de l'homme. C'est la chute, qui a piégé l'homme dans les limites de sa nature. Le vrai modèle de vie pour l'homme n'est pas le cosmos mais le Christ, à travers lequel la nouvelle réalité de

⁴⁹⁶ V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 94.

⁴⁹⁷ *Épître de Barnabé*, VI, 9, *Pl*, p. 789. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 9, *SC* 172, p. 122 : « Ἄνθρωπος γὰρ γῆ ἐστὶν πάσχουσα ἀπὸ προσώπου γὰρ τῆς γῆς ἢ πλάσις τοῦ Ἀδάμ ἐγένετο ».

⁴⁹⁸ V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 91.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ Gn 1, 31.

l'homme est établie. Cette nouvelle réalité concerne la recréation de l'homme à travers le Christ et qui se fait sur la base de la première création. Pour la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu⁵⁰¹, là où réside, dans la participation et en la plénitude du divin, la vraie grandeur de l'homme par rapport au Cosmos⁵⁰².

Cet objet de discussion, c'est-à-dire le Christ, a une valeur extraordinaire pour l'homme et il trouve sa signification la plus élevée dans l'unité qui existe entre Dieu et le Christ. Le Dieu a appelé les chrétiens des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance, et ce, par et pour le Christ qui est son enfant. Clément, dans la grande prière, est très précis car il écrit que Dieu par à appelés les fidèles par le Christ : « des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la reconnaissance de la gloire de son nom »⁵⁰³. Ce passage peut être compris sous les conditions mystiques dans lesquelles le Christ joue un rôle primordial parce que c'est lui qui apporte l'humanité à la lumière, et qui mène à la vraie connaissance divine.

Clément invite une fois encore les fidèles à contempler et à considérer Dieu avec les yeux de l'âme :

Fixons nos regards vers le Père et créateur de la totalité de l'univers et adhérons à ses dons de paix et à ses bienfaits, magnifiques et surabondant. Voyons-le selon la pensée et fixons les yeux de l'âme sur sa volonté patiente ; comprenons avec quelle absence de colère il se conduit envers toute sa création ⁵⁰⁴.

En effet, Clément semble se situer entre deux champs en ce qui concerne la fonctionnalité supérieure de l'existence humaine. Le champ de la connaissance de Dieu est tantôt l'âme, tantôt le cœur. Mais si cela se rapporte à l'un ou à l'autre, la connaissance de Dieu ou sa contemplation, est essentiellement le résultat de l'œuvre du Christ, l'enfant bien-aimé de Dieu :

⁵⁰¹ « De fait, en nous renouvelant par le pardon de péchés, il a fait de nous une autre figure, afin que nous ayons l'âme d'un petit enfant, comme s'il nous remodelait. C'est de nous en effet que parle l'Écriture quand Dieu s'adresse ainsi au Fils : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance et qu'ils commandent aux bêtes de la terre, aux oiseaux du ciel et aux poissons de la mer. » Et quand le Seigneur vit comme il nous a avait bien remodelés, il déclara : « Croissez, multipliez-vous et remplissez la terre. » Ces paroles sont adressées au Fils. », *Épître de Barnabé*, VI, 11-12, *Pl*, p. 790.

⁵⁰² V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 99.

⁵⁰³ *Épître aux Corinthiens*, LIX, 2, *Pl*, p. 69. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 59, 2, *SC* 167, p. 194 : « διά τοῦ ἡγαπημένου παιδός αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπό σκοτόους εἰς φῶς, ἀπό ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ ».

⁵⁰⁴ *Épître aux Corinthiens*, XIX, 2-3, *Pl*, p. 49. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 19, 2-3, *SC* 167, p. 194 : « ἀτενίσωμεν εἰς τόν πατέρα καί κτίσιν τοῦ σύμπαντος κόσμου καί ταῖς μεγαλοπρεπέσι καί ὑπερβαλλούσαις αὐτοῦ δωρεαῖς κατά διάνοιαν καί ἐμβλέσωμεν τοῖς ὄμμασιν τῆς ψυχῆς εἰς τό μακρόθυμον αὐτοῦ βούλημα· νοήσωμεν, πῶς ἀόρητος ὑπάρχει πρός πᾶσαν τήν κτίσιν αὐτοῦ ».

Tu as ouvert les yeux de notre cœur, pour que nous te connaissions, toi l'unique Très-Haut parmi les très-hauts, saint qui reposes parmi les saints [...], qui a choisi parmi elles tous ceux qui t'aiment, par Jésus Christ ton fils bien-aimé, par qui tu nous a éduqués, sanctifiés, honorés ⁵⁰⁵.

Cependant, cette contemplation ne reste pas inactive. En effet, c'est en Dieu que réside le cœur du mystère de l'homme. C'est donc seulement à partir de Lui que le véritable travail du « à l'image » peut commencer.

La conception de l'âme comme fonction supérieure de l'homme se rencontre aussi dans la doctrine de Théophile d'Antioche sur la connaissance de Dieu. L'homme, qui est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, a la possibilité de la connaissance de Dieu à travers les yeux de l'âme :

Ceux qui voient avec les yeux du corps observent les affaires de la vie qui sont terrestres [...], De la même façon, on peut dire aussi à propos des oreilles du cœur et des yeux de l'âme qu'il leur est possible de saisir Dieu. Dieu est vu en effet par ceux qui peuvent le percevoir, quand les yeux de leur âme se sont ouverts ⁵⁰⁶.

Certes, la pureté de l'âme tel un miroir brillant est la condition préalable pour Théophile concernant la connaissance de Dieu⁵⁰⁷.

À la sollicitude du Créateur, la créature répond par sa vie intérieure mais aussi par ses rapports quotidiens avec les autres. Cette continuité se manifeste de la façon la plus évidente chez saint Jean l'évangéliste 10, 34, où la formule du *Psaume* 82, 6 est reprise par le Christ : « J'ai dit : vous êtes des dieux. » C'est dans ce sens qu'Ignace d'Antioche, ouvrant la première période de la réflexion patristique sur la divinisation, dit à ses correspondants qu'ils sont : « Porteurs de Dieu, (θεοφόροι)⁵⁰⁸, remplis de Dieu⁵⁰⁹, participants de Dieu⁵¹⁰, qu'ils

⁵⁰⁵ *Épître aux Corinthiens*, LIX, 3, *Pl*, p. 69-70. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 59, 3, *SC* 167, p. 194 : « ἀνοιξας τούς ὀφθαλμούς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τό γινώσκειν σε τόν μόνον ὑψιστον, ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαύομενον [...] καί ἐκ πάντων ἐκλεξάμενον τούς ἀγαπῶντάς σε διά Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἡγαπημένου παιδός σου, δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας ».

⁵⁰⁶ *Livres à Autolykos* I, 2, *Pl*, p. 707.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Lettre aux Éphésiens*, IX, 2, *Pl*, p. 194.

⁵⁰⁹ *Lettre aux Magnésiens*, XIV, *Pl*, p. 201.

⁵¹⁰ *Lettre aux Éphésiens*, IV, 2, *Pl*, p. 192.

auront dans l'éternité une part en Dieu⁵¹¹, et posséderont l'incorruptibilité et la vie éternelle »⁵¹².

Ces multiples opinions exprimées par Ignace deviennent une réalité existentielle pour l'homme si ce dernier est orienté vers un nouvel état. Dans cette nouvelle situation : « l'ignorance était détruit et l'ancien royaume démoli »⁵¹³. Ceci est inauguré par l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu. Condition de cette réalité existentielle est la foi et la charité parfaites en Christ, qui « sont le commencement et la fin de la vie »⁵¹⁴. La foi et la charité, telles qu'elles sont présentées par Ignace en la personne du Christ, créent les conditions d'une union essentielle de l'homme à Dieu : « Faisons donc tout dans la pensée qu'il habite en nous, afin que nous soyons ses temples, et que lui soit en nous notre Dieu, ce qu'il est, et ce qu'il manifestera devant notre face, à partir du moment où nous lui portons un juste amour⁵¹⁵.

La vision d'Ignace a une perspective tout à fait mystique et Christocentrique. La donnée ontologique fondamentale de la foi chrétienne, c'est-à-dire la création de l'homme à l'image de Dieu, est comprise et interprétée uniquement dans la personne de Jésus-Christ. Certes, l'homme a été créé non seulement à l'image de Dieu, mais aussi à la ressemblance de Dieu. Par conséquent, ce deuxième élément, mais tout aussi important, c'est qu'il s'intéressera à la poursuite de notre recherche. Nous allons donc examiner la conception des Pères Apostoliques à ce sujet.

⁵¹¹ *Lettre à Polycarpe*, VI, 1, *Pl*, p. 219.

⁵¹² *Ibid.*, II,1.

⁵¹³ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *Pl*, p. 197.

⁵¹⁴ *Lettre aux Éphésiens*, XIV, 1, *Pl*, p. 195.

⁵¹⁵ *Lettre aux Éphésiens*, XV, 3, *Pl*, p. 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XV, 3, *SC* 10, p. 84 : « Πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ᾧμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτός ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν, ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρό προσώπου ἡμῶν, ἐξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν ».

3. Le caractère de "à la ressemblance" dans la pensée des Pères apostoliques

L'image de Dieu dans l'homme se trouve dans la totalité de l'homme. En d'autres mots, dans la synthèse de la chair et de l'âme qui est le siège de l'image et dans laquelle se trouve la fonction supérieure de cette image. Cependant, le récit même de la *Genèse*, (*LXX*) nous parle de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cela différencie clairement l'homme du règne animal et en même temps, fait de lui un être actif qui a le pouvoir de dominer la création. Mais la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, à part la différenciation d'addition de l'homme du reste de la création, constitue aussi les conditions préalables pour d'une relation particulière entre Dieu et homme. Ceci est un processus dynamique dont la base se trouve dans une relation interpersonnelle de Dieu et de l'homme⁵¹⁶. Ainsi, l'homme a acquis l'image et il lui reste à atteindre la ressemblance.

Dans le texte hébreu original de la *Genèse*, les termes « image » et « ressemblance » apparaissent être synonymes. La traduction de l'Ancien Testament des *LXX* a apporté le besoin de différenciation conceptuelle de certains termes hébreux⁵¹⁷. Ce qui est remarquable, malgré les différences philologiques entre le texte original et la traduction des Septante, est une tension dynamique pour l'homme qui le conduit vers son Créateur⁵¹⁸. Ceci ressort du récit lui-même ainsi que du rapport direct de l'image au Verbe incarné et qui est considéré comme l'image naturelle de Dieu⁵¹⁹.

Dans cette optique, la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu ne peut pas se référer à une affinité naturelle mais à une distinction radicale : la non-consubstantialité de la créature par rapport au Créateur. Néanmoins, l'homme ne pourrait pas être en réalité un *être* à l'image de Dieu s'il était privé de sa capacité à ressembler à Dieu.⁵²⁰ Par conséquent, l'image, qui est un don de grâce de Dieu à l'homme⁵²¹, trouve son accomplissement dans le mouvement de l'homme vers Dieu : mouvement d'imitation et de

⁵¹⁶ Cf N. MATSOUKAS, *Théologie dogmatique et symbolique, C'*, p. 193.

⁵¹⁷ Le terme « eikôn » aux O', donne 11 fois la « tsêlem » juive, 14 fois le terme apparenté araméen « tselêm », 3 fois « sêmel », 2 « pêsêl » et une fois « dêmout ». Cf., I. KARAVIDOPOULOS, *Image de Dieu et à l'image de Dieu chez l'Apôtre Paul*, Thèse en doctorat, Thessalonique 1964, p. 26.

⁵¹⁸ Cf N. MATSOUKAS, *Théologie dogmatique et symbolique B'*, p. 194.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 196.

⁵²⁰ Cf. V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance*, p. 136.

⁵²¹ *Ibid.*

ressemblance à Dieu laquelle est l'assimilation de la nature humaine à Dieu⁵²². Sur la base de cette donnée, nous pouvons voir dans la pensée des Pères apostoliques le terme du « à la ressemblance » de Dieu avec l'homme. Cela nous donne aussi la possibilité d'examiner l'imitation et l'apprentissage sur la base d'un modèle précis à savoir de Dieu qui : « Se manifeste de façon humaine pour introduire la nouveauté de vie éternelle »⁵²³.

Nous avons déjà vu le caractère du « à l'image » dans la pensée des Pères Apostoliques et il nous reste à voir s'ils présentent de manière directe ou indirecte, dans leurs écrits, le « à la ressemblance » et la différence entre ces deux termes. Ignace est fermement attaché aux dimensions de la révélation divine à travers le mystère de l'Incarnation. Le Christ, parce qu'il est le révélateur et en même temps la vérité révélée en elle-même, manifeste aussi le chemin et la manière de vivre en communion, avec Dieu déjà dans le présent⁵²⁴. Vivre en communion avec Dieu signifie vivre en unité avec Dieu. C'est dans ce contexte que, dans la pensée des Pères Apostoliques, le Christ est entendu comme le modèle de la nouvelle vie éternelle qui place l'homme devant son image créatrice réelle ainsi que sur la route de son accomplissement, à travers l'imitation et l'apprentissage, puisque le personnage principal à imiter est Jésus-Christ qui, selon Ignace, imite le Père.

L'homme devient l'image parfaite de Dieu en acquérant la ressemblance qui est la perfection de la nature humaine universelle⁵²⁵. Pour atteindre le domaine de l'image parfaite, nous constatons que selon Ignace, cette ressemblance est spécifique et fondée sur l'imitation d'un Dieu personnel : « Devenez les imitateurs de Jésus Christ, comme lui aussi l'est de son Père »⁵²⁶. L'idée de l'imitation, assez répandue dans l'antiquité et le judaïsme, reçoit un contenu différent et évidemment essentiel dans la pensée des Pères Apostoliques, et d'autant plus dans la théologie de saint Ignace. Cependant, il est nécessaire de clarifier que l'idée d'imitation, pour Ignace, a une double dimension : l'imitation du Christ comme modèle du Père et l'imitation du Christ dans le martyre⁵²⁷.

⁵²² V. LOSSKY, *La théologie mystique*, p. 137.

⁵²³ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *Pl*, p. 197.

⁵²⁴ Y. CONGAR, *op cit*, p. 11.

⁵²⁵ Cf. V. LOSSKY, *La théologie mystique*, p. 142.

⁵²⁶ *Lettre aux Philadelphiens*, VII, 2, *Pl*, p. 212.

⁵²⁷ *Lettre aux Romains*, IV, 2, *Pl*, p. 207. Mais aux *Éphésiens* pendant son voyage vers le martyre, il écrit qu'il n'est pas encore accompli en Christ et que son enchaînement n'est qu'un commencement de son apprentissage : « car si je suis enchaîné pour le Nom, je ne suis pas encore parfait en Jésus Christ. Maintenant je ne fais que commencer à m'instruire et je vous adresse la parole comme à mes condisciples » *Lettre aux Éphésiens*, III, 1, *PL*, p. 71 ; *Ibid.* I, 3, p. 191, « espérant, grâce à votre prière, obtenir de combattre à Rome contre les bêtes, afin qu'en obtenant cela, je puisse être un disciple ». Il est très important de relever ici que dans la conception d'Ignace, l'apprentissage revêt un double caractère. Bien qu'il semble intégré dans le cadre de l'imitation du Christ, en

Ignace tire l'idée de l'imitation et de l'apprentissage du Nouveau Testament et particulièrement de l'apôtre Paul qui demande aux fidèles de : « Chercher à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur »⁵²⁸. L'imitation, n'est pas un défi vague. Il s'agit de l'imitation d'un amour qui s'identifie et prend son essence dans la personne du Christ. Nous sommes donc, devant une invitation aux croyants qui les appelle à suivre le Christ mais pas seulement comme un simple exemple. Ceci parce que l'amour du Christ est plus profond et plus essentiel et son élan atteint le sommet du sacrifice suprême. Ainsi, l'imitation touche la ressemblance de l'amour du Christ pour que nous puissions dire qu'elle a des dimensions ontologiques pour l'homme. La ressemblance implique donc l'imitation du Christ, comme le facteur déterminant et irremplaçable pour l'homme.

Plus précisément, l'imitation commence par l'apprentissage des fidèles du Christ qui est le seul maître : « Afin que l'on trouve en nous des disciples de Jésus Christ, notre seul maître »⁵²⁹. L'apprentissage du Christ par les fidèles n'est pas quelque chose d'indéfini. Il est précis et significatif car il se rapporte à un mode de vie particulier lequel est appelé « à vivre selon le christianisme »⁵³⁰. Mais nous ne pouvons pas considérer l'apprentissage en Christ comme une situation statique et passive.

Pourtant, l'idée de l'imitation n'est pas directement développée par tous les Pères apostoliques. Nous nous bornerons ici à relever les éléments qui nous permettent de les intégrer aux conditions de l'imitation, en commençant avec Clément de Rome qui place l'imitation d'abord dans le cadre de l'Ancien Testament avec des caractéristiques cosmologiques, puis, dans le champ de l'harmonie ecclésiale.

C'est ce que nous voyons chez Clément qui appelle les chrétiens de Corinthe à se comporter : « conformément à la tendresse et à la douceur de celui qui nous a faits »⁵³¹. L'imitation est connectée indirectement mais clairement au « à l'image » et, par conséquent, au Christ. Plus simplement, Clément de Rome dirige les fidèles à se conformer au Créateur. C'est-à-dire, de se conformer à l'image et à la ressemblance de l'archétype de la création

même temps il semble se trouver encore au début de la vie nouvelle en Christ. Cela résulte de la position même d'Ignace : « Moi en effet, ce n'est pas parce que je suis enchaîné, et que je peux comprendre les réalités visibles et invisibles, que j'en suis pour autant déjà un disciple. Il nous manque beaucoup pour que nous ne manquions Dieu », *Lettre aux Tralliens*, V, 2, *Pl*, pp. 115-117.

⁵²⁸ Ep V, 1-2.

⁵²⁹ *Lettre aux Magnésiens*, IX, 2, *Pl*, p. 200.

⁵³⁰ *Ibid.*, X, 1.

⁵³¹ *Épître aux Corinthiens*, XIV, 3, *Pl*, p. 123. Voir aussi : « regarder ce qui est bon, ce qui plaît, ce qui convient au regard de celui qui nous a créés », VII, 3, *Pl*, p. 42.

humaine. Celui qui a créé l'homme est le modèle sur lequel le fidèle redéfinit sa place en reconnaissant les dons de Dieu qui apparaissent à travers ses expériences. « ... parce que nous avons part à tant des actions grandes et glorieuses, revenons en courant au but de la paix, qui nous a été transmis dès l'origine, fixons nos regards vers le père et créateur de la totalité de l'univers et adhérons à ses dons de paix et à ses bienfaits, magnifiques et surabondants »⁵³².

La ressemblance qui est l'assimilation à l'archétype divin⁵³³, passe à travers les énergies vivifiantes de ce dernier. L'archétype divin est projeté à travers le domaine de la création et non à travers le Christ. Ceci n'est pas du tout un paradoxe pour la conception de Clément qui, tout au long de son *Épître aux Corinthiens*, nous montre sa dévotion inébranlable à la parole sacrée, à savoir à l'Ancien Testament. L'ordre cosmique montre que l'archétype de la création humaine n'est pas statique. Au lieu de cela, il est énergique, mouvant, personnel dont la gloire se reflète à travers la création.

Parmi les Pères apostoliques, Ignace est celui qui rapporte directement l'imitation de la part du fidèle, au modèle de l'imitation du Père, qui est Jésus-Christ incarné : « Son Fils qui est son Verbe sorti du silence, qui en toutes choses s'est rendu agréable à celui qui l'avait envoyé »⁵³⁴. Ainsi, en réalité, l'imitation a comme objet les propriétés divines du Verbe de Dieu, incarné et révélé dans l'histoire, et ceci présuppose une foi intense en Son Incarnation. L'imitation recommandée par Ignace aux destinataires est la conformation de la vie du fidèle à Dieu par l'imitation du Christ : « Vous tous, donc, prenez les mêmes manières de faire que Dieu, respectez-vous les uns les autres ; et que personne ne regarde son prochain selon la chair, mais aimez-vous les uns les autres dans le Christ Jésus en toute circonstance »⁵³⁵. L'imitation atteint son apogée dans la pensée d'Ignace. En même temps nous constatons que, comme pour Clément de Rome, l'imitation ou la ressemblance est liée avec le « à l'image » à savoir au Christ.

La communauté des mœurs décrit l'atmosphère spirituelle dans laquelle vivent les fidèles, et c'est de cette façon qu'est exprimée l'harmonie divine. Imitation et apprentissage sont un chemin de perfection et de ressemblance en unité au modèle divin. Ainsi, dans le cadre

⁵³² *Épître aux Corinthiens*, XIX, 2, *Pl*, p. 49. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 19, 2, *SC* 167, p. 132 : « Πολλῶν οὖν καὶ μεγάλων καὶ ἐδόξων μετεληφότες πράξεων ἐπανανδράμωμεν ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδεδομένον ἡμῖν εἰρήνης σκοπὸν καὶ ἀτενίσωμεν εἰς τὸν πατέρα καὶ κτίστιν τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ ταῖς μεγαλοπρεπέσι καὶ ὑπερβαλλούσαις αὐτοῦ δωρεαῖς τῆς εἰρήνης εὐεργεσίας τε κολληθῶμεν ».

⁵³³ V. LOSSKY, *La théologie mystique*, p. 137.

⁵³⁴ K. NOUSKAS, *op cit.*, p. 77.

⁵³⁵ *Lettre aux Magnésiens*, VI, 2, *Pl*, p.199. Cf., *Lettre aux Mafnésiens*, VI, 2, *SC* 10, p. 98 : « Πάντες οὖν ὁμοίθειαν θεοῦ λαβόντες ἐντρέπεσθε ἀλλήλους καὶ μηδεὶς κατὰ σάρκα βλεπέτω τὸν πλησίον, ἀλλ' ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἀλλήλους διὰ παντός ἀγαπᾶτε ».

de la vie ecclésiale, mais également dans sa conduite générale, le fidèle, en réalisant dans sa vie la vie du Christ, vit dans l'amour à travers lequel l'image de Dieu le Père lui apparaît⁵³⁶. De cette façon, toute dimension moraliste de l'apprentissage et de l'imitation est éliminée. Cela veut dire que la réalité dans laquelle se trouve le fidèle est un mouvement de l'unité et d'assimilation au Christ. Plus précisément, nous parlons de l'identification complète de la part des fidèles, des propriétés et des caractéristiques du Christ.

Dans ce rôle révélateur du Christ, les Pères apostoliques présentent le sens de la création de l'homme : « à la ressemblance » de Dieu, comme dynamisme et tendance vers la perfection . La pensée des Pères apostoliques insère ce dynamisme et cette tendance de l'homme vers la perfection dans le cadre de la révélation divine et surnaturelle réalisée par Jésus-Christ : « ... qui provient du seul Père, et qui était et qui est retourné en lui seul »⁵³⁷. On peut ainsi comprendre comment le Christ, en tant que « sceptre de la majesté de Dieu »⁵³⁸, est « le modèle qui nous est donné ! »⁵³⁹. Dès lors, dans la théologie des Pères Apostoliques, ce fossé qui existe entre Dieu et le monde est comblé par l'homme-Dieu Jésus-Christ, dont la réalité est la connaissance véritable de Dieu⁵⁴⁰. Cette connaissance signifie avant tout la reconnaissance de la révélation de Jésus-Christ, ce qui conduit l'homme à reconnaître sa position existentielle et son parcours de perfection. La tendance vers la perfection a aussi un contenu très particulier dont la base est la création de l'homme à l'image de Dieu qui, à son tour, établit les conditions préalables pour le cours de la perfection de l'homme. Ceci résulte de la liaison que fait Ignace entre le Christ et la connaissance de Dieu.

L'homme, après avoir reçu la connaissance de Dieu par le Christ, devient lui-même connaissance de Dieu non par la nature, mais par la foi en Christ qui est sorti du Père. Cette connaissance qu'a le Christ est obtenue grâce à la relation Père-Fils et nous conduit à penser que l'apôtre Paul parle d'une relation intime entre homme et Dieu : celle de la filiation divine. Sûrement Paul parle de la filiation par l'Esprit Saint⁵⁴¹. Mais dans le plan du salut, Dieu a prédestiné les hommes « à reproduire l'image de son Fils qu'il soit l'aîné d'une multitude des frères »⁵⁴².

⁵³⁶ J. COLSON, *Agapè, charité chez Saint Ignace*. Paris, p 17.

⁵³⁷ *Lettre aux Magnésiens*, VII, 2, *Pl*, p. 200.

⁵³⁸ *Épître aux Corinthiens*, XVI, 2, *Pl*, p. 46.

⁵³⁹ *Ibid.*, 17, p. 47.

⁵⁴⁰ *Lettre aux Éphésiens*, XVII, 2, *Pl*, p. 196.

⁵⁴¹ Rm 7, 14.

⁵⁴² *Ibid.*, 28.

On constate que dans la pensée théologique des Pères apostoliques, il y a explicitement et constamment une situation extrême entre Dieu et la création qui impose substantiellement à l'homme de participer aux actes divins pour qu'il puisse parvenir à la connaissance de Dieu. Cette participation ne peut pourtant s'appuyer que sur la personne du Christ, le Fils de Dieu, Dieu lui-même :

Mais quand il eut choisi ses propres apôtres, qui devaient plus tard prêcher son évangile, [...], c'est alors qu'il manifesta qu'il était Fils de Dieu. 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 et conserver la vie sauve, alors même que lorsqu'ils tournent leurs regards vers le soleil, qui n'est que l'œuvre de ses mains et doit un jour de cesser d'exister, ils ne peuvent fixer de leurs yeux ses rayons ?⁵⁴³.

Ce passage est un exemple caractéristique de la description de l'inaccessibilité de Dieu. Notons cependant, que la connaissance de Dieu en Christ n'est pas une simple connaissance car elle conduit au salut⁵⁴⁴. Dans ce contexte de révélation de l'économie divine, l'humanité du Christ était indispensable pour la révélation à l'homme de la connaissance de Dieu. Une nouvelle réalité commence ainsi pour l'homme ou, pour être plus précis, la présence du Christ est le commencement de la recréation de l'homme :

Il a réalisé un second modelage. Le Seigneur dit : "Voici que je fais les choses dernières comme les premières". C'est pour cela que le prophète a proclamé : "Pénétrez dans une terre qui ruisselle de lait et de miel et devenez-en les maîtres." Remarque-le donc, nous avons, quant à nous, été remodelés comme il le dit encore chez un autre prophète : "Voici, dit le Seigneur, j'enlèverai de ceux-là" — c'est-à-dire de ceux que l'esprit du Seigneur voyait d'avance — leurs cœurs de pierre et je mettrai en eux de cœurs de chair⁵⁴⁵.

Le fait que l'Incarnation était indispensable, ne signifie pas que le Fils de Dieu a été forcé de s'incarner dans un sens négatif. Par ailleurs, le fait que l'Incarnation soit liée à la recréation de

⁵⁴³ *Épître de Barnabé*, V, 9-10, *Pl*, p. 788. Cf., *Épître de Barnabé*, 5, 9-10, *SC* 172, p. 110 : « Ὅτε δέ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τό εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο [...] τότε ἐφανερώσεν ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ. Εἰ γάρ ἦλθεν ἐν σαρκί, πῶς ἂν ἐσώθησαν οἱ ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν, ὅτε τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον, ἔργον τῶν χειρῶν αὐτοῦ ὑπάρχοντα, ἐμβλέποντες οὐκ ἰσχύουσιν εἰς τὰς ἀκτίνας αὐτοῦ ἀντοφθαλμῆσαι; ».

⁵⁴⁴ Y. CONGAR, *op cit.*, p. 15.

⁵⁴⁵ *Épître de Barnabé*, VI, 13-14, *Pl*, p.790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 13-14, *SC* 172, p. 124-126 : « δευτέραν πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων ἐποίησεν. Λέγει κύριος· « Ἴδοῦ ποιῶ τὰ ἐσχάτα ὡς τὰ πρῶτα. » Εἰ τοῦτο οὖν ἐκήρυξεν ὁ προφήτης· « Εἰσέλθετε εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς. » Ἴδε οὖν, ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα, καθὼς πάλιν ἐν ἑτέρῳ προφήτῃ λέγει· « Ἴδοῦ λέγει κύριος, ἐξελῶ τούτων », τουτέστιν ὧν προέβλεπεν τό πνεῦμα κυρίου, « τὰς λιθίνας καρδίας, καὶ ἐμβαλῶ σαρκίνας ».

l'homme indique qu'elle est une condition nécessaire à la restauration de « à l'image » et du chemin vers le « à la ressemblance ».

Ainsi, dans la pensée des Pères apostoliques, la révélation de Jésus-Christ est multidimensionnelle pour l'homme. D'abord, ils mettent en avant l'impuissance de l'homme à parvenir à la connaissance divine par lui-même et d'interpréter le mystère d'une telle révélation : « Où est le sage ? où est le raisonneur ? » Où est l'orgueil de ceux que l'on dit intelligents ?⁵⁴⁶ » L'intellect de l'homme est limité et incapable de pénétrer par lui-même dans les profondeurs d'un tel mystère. Secours à la faiblesse de l'intelligence humaine est certainement une foi qui n'est ni vague ni émotionnelle, mais spécifique et personnelle. « La foi en Christ affermit tout cela »⁵⁴⁷.

Dans la pensée des Pères apostoliques, Jésus-Christ est dynamiquement et absolument affirmé en tant que principe créatif en rapport direct avec le Père. Le Christ autant de seul maître qu'il est : « 'a parlé et cela fut' ; et même ce qu'il a fait sans rien dire est digne de son Père »⁵⁴⁸. Le Christ est en fait l'unique et éternel modèle de la vie chrétienne. Par l'apprentissage de la parole du Christ, le Christ devient pour le fidèle une condition essentielle pour qu'il puisse aborder cette vie chrétienne. Le rapport direct du Christ en tant que créateur est le garant qui donne aux fidèles la possibilité d'une perfection morale d'une part, mais d'autre part qui a des conditions préalables ontologiques particulièrement profondes. Nous faisons référence à la nouvelle création de l'homme en Christ.

Cette particularité est évidente et implicite et fortement soulignée par *Barnabé* lorsqu'il se réfère à la récréation de l'homme. Suivant la pensée de *Barnabé*, cette nouvelle création est certainement ancrée dans la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu⁵⁴⁹, et est réalisée par la présence de Jésus en chair⁵⁵⁰.

La puissance et la présence créatrice du Verbe lors de la création du monde sont davantage soulignées par saint Ignace d'Antioche. Si le Christ est le seul Maître, c'est parce qu'il est le Fils de Dieu, dont la puissance s'est dévoilée dans le silence d'une façon incompréhensible ; c'est-à-dire par la création du monde avant sa présence par son Incarnation.

⁵⁴⁶ *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, 1, *Pl*, p. 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, 1, *SC* 10, p. 86 : « Ποῦ σοφός ; ποῦ συζητητής ; ποῦ ἡ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν ; ».

⁵⁴⁷ *Épître aux Corinthiens*, XXII, 1, *Pl*, p. 51.

⁵⁴⁸ *Lettre aux Éphésiens*, XV, 1-2, *Pl*, p. 195-196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XV, 1-2, *SC* 10, p. 84 : « Εἷς οὖν διδάσκαλος, ὃς εἶπεν καὶ ἐγένετο · καὶ ἃ σιγῶν δέ πεποίηκεν, ἄξια τοῦ πατρὸς ἐστίν. Ὁ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος ἀληθῶς δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν, ἵνα τέλειος ᾖ, ἵνα δι' ὧν λαλεῖ πράσῃ καὶ δι' ὧν σιγᾷ γινώσκειται ».

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*, 9, p. 789.

C'est exactement cette relation entre Fils-Père-création qui est soulignée et présentée de façon absolue : « le Seigneur n'a rien accompli, ni par lui-même, ni par l'intermédiaire de ses apôtres, sans son Père, parce qu'il était uni »⁵⁵¹. Puisque le Christ participe activement à la création du monde avec son Père, y compris avant son Incarnation, surgit une relation immuable entre Dieu et l'homme.

Comme on l'a vu plus haut, « Dieu se manifestait, de façon humaine, pour introduire la nouveauté de vie éternelle »⁵⁵². Puisque dans la théologie des Pères Apostoliques la révélation du Christ est présentée et est liée à une nouvelle vie éternelle, on accepte que cela se passe en comparaison avec un ancien état pour l'homme. C'est quelque chose que nous trouvons dans le Nouveau Testament, présenté principalement par l'apôtre Paul : « Vous, vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements, et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur »⁵⁵³. Ici, nous nous trouvons au centre de la nouvelle création de l'homme par Jésus Christ.

L'apôtre Paul lie l'image du créateur de l'homme au renouvellement et à la connaissance. Les Pères apostoliques parlent de la même chose. Ils parlent de la connaissance de Dieu et que l'homme acquiert uniquement par Jésus-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 de 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 lumière ; par lui, le Maître a voulu nous faire goûter à la connaissance immortelle ; 'lui qui, parce qu'il est rayonnement de sa magnificence, et tellement plus grand que les anges qu'il a hérité d'un nom qu'il l'emporte sur le leur" ⁵⁵⁴.

Les conséquences multidimensionnelles de la présence du Christ sont ici décrites de manière particulière et sous des conditions mystiques. Le Christ est le moyen par lequel l'homme

⁵⁵¹ *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *Pl*, p. 199. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *SC* 10, p. 100 : « ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδέν ἐποίησεν, ἠνωμένος ὢν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων ».

⁵⁵² *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *Pl*, p.197. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *SC* 10, p. 90 : « θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερωμένου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς ».

⁵⁵³ Col 3, 9-10.

⁵⁵⁴ *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 1-2, *Pl*, p. 57. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 36, 1-2, *SC* 167, pp. 158-160 : « Αὐτὴ ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ἧ εὐρομεν τό σωτήριον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν, τόν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τόν προστάτην καί βοηθόν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν. Διά τοῦτου ἀτενίζομεν εἰς τά ὕψη τῶν οὐρανῶν, διά τούτου ἐνοπιζόμεθα τήν ἄμωμον καί ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ, διά τοῦτου ἠνεώχθησαν οἱ ὀφθαλμοί τῆς καρδίας, διά τοῦτου ἡ ἀσύνετος καί ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τό φῶς, διά τοῦτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι, « ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ τοσοῦτ' ἄλλων εἰστίνας ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κακλήρονόμηκεν ». Cf. *He* 1, 1-4.

commence sa voie vers la réalisation et la complète en atteignant la contemplation, la lumière et le goût de la connaissance pour l'immortalité. Donc, le contenu de l'image et de la ressemblance de Dieu à l'homme est rapporté à la personne du Fils et Verbe de Dieu dans la chair. Son Incarnation et sa présence sont le point de départ de la nouvelle situation pour l'homme : une situation de connaissance et d'union avec Dieu. De la même manière, la personne du Christ interprète la ressemblance de Dieu à l'homme, qui a des caractéristiques particulières. Ces caractéristiques sont la foi, l'amour, l'Incarnation, la passion et la résurrection de Jésus-Christ. En réalité on pourrait dire que pour saint Ignace, l'image et la ressemblance de Dieu à l'homme sont l'épiphanie elle-même.

Cependant, le chemin humain vers la ressemblance est une réponse à un appel qui fait de ce chemin, un chemin d'amour⁵⁵⁵. Dans la théologie des Pères Apostoliques, l'amour joue un rôle très important. Pour Saint Ignace, par exemple, l'amour de Jésus-Christ pour l'humanité est l'archétype de l'amour du fidèle et il provient et se déclare dans l'histoire par la passion du Seigneur « c'est-à-dire l'amour incorruptible »⁵⁵⁶. Ignace présume l'amour de Dieu pour les hommes dans l'Incarnation et la passion du Christ et, cette amour, se trouve dans le corps de l'Église. Précisément, la trilogie Incarnation - Passion – amour, qui est l'expression suprême de la charité divine, est présente dans la participation des fidèles à l'acte de l'amour divin : « Vous donc, en vous revêtant de douceur, régénérez-vous dans la foi, qui est la chair du Seigneur, et dans l'amour, qui est le sang de Jésus Christ »⁵⁵⁷.

De plus, il semble que saint Ignace considère l'amour dans le sacrifice du Seigneur sur la croix comme un acte d'épiphanie. L'amour du fidèle en Jésus-Christ et l'amour envers Lui constituent une épiphanie particulière qui rend le fidèle participant d'une caractéristique aussi particulière de Dieu : l'amour divin :

De cela, dit Ignace, rien ne vous échappe, si vous avez jusqu'au bout pour Jésus Christ la foi et l'amour, qui sont le commencement et la fin de la vie ; le commencement, c'est la foi, et la fin, l'amour. Et les deux dans l'unité, c'est Dieu, et tout ce qui par ailleurs conduit à la perfection en est la conséquence⁵⁵⁸.

⁵⁵⁵ V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 101.

⁵⁵⁶ *Lettre aux Romains*, VII, 3, *Pl*, p. 208.

⁵⁵⁷ *Lettre aux Tralliens*, VIII, 1, *Pl*, p. 204. Cf., *Lettre aux Tralliens*, VIII, 1, *SC* 10, p. 116-118 : « Ὑμεῖς οὖν τὴν πραῦπάθειαν ἀναλαμβάνοντες ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὃ ἐστὶν σάρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὃ ἐστὶν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

⁵⁵⁸ *Lettre aux Éphésiens*, XIV, 1, *Pl*, p. 195. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XIV, 1, *SC* 10, p. 82 : « Ἦν οὐδέν λανθάνει ὑμᾶς, ἐάν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστόν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος · ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. Τὰ δὲ δύο ἐν ἐνόητι γινόμενα θεός ἐστιν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκάγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν ».

L'amour semble avoir de profondes dimensions ontologiques puisque l'amour est ce qui constitue la loi de l'existence personnelle⁵⁵⁹. L'amour, dont le modèle est l'amour du Christ, est en effet, une particularité du chemin vers la ressemblance à Dieu. La foi représente une aide indéniable dans ce processus de ressemblance à Dieu. Ainsi, la foi achemine l'homme à l'amour, pas d'une façon superficielle et typique, mais d'une façon essentielle. Les bonnes œuvres suivent la foi et l'amour.

La foi et l'amour sont identifiées à Jésus-Christ de sorte que chaque acte d'amour participe à la nature de Dieu et le révèle au monde et à l'humanité. Une telle révélation de la part de l'homme exclut l'exercice de l'amour dans des cadres égocentriques. Au contraire, l'amour tel qu'il est perçu par la présence même de Jésus-Christ, devient un élément essentiel et existentiel pour la réalité humaine. Cela signifie que l'homme se conforme pleinement au Christ par amour.

Dans la théologie des Pères Apostoliques, comme pour Jean l'Évangéliste⁵⁶⁰, et l'apôtre Paul⁵⁶¹, le sang du Christ est un type d'amour supérieur qui a été versé pour le salut des hommes. Clément de Rome lie le sacrifice sur la croix au salut et à la pénitence : « Fixons nos yeux sur le sang du Christ et comprenons combien il est précieux pour son Père, puisque, alors qu'il a été versé pour notre salut, il apporta une grâce au monde entier »⁵⁶². D'autre part, saint Ignace, dans le cadre de la vie ecclésiale, ne voit pas simplement dans le sang versé du Christ un symbole de l'amour divin, mais une participation substantielle dans la nature de Dieu⁵⁶³.

Cela devient une réalité, puisque le modèle de l'amour du fidèle est l'amour de Dieu. De l'imitation de cet amour naît la transformation du fidèle car, l'amour de Dieu est transformateur. À travers cette imitation, saint Ignace rapporte la vraie transformation des chrétiens d'Éphèse :

J'ai accueilli en Dieu votre nom bien-aimé, que vous vous êtes acquis par votre naturel juste, selon la foi et la charité dans le Christ Jésus, notre Sauveur ;

⁵⁵⁹ V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 105.

⁵⁶⁰ 1 Jn 3, 16 « À ceci nous avons connu l'amour : celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. » ; 4, 10. « En ceci consiste l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés. »

⁵⁶¹ Rm 4, 8 « Heureux l'homme à qui le Seigneur j'impute aucun péché ».

⁵⁶² *Épître aux Corinthiens*, VII, 4, *Pl*, p. 42. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 7, 4, *SC* 167, p. 110 : « Ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ γινώμεν, ὡς ἔστιν τίμιον τῷ πατρὶ αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας τόπον δέδοκεν ».

⁵⁶³ *Lettre aux Tralliens*, VIII, 1, *Pl*, p. 204.

imitateurs de Dieu, ranimés dans le sang de Dieu, vous avez achevé en perfection l'œuvre qui convient à votre nature⁵⁶⁴.

En effet, l'appel de saint Ignace à imiter Dieu ne concerne pas un simple mimétisme extérieur, mais un acte d'appropriation de l'imitation divine qui permet au Christ d'habiter l'âme du fidèle. L'amour en Jésus-Christ a pour qualité de rendre l'homme apte à jouir de la vie divine, ou comme le mentionne saint Ignace, l'amour rend l'homme théophore (porteur de Dieu) et christophore (porteur du Christ)⁵⁶⁵. Cette transformation substantielle de l'homme est la composante de la divinité de l'homme, résultant de la révélation de Dieu lui-même à travers l'humanité. Il s'agit en fait du rayonnement de la divinité à travers les actions du fidèle qui aime d'une manière complètement différente, « comme le Seigneur aime l'Église »⁵⁶⁶. Ainsi, l'amour du fidèle, conservé par l'amour qu'il a pour son Sauveur, appartient à l'acte de la révélation du divin au monde : c'est l'œuvre du mystère de l'économie divine⁵⁶⁷.

Puisque Jésus-Christ est l'image de Dieu le Père et que la caractéristique principale de cette image est l'amour, une relation de ressemblance de l'homme à Dieu est fondée et sa base est Jésus-Christ lui-même⁵⁶⁸, c'est-à-dire sa corporéité et sa spiritualité. L'imitation du Christ ne signifie pas l'imitation d'un modèle moral, mais la familiarisation avec la vie divine. Il s'agit d'une nouvelle vie en Christ qui offre l'occasion à l'homme de vivre selon un mode de vie différent qui le fait, à proprement parler, aimer Dieu seul. Ceci conduit à la formation de la communauté ecclésiale et de chaque chrétien.

L'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu est la révélation de Dieu le Père et le rayonnement de la gloire divine au monde et à l'histoire. Pour que l'homme s'approprie cette révélation, il est nécessaire de croire à la réalité du nouvel homme, Jésus-Christ, par l'imitation et l'apprentissage en lui. La révélation de la gloire de Dieu à l'homme par Jésus-Christ, au-delà du fait qu'elle n'est pas exprimée comme une simple tendance ou conduite typique qui résulte de types et de règles, mais comme l'essence la plus interne de l'être humain, est comprise par saint Ignace comme une rénovation de l'homme entier.

Saint Ignace écrit aux chrétiens d'Éphèse :

⁵⁶⁴ *Lettre aux Éphésiens*, I, 1, *Pl*, p. 191. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, IX, 2, *SC* 10, p. 68 : « Αποδεξάμενος ἐν θεῷ τό ἀγαπητόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαίᾳ κατὰ πίστιν καί ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ σωτήρι ἡμῶν μιμηταί ὄντες θεοῦ, ἀναζωοπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ τό συγγενικόν ἔργον τελείως ἀπληρτήσατε ».

⁵⁶⁵ *Lettre aux Éphésiens*, IX, 2, *Pl*, p. 196.

⁵⁶⁶ *Lettre à Polycarpe*, V, 1, *Pl*, p. 218.

⁵⁶⁷ *Lettre aux Éphésiens*, XX, 1, *Pl*, p. 197.

⁵⁶⁸ *Lettre aux Philadelpiens*, VII, 2, *Pl*, p. 212.

cherchons à être les imitateurs du Seigneur : — qui plus que lui fut injustement traité ? qui plus que lui fut spolié ? qui plus que lui fut rejeté ? — afin que l'on ne trouve pas parmi vous de plante appartenant au diable, mais qu'en toute pureté et tempérance, vous demeuriez en Jésus Christ, de corps et d'esprit ⁵⁶⁹.

Selon les Pères apostoliques donc, l'homme entier, chair et esprit, devient participant et communiant à la gloire divine.

Contrairement au mode platonicien de pensée selon lequel l'âme immortelle et son affranchissement de la prison du corps sont antérieurs, dans la pensée de saint Ignace, l'homme se présente comme unité de corps et d'esprit. La présence de l'homme nouveau ne révèle pas une dimension ontologique de l'existence humaine, mais révèle son orientation existentielle unitaire vers Dieu à travers le modèle divin de chair et d'esprit, qui est Jésus-Christ. La base sur laquelle est établie le nouveau type d'homme révélé par l'Incarnation, la Passion et la résurrection de Jésus-Christ est la double nature du Seigneur. « venu dans la chair, tout en étant Dieu, dans la mort, vie véritable, né à la fois de Marie et de Dieu, d'abord passible et alors impassible, Jésus Christ notre Seigneur »⁵⁷⁰.

C'est de la nature divino-humaine que le Christ est le médecin de l'humanité. Les deux natures d'une personne du Christ, ou pour rester fidèles aux vocabulaires d'Ignace, la chair réelle et la divinité réel du Christ, sont d'une part la restauration de l'image et, d'autre part, le contenu et le but de la ressemblance. Ainsi, en suivant ce modèle, les fidèles sont les pierres du temple du Père et ils deviennent porteurs du Dieu, du Christ et de sainteté⁵⁷¹.

Le Saint-Esprit participe également dans le parcours vers la ressemblance ce qui signifie que son achèvement concerne la Sainte Trinité. Dans la pensée théologique de saint Ignace, tout dualisme est absent ce qui caractérise surtout la pensée hellénique et souligne la pleine harmonie entre chair et esprit. La chair ne constitue pas pour l'évêque antiochien une barrière pour le nouveau type d'homme en Christ parce qu'elle est déterminée quant à sa nature par la nature humaine du Christ, qui, par son Incarnation, révèle la condition de la chair comme Dieu l'a créée.

⁵⁶⁹ *Lettre aux Éphésiens*, X, 3, *Pl*, p. 194. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, X, 3, *SC* 10, pp. 78-80 : « μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάσωμεν εἶναι, τίς πλέον ἀδικηθεῖς ; τί ; ἀποστερηθεῖς ; τί ; ἀθετηθεῖς ; ἵνα μὴ τοῦ διαβόλου βοτάνη τις εὐρεθῆ ἔν ὑμῖν, ἀλλ' ἐν πάσῃ ἀγνεΐᾳ καὶ σοφρωσύνῃ μένητε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς ».

⁵⁷⁰ *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, *Pl*, p. 193. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, *SC* 10, pp. 74-76 : « Εἷς ἰατρός ἐστίν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν ».

⁵⁷¹ *Lettre aux Éphésiens*, IX, 1-2, *Pl*, p. 194. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, IX, 1-2, *SC* 10, pp. 76-78

Comme selon l'apôtre Paul, le seul homme naturel est Jésus-Christ et par conséquent, l'image selon laquelle l'homme a été créé l'est aussi⁵⁷². Pour saint Ignace, la nature double du Christ est la base sur laquelle est arrimé le « à l'image et à la ressemblance de Dieu » de l'homme. Jésus-Christ est charnel et spirituel⁵⁷³. Avec cette matérialité et spiritualité du Christ, saint Ignace affranchit l'homme du dualisme, notamment de l'enseignement hellénistique, et promeut la pleine harmonie entre la chair et l'esprit. La chair définit la nature humaine du Christ qui, par Son Incarnation et Sa résurrection, révèle la condition de la chair humaine telle qu'elle était avant la chute, parce que l'homme spirituel n'est pas celui qui n'a pas de chair, mais celui qui a l'esprit de Dieu⁵⁷⁴.

Ainsi, depuis l'Incarnation du Christ, le fidèle s'insère dans une dimension ontologique. En réalité, la structure existentielle de l'homme trouve son accomplissement dans l'union substantielle du Christ et cet accomplissement se distingue par l'unité des fidèles en Christ et en partie dans les structures de la communauté chrétienne dans l'unité de la foi et d'amour dans la similitude de l'unité de la chair et de l'esprit du Christ⁵⁷⁵. La foi et l'amour ont une signification particulière sur le chemin de la ressemblance. L'unité de la Foi et de l'amour dans la vie du croyant est la preuve de l'existence du Fils et Verbe de Dieu incarné. On peut donc dire sans réserve que la pensée théologique des Pères Apostoliques concerne l'unité de la chair et de l'esprit, et puisque le Christ est chair et esprit, le tout a un contenu double : Spirituel et charnel, divin et humain. Dans cette unité, Ignace, semble suivre la pensée de Jean l'Évangéliste sur le Verbe incarné⁵⁷⁶.

Cela semble normal parce que Jean, autant que Saint Ignace, ont été confrontés au docétisme qui nie la réalité de l'Incarnation du Verbe de Dieu⁵⁷⁷. Et dans ces conditions contre

⁵⁷² « Et nous avons qu'avec ceux qui l'aiment, Dieu collabore en tout pour leur bien, avec ceux qu'il a appelés selon son dessein. Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères. » Ro 8, 29.

⁵⁷³ *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, *Pl*, p. 193.

⁵⁷⁴ I. ROMANIDIS, *op cit.*, p. 142.

⁵⁷⁵ *Lettre aux Magnésiens*, I, 2, *Pl*, p. 198 : « Ayant été jugé digne d'un nom tout à fait digne de Dieu, dans les chaînes que je porte partout, je chante les Églises ; je prie pour que s'y trouvent l'union de la chair et de l'esprit de Jésus Christ, —notre vie éternelle—, c'est-à-dire l'union de la foi et de l'amour, à laquelle rien n'est préférable, et ce qui est ce qu'il de plus propre à Jésus et au Père. C'est en lui que nous résisterons à toutes les machinations du prince de ce siècle. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, I, 2, *SC* 10, p. 94 : « Καταξιωθείς γάρ ὀνόματος θεοπροπεσταίου, ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς ἄδω τὰς ἐκκλησίας, ἐν αἷς ἐνωσιν εὐχομαι σαρκός καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ παντός ἡμῶν ζῆν, πίστεώς τε καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδέν προκέκριται, τό δέ κυριώτερον Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πατρός · ἐν ᾧ ὑπομένοντες τὴν πᾶσαν ἐπήρειαν τοῦ ἀρχοντος τοῦ αἰῶνος τοῦτου καὶ διαφυγόντες θεοῦ τευζόμεθα ».

⁵⁷⁶ Jn 1, 14 « Et le Verbe s'est fait chair et il a campé parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient du Père comme Unique-Engendré, plein de grâce et de vérité ».

⁵⁷⁷ *Lettre aux Smyrniotes*, III, 2, *Pl*, p. 214.

le docétisme, on voit que le chemin qui mène à l'achèvement de l'homme et qui concerne l'homme entier ne consiste pas dans le dépassement et le refus de l'élément charnel de l'homme, parce que la chair trouve sa vraie dimension : « au nom de Jésus Christ, dans sa chair et dans son sang, dans sa passion et sa résurrection, en chair et en esprit, en union avec Dieu »⁵⁷⁸.

Le fait que la chair du Christ soit le facteur déterminant de « à l'image » et de « à la ressemblance » est soutenu de manière dynamique. Cependant, nous pouvons dire qu'Ignace est un pionnier de son époque. En effet, à notre avis, il est novateur car il introduit le rôle de la chair ressuscité du Christ dans le champ du « à la ressemblance ». Par conséquent, l'axe sur lequel se fonde la pensée théologique de saint Ignace, en ce qui concerne sur la création de l'homme « à l'image et à la ressemblance » de Dieu, est l'Incarnation, la Passion et la résurrection de Jésus-Christ.

Le vécu dynamique et profond de ces événements par l'homme dans la foi et l'amour, lui procure la capacité d'aimer, c'est-à-dire de vivre dans le monde à l'image de l'amour de Dieu. Saint Ignace souligne de cette façon tant l'orientation ontologique de l'homme que sa participation en tout dans la présence réelle et salutaire de Jésus-Christ, qui rend évidente l'importance de la foi et de l'amour dans la vie du fidèle⁵⁷⁹. D'ailleurs, l'amour de Dieu pour le monde et l'homme est au-dessus de tout besoin et intérêt personnel⁵⁸⁰, de même que le dynamisme avec lequel la pensée théologique de saint Ignace place l'homme, c'est-à-dire dans un cours ascendant vers la perfection et basé sur le rapport entre crée/non créé et par l'esprit vivifiant. Ceci signifie que l'homme est appelé à devenir participant des actes divins révélés par l'Incarnation du Verbe, d'une manière à la fois extérieure et intérieure⁵⁸¹. L'anthropologie se comprend alors à la lumière de la personne du Christ.

La foi et l'amour donnent à l'homme la possibilité d'une recreation selon le modèle de l'homme nouveau par Jésus-Christ, et d'un remplacement intégral de l'être en l'incorporant dans un mode de vie différent qui le fait aimer seulement Dieu : « vivant d'une autre vie, écrit Ignace, vous n'avez d'amour que pour Dieu seul »⁵⁸².

⁵⁷⁸ *Lettre aux Smyrniotes*, XII, 2, *Pl*, p. 217. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, XII, 2, *SC* 10, p. 166 : « ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆ σαρκί αὐτοῦ καὶ τῷ αἵματι, πάθει τε καὶ ἀναστάσει, σαρκικῆ τε καὶ πνευματικῆ ἐνότητι Θεοῦ καὶ ὑμῶν ».

⁵⁷⁹ *Lettre aux Éphésiens*, XIV, 1, *Pl*, p. 195.

⁵⁸⁰ I. ROMANIDIS, *op cit.*, pp. 97- 100.

⁵⁸¹ P. TREMPÉLAS, *op cit.*, p. 79-91.

⁵⁸² *Lettre aux Éphésiens*, IX, 2, *Pl*, p. 194. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, IX, 2, *SC* 10, p. 78 : « ὅτι κατ' ἄλλον βίον οὐδέν ἀγαπᾶτε εἰ μὴ μόνον τόν θεόν ».

Nous percevons cette citation comme une brève description du caractère de l'expression « à l'image » et « à la ressemblance », comme ceux-ci sont contenus dans le récit biblique de la création de l'homme. Les Pères Apostoliques ne manquent pas de souligner le besoin de la part du croyant de s'approprier le mystère du Christ. Cela élimine toute tendance moraliste des formes extérieures qui réduit à la fois le destin existentiel de l'homme et le mystère même de l'économie divine.

Cela concerne certainement une manière de vivre différente : vivre dans l'amour selon Dieu et pour Dieu. Mais le fait que les Pères Apostoliques proposent une nouvelle vie en Christ, nous amène à l'hypothèse que l'homme se trouve dans un état éloigné de sa réalité. Il faut donc examiner cette condition de l'homme et voir exactement ce qui a été restauré par la présence en chair du Fils de Dieu.

4. La chute de l'homme

Avant de passer au sujet à l'étude dans ce sous-chapitre, nous estimons qu'il est nécessaire de s'attarder sur certaines explications qui nous aideraient à mieux comprendre la pensée théologique des Pères Apostoliques à ce stade. Celles-ci nous permettront de justifier le titre de ce sous-chapitre car les Pères Apostoliques ne se réfèrent pas à ce sujet ni de manière littérale ni de référence à leurs œuvres⁵⁸³.

Puisque nous sommes en train de traiter de la question de la chute de l'homme, nous faisons référence au « Pêché originel » qui est directement lié à la question du mal dans le monde. L'origine du mal, une question qui se rapport exclusivement à la tradition chrétienne⁵⁸⁴, est datée et interprétée dans les récits bibliques (*Gn 2 et 3*), et est exposée comme le péché originel⁵⁸⁵.

⁵⁸³ J. M. MALDAMÉ, *Le péché originel*, Paris, Cerf, 2008, p. 48.

⁵⁸⁴ V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 111. Cf. J. M. MALDAMÉ, *op cit.*, p. 25.

⁵⁸⁵ Le développement théologique et systématique du péché originel appartient exclusivement à Augustin, mais cela ne signifie pas pour autant que la question ne préoccupait pas les Pères de l'Église d'Orient et d'Occident. Cf. G. MANTZARIDIS, *Le péché originel selon la tradition Orthodoxe*, p. 1, [www.users.gr](http://www.users.gr>Martzelo>index.files>docs) >Martzelo>index.files>docs. Université Aristode de Thessalonique. En outre, la formation de l'enseignement du

Cependant, pour en venir à la question qui nous concerne, les Pères apostoliques ne se réfèrent pas aux textes pertinents de la *Genèse*. Néanmoins, pour que nous puissions avoir une idée plus complète de la situation de l'humanité avant la révélation de Dieu en Christ, comme il est compris dans la pensée des Pères Apostoliques, il est crucial de rester dans le contexte biblique de la création du monde et de l'homme. Cela veut dire qu'il faut garder à l'esprit la distinction ontologique fondamentale entre Dieu et le monde, la distinction crée-incréé. Le créé qui vient du *non-être*, pour y rester à *l'être*, dépend de l'énergie cohésive de Dieu. La rupture de la relation et de la communion avec Dieu mène au néant et à la mort⁵⁸⁶. D'ailleurs, la vision des Pères Apostoliques sur la création de l'homme trouve son origine et se fonde dans ces contextes. Bien que l'univers soit l'œuvre de Dieu Père et Créateur et malgré la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, avec la division du monde en visible et invisible, les Pères apostoliques montrent l'état dans lequel se trouve l'homme. Il s'agit notamment d'une situation de désordre cosmique dont la responsabilité incombe à l'homme.

L'état avant la révélation de Dieu à travers l'Incarnation du Verbe, est directement lié à un élément particulier et en même temps caractéristique du terme « à l'image ». Cet élément est la liberté de l'homme à choisir et de répondre à l'invitation de Dieu qui est naturellement identifiée à la responsabilité⁵⁸⁷. En d'autres termes, le « à l'image » de l'homme se rapporte uniquement à sa libre affirmation ou négation de son fondement ontologique.

La Bible est assez éclairante à ce sujet : « Yahvé Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder. Et Yahvé Dieu fit à l'homme ce commandement : Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort. [...] Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que Yahvé Dieu avait faits. [...] Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sous peine de mort. [...] Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme dieux, qui connaissent le bien et le mal »⁵⁸⁸.

péché originel comme un enseignement dogmatique et systématique, est doué à la polémique d'Augustin contre le manichéisme et contre l'hérésie du pélagianisme qui a été condamné par le Concile Œcuménique d'Éphèse en 431. Il s'agit notamment de doctrine qui renforce, au détriment de la grâce divine, la puissance du libre arbitre humaine.

⁵⁸⁶ G. MANTZARIDIS, *Le péché originel*, p. 3.

⁵⁸⁷ V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 101.

⁵⁸⁸ Gn 2, 15-17 ; 3, 1-5

C'est à partir de l'angle de la liberté que le récit biblique se comprend selon lequel, l'homme n'a pas réussi à accomplir l'exercice de sa liberté. C'est l'incapacité de l'homme à répondre à l'invitation divine pour arriver à la ressemblance, qui signifie la déduction de la coexistence en l'unité avec Dieu à l'existence individuelle. Cela signifie que l'homme sort de l'état original de sa création pour chuter dans une autre. En raison de l'affinité de l'homme à la création et la matière⁵⁸⁹, la création tout entière a été dérivée. On parle d'un désordre cosmique qui est le résultat de violation de l'ordre divin provoqué par le serpent et la réponse libre de l'homme. On comprend donc que le serpent est le moyen à travers lequel l'homme est mis à l'épreuve dans sa liberté⁵⁹⁰.

L'échec à gérer la liberté humaine⁵⁹¹, est certainement un fait qui est souligné dans la Bible par rapport à la mort spirituelle qui a précédé la mort biologique. Cette dernière, à savoir la mort biologique, est bien comprise dans la théologie des Pères apostoliques dans le cadre biblique comme nous dit *Barnabé* :

En effet, le Seigneur les fit mordre par toutes sortes de serpents et ils mouraient — car et c'est bien par l'intermédiaire d'un serpent qu'eut lieu la transgression d'Ève —, afin de leur prouver que c'est à cause de leur transgression qu'ils seraient livrés à l'angoisse de la mort⁵⁹².

Assurément, cette référence de *Barnabé* ouvre de nouvelles dimensions et de nouveaux horizons autour de la chute de l'homme par rapport à la période considérée. La transgression d'Ève est liée à l'attitude du peuple d'Israël à l'égard de l'Alliance. La répétition de la présence du serpent, et par conséquent de la mort, détermine également la répétition de la chute de l'homme.

Nous savons que le sens de la Bible, pour *Barnabé*, réside dans son interprétation allégorique, et non dans le sens littéral. La gravité de ce passage réside dans la répétition de la transgression du commandement divin. Cela signifie que le péché originel n'est pas unique et

⁵⁸⁹ N. XEXAKIS, *Dogmatique* 3, p. 137.

⁵⁹⁰ Cf. V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 115.

⁵⁹¹ Cela concerne certainement le passage de l'homme de l'image à la ressemblance de Dieu tel qu'il été exprimé par St Irénée de Lyon : « Quant à tout le reste, il demeure dans la soumission à Dieu, et cette soumission à Dieu est l'incorruptibilité, et la permanence de l'incorruptibilité est gloire de l'Incréé. Tel est donc l'ordre, tel est le rythme, tel est le mouvement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé ». IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, 38, 3, Paris, Éd. Du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 100, 1965, p. 955.

⁵⁹² *Épître de Barnabé*, XII, 5, Pl, p. 799. Cf., *Épître de Barnabé*, 12, 5, SC 172, pp. 168-170 : « Ἐποίησεν γὰρ ὁ κύριος πάντα ὄφιν δάκνειν αὐτούς, καὶ ἀπέθνησκον — ἐπειδὴ ἡ παράβασις διὰ τοῦ ὄφεως ἐν Εὐᾶ ἐγένετο — ἵνα ἐλέγξῃ αὐτούς, ὅτι διὰ τὴν παράβασιν αὐτῶν εἰς θλίψιν θανάτου παραδοθήσονται ».

statique dans l'histoire de l'homme, mais qu'il est répétitif. Cette désobéissance d'Ève est le renversement du but de l'homme créé à l'image de Dieu. Il s'agit du but de se perfectionner et de ressembler à Dieu à travers l'exercice spirituel de sa volonté et dans le cadre des conditions de sa liberté qui est une caractéristique de l'amour de Dieu et qui est exempt de tout besoin et intérêt⁵⁹³.

Dans l'extrait ci-dessus, nous voyons que le serpent de la *Genèse* est identifié au serpent d'Airain, ce qui montre la dynamique de la pensée de *Barnabé* : le serpent est le diable auquel l'homme doit résister pour prouver sa liberté⁵⁹⁴. Dès cet instant de la chute, une situation différente est créée pour l'humanité, vers la perfection avec l'accomplissement du « à la ressemblance » qui est dynamique et qui est fondé sur la relation du créé et non créé⁵⁹⁵. L'homme a choisi de se mettre en dehors de cette relation vivifiante avec son Créateur, permettant à sa liberté d'être capturée par le diable.

La rupture de la relation et de communion avec Dieu par le libre arbitre est un événement existentiel qui perturbe désormais la relation et l'unité ontologique entre Dieu et l'homme. L'homme, sous la domination du Malin, est placé contre le Créateur comme un dieu du monde autonome en inversant ainsi sa véritable image qui l'isole de Dieu⁵⁹⁶. De cette captivité, l'homme lui-même se fait le créateur ou plutôt inaugure une nouvelle époque – la période du « prince du temps présent, le temps de l'iniquité⁵⁹⁷ - dont les éléments particuliers sont la jalousie et le mépris et la conséquence est la mort. Cela résulte de la pensée théologique de Clément de Rome quand il s'adresse aux fidèles de Corinthe. Pour justifier sa position envers les situations qui existent dans la communauté, il écrit que :

c'est pour cette raison que sont éloignées la justice et la paix ; c'est parce que chacun a abandonné la crainte de Dieu et laissé sa foi en lui s'obscurcir ; parce qu'on ne marche plus selon les prescriptions de ses commandements et qu'on ne se conduit plus d'une manière digne du Christ ; mais chacun marche suivant les convoitises de son cœur dépravé, possédé de cette jalousie injuste et impie par laquelle "la morte est entrée dans le monde"⁵⁹⁸.

⁵⁹³ P. TREMPÉLAS, *op cit.*, p. 100.

⁵⁹⁴ V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 115.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁹⁶ V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 115.

⁵⁹⁷ *Épître de Barnabé*, XVIII, 2, *Pl*, p. 806.

⁵⁹⁸ *Épître aux Corinthiens*, III, 4, *Pl*, p. 40. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 3, 4, *SC* 167, p. 104 : « Διὰ τοῦτο πόρρω ἄπεστιν ἡ διακαιοσύνη καὶ ἡ εἰρήνη, ἐν τῷ ἀπολιπεῖν ἕκαστον τὸν φόβον τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῇ πίστει αὐτοῦ ἀμβλυωπῆσαι, μηδὲ πολιτεῦσθαι κατὰ τὸ καθήκον τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ ἕκαστον βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς, ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ ἀνειληφότας, δι' οὗ καὶ « θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον ».

Le manque de foi et de communion avec Dieu rend l'existence humaine corrompu dans le sens de la mort. De façon directe, le Christ est placé comme un état de vraie vie par opposition à l'état périssable et mortel de l'homme. La présence du diable et de la mort dans la vie humaine est bien soulignée.

Cependant, nous réalisons que le Malin n'est pas quelque chose d'impersonnel et d'indéfinissable. Au contraire, c'est quelqu'un qui contient et présente la mauvaise perception et la mauvaise volonté envers Dieu⁵⁹⁹. Sous la captivité du Malin et la perversion de la volonté envers Dieu, nous voyons que la pensée des Pères apostoliques dépasse le cadre de la mort biologique. *Barnabé*, par exemple, voit l'œuvre du diable dans la vie contemporaine : « Nous devons donc, mes frères, nous occuper scrupuleusement de notre salut, pour éviter que le Malin n'introduise subrepticement l'erreur en nous et ne nous propulse ainsi loin de notre vie »⁶⁰⁰. Notre vie, pour *Barnabé*, n'est pas la vie biologique. Nous devons comprendre sa référence par rapport à une autre réalité, la vraie réalité, pourrait-on dire, et il s'agit d'une vérité eschatologique et en même temps actuelle : « Veillons à ne jamais nous abandonner au repos sous prétexte que nous avons été appelés, pour éviter que nous n'endormions dans nos péchés et que le prince mauvais, en prennent possession de nous, ne nous écarte du royaume du Seigneur »⁶⁰¹. La mort n'est donc pas un phénomène naturel provenant de Dieu et par qui le salut est obtenu par la sortie de l'âme immortelle de ce monde soi-disant apparent vers un autre réel et immortel, conformément à l'opinion hellénistique selon laquelle la matière diffère de la réalité en raison de sa nature périssable et de sa versatilité⁶⁰².

Saint Ignace aussi se meut sur cette base théologique :

qu'il y a deux monnaies, l'une de Dieu et l'autre du monde, et que chacune d'entre elles porte sa propre effigie, de même les incroyants portent celle de ce monde, et les croyants, dans l'amour celle de Dieu le Père par Jésus Christ ; si nous ne choisissons pas volontairement de mourir pour entrer dans sa Passion, sa vie n'est pas en nous⁶⁰³.

⁵⁹⁹ Cf. V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 112.

⁶⁰⁰ *Épître de Barnabé*, II, 10, *Pl*, p. 784. Cf., *Épître de Barnabé*, 2, 10, *SC* 172, pp. 86-88 : « Ἀκριβέβεσθε οὐδὲν ὀφείλομεν, ἀδελφοί, περί τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ἵνα μή ὁ πονηρός παρεισδυσιν πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν ἐκσφενδονήσῃ ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν ».

⁶⁰¹ *Épître de Barnabé*, IV, 13, *Pl*, pp. 786-787. Cf., *Épître de Barnabé*, 4, 13, *SC* 172, pp. 102-104 : « Προσέχομεν μήποτε ἐπαναπαυόμενοι ὡς κλητοὶ ἐπικαθυπνώσωμεν ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄρχων λαβῶν τὴν καθ' ἡμῶν ἐξουσίαν ἀπόσῃται ἡμᾶς ἀπὸ τῆς βασιλείας του κυρίου ».

⁶⁰² O. CLÉMENT, *Questions sur l'homme*, Paris, pp 147-19. Cf. I. ROMANIDIS, *op cit.*, p. 78.

⁶⁰³ *Lettre aux Magnésiens*, V, 2, *Pl*, p. 199. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, V, 2, *SC* 10, p. 98 : « ἐστὶν νομίματα δύο, ὁ μὲν θεοῦ, ὁ δὲ κόσμου, καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικειμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγαπῇ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἂν μή ἀθερέτως ἔχωμεν τό ἀποθανεῖν εἰς τό αὐτοῦ πάθος, τό ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν ».

La vision d'Ignace ne concerne pas deux mondes différents dans un sens dualiste. Il ne s'agit pas ici de deux principes. Le monde n'a pas été créé d'une matière préexistante, informe et coéternelle avec Dieu, ni d'une partie qui a été détachée de la substance de Dieu et qui a subi une mutation. Saint Ignace considère le caractère du monde comme soumis à la corruption et à la mort sous l'empire de Satan, et il proclame que ce caractère se rétablit dans sa réalité qui est la vie par Jésus-Christ en amour pour « sa Passion »⁶⁰⁴.

Au cœur de sa mort biologique par le martyre, saint Ignace désire la même vie qu'est le Christ et qui ne permet pas à la mort biologique d'éliminer la personnalité humaine. Saint Ignace attribue à son martyre un caractère révélateur : « Je serai véritablement disciple de Jésus Christ, quand le monde ne verra même plus mon corps. Suppliez pour moi le Christ, afin que, grâce à ces instruments-là, on trouve en moi une victime offerte à Dieu »⁶⁰⁵.

Le modèle et l'image de la virtualisation de la personnalité humaine est la mort biologique de Jésus-Christ :

Ni les délices de ce monde, ni les royautés de ce siècle ne me serviront de rien. Ce qui est bon pour moi, c'est de mourir pour aller vers le Christ Jésus, plutôt que de régner sur les confins de la terre. Celui que je cherche, c'est lui qui est mort pour nous ; celui que je veux, c'est lui qui est ressuscité à cause de nous. L'enfantement est devant moi. Pardonnez-moi, mes frères ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas ma mort : celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, et ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la lumière pure ; c'est quand je serai parvenu là-bas que je serai un homme. Permettez-moi d'être imitateur de la Passion de mon Dieu. Si quelqu'un l'a en lui, qu'il comprenne ce que je veux, et qu'il ait de sympathie pour moi, sachant ce que m'étreint⁶⁰⁶.

La conception d'Ignace de son martyre est profondément mystique. Pour Ignace, la passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ sont la révélation de la personnalité humaine qui dépasse la mort biologique. Le désir de saint Ignace inclut un dynamisme anti-docète : « Si en

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ *Lettre aux Romains*, IV, 2, *Pl*, p. 207. Cf., *Lettre aux Romains*, IV, 2, *SC* 10, p. 130 : « Τότε ἔσομαι μαθητής ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδέ τό σῶμα μου ὁ κόσμος ὄψεται. Λιτανεύσατε τόν Χριστόν ὑπέρ ἐμοῦ, ἵνα διά τῶν ὀργάνων τούτων θεῶ θυσία εὐρεθῶ ».

⁶⁰⁶ *Lettre aux Romains*, VI, 1- 3, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre aux Romains*, IV, 2, *SC* 10, p. 130 : « Οὐδέν μὴ ὠφελήσει τά τερπνά τοῦ κόσμου οὐδέ αἱ βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου. Καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστόν Ἰησοῦ, ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς. Ἐκεῖνον ζητῶ, τόν ὑπέρ ἡμῶν ἀποθανόντα · ἐκεῖνον θέλω, τόν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα. Ὁ δέ τοκετός μου ἐπίκειται. Σύγγνωτέ μοι, ἀδελφοί · μή ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι, μή θελήσητέ με ἀποθανεῖν, τόν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μή χαρίσησθε μηδέ ὕλη ἐξαπατήσητε · ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν · ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι. Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Εἴ τις αὐτόν ἐν ἑαυτῷ ἔχει, νοησάτω ὃ θέλω, καί συμπαθείω μοι, εἰδώς τα συνέχοντά με ».

effet, c'est en apparence que cela a été accompli par notre Seigneur, moi aussi, c'est en apparence que je suis enchaîné. Et pourquoi donc me suis-je même donné en offrande à la mort, par le feu, par le glaive, par les bêtes ? »⁶⁰⁷. Par cet événement, c'est-à-dire par la nature humaine de Jésus-Christ, l'annihilation de la personnalité de l'homme est abolie. Dans la pensée de saint Ignace, l'enseignement biblique selon lequel Dieu est devenu homme afin de supprimer le diable et de fouler la mort semble tenir une position centrale⁶⁰⁸.

La présence nuisible de Satan dans l'humanité par la corruption et la mort, est supprimée avec la naissance du Christ. Cet événement constitue pour saint Ignace une réalité absolue qui est vécue par le fidèle dans le cadre de la syntaxe culturelle :

Cherchez donc à vous réunir plus souvent pour l'action de grâce à Dieu et pour sa gloire. Car lorsque vous vous rassemblez souvent, les forces de Satan se détruisent, sa faculté de nuire se dissout dans la concorde de votre foi. Il n'y a rien de meilleur que la paix, dans laquelle s'anéantit toute guerre venant des puissances célestes et des puissances terrestres⁶⁰⁹.

Selon le point de vue d'Ignace, nous comprenons que l'œuvre salvifique du Christ, bien que ce soit une réalité dans l'histoire de l'humanité, est accomplie par la coopération de l'homme lui-même à travers le rassemblement eucharistique. Il est vrai que la communauté eucharistique possède certainement une telle dynamique sous la condition de réciprocité de la foi. Quand Ignace se réfère sur cette réalité absolue de l'humanité de Jésus-Christ, il montre la place que tient la mort, au-delà de son caractère biologique, vers la vie en Jésus-Christ. C'est en Jésus-Christ que l'homme détient la vie véritable, car le Christ est véritablement né de la race de David et de Marie, a véritablement été persécuté sous Ponce Pilate, a été crucifié et est mort.⁶¹⁰

L'hérité de la culpabilité du péché originel qui a conduit l'homme à la chute, en rapport avec la corruption et la mort, n'existe pas directement dans la pensée des Pères apostoliques. Cela veut dire que l'homme n'est pas lui-même responsable par sa nature telle qu'elle été créée par Dieu. Au lieu de cela nous voyons que dans leur pensée théologique une

⁶⁰⁷ *Lettre aux Smyrniotes*, IV, 2, *Pl*, p. 214. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, IV, 2, *SC* 10, p. 157 : « Εἰ γάρ τό δοκεῖν ταῦτα ἐπραχθη ὑπό τοῦ κυρίου ἡμῶν, καγῶ τό δοκεῖν δέδεμαι. Τί δέ καί ἑαυτόν ἐκδοτον δέδωκα τῷ θανάτῳ, πρός πῦρ, πρός μάχαιραν, προς θηρία; ».

⁶⁰⁸ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *Pl*, p. 197. Cf. I. ROMANIDIS, *op cit.*, p. 80.

⁶⁰⁹ , 1-2, *Pl*, pp. 195. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XIII, 1- 2, *SC* 10, p. 82 : « Σπουδάσετε οἷν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καί εἰς δόξαν. Ὅταν γάρ πυκνῶς ἐπί τό αὐτό γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καί λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως. Οὐδέν ἐστιν ἄμεινον εἰρήνης, ἐν ἧ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καί ἐπιγείων ».

⁶¹⁰ *Lettre aux Tralliens*, IX, 1-2, *Pl*, p. 204.

nouvelle perspective émerge pour l'homme qui est appelé à choisir entre la mort ou la vie en Christ. Ce choix est supposé révéler la liberté de l'homme.

La naissance du Christ par le Saint Esprit et de la Vierge Marie est soulignée comme revêtant une grande importance pour le salut de l'homme du péché et de la mort⁶¹¹. De manière emphatique et avec des termes liturgiques, ainsi qu'avec des professions de foi baptismales⁶¹², il souligne l'importance de l'Incarnation de Jésus-Christ (par le Saint Esprit) pour le salut de l'homme « notre Dieu, Jésus-Christ, a été porté par de Marie dans son sein, selon le projet de Dieu, « à partir de la semence de David » et l'Esprit Saint ; Il est né, et il a été baptisé, pour purifier l'eau par sa Passion »⁶¹³.

Ignace insiste sur la vie en Christ et surtout sur la réalité de la passion et de la résurrection du Christ dans la chair, dont l'élément contraire est la mort. Explicitement, la mort spirituelle est celle qui s'oppose au principe de la vie que l'homme avait au Paradis par l'Esprit vivifiant, et par conséquent, dans la communion de la Trinité vivifiante. Selon le récit biblique de la Genèse, cette mort précède la mort biologique ou naturelle, dont le commencement a eu lieu avec la mort d'Abel le juste. La mort spirituelle qui a précédé la perte de la grâce vivifiante du Saint Esprit, est le résultat de l'échec de l'homme à affronter la perfection de « à l'image et à la ressemblance » à travers l'exercice spirituel et sous la condition de l'amour désintéressé envers Dieu et envers son prochain⁶¹⁴.

Alors que l'intérêt de saint Ignace se porte sur la mort spirituelle conduisant à la perte de la vie éternelle qui est étroitement liée à la nature divino-humaine du Jésus-Christ, Clément associe la vie du fidèle et surtout de la communauté ecclésiale aux dispositifs du Christ :

Tous, vous étiez humbles sans vous venter en rien, car vous étiez soumis plutôt que de soumettre, il vous plaisait davantage de donner que de recevoir. Alors que vous vous suffisiez des provisions du Christ et vous y consacriez, vous conserviez avec soin en vos entrailles ses discours et ses souffrances étaient devant vos yeux ⁶¹⁵.

⁶¹¹ I. ROMANIDIS, *op cit.*, pp. 82- 84.

⁶¹² P. TH. CAMELOT, *Ignace d'Antioche*, p. 27. Cf, p. 118, note 2.

⁶¹³ *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, 2, *Pl*, p. 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, 1- 2, *SC* 10, p. 86 : « Ὁ γάρ θεός ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστός ἐκυφορρήθη ὑπό Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου · ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τοῦ ὕδατος καθάρισις ».

⁶¹⁴ I. ROMANIDIS, *op cit.*, p. 156, note 1, Irénée, *Dénonciation*, E', VI, 1.

⁶¹⁵ *Épître aux Corinthiens*, II, 1, *Pl*, p. 39. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 2, 1, *SC* 167, p. 100 : « Πάντες τε ἐταπεινοφρονεῖτε μηδὲν ἀλαζονευόμενοι, ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες, ἡδίων διδόντες ἢ λαμβάνοντες. Τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνεστερνησμένοι ἥτε τοῖς σπλάγχνις, καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρό τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν ».

En confrontation aux dispositifs du Christ, Clément place ce facteur principal qui a provoqué la première mort biologique dans l'histoire, à savoir la jalousie :

C'est pourquoi sont loin la justice et la paix, lorsque chacun a abandonné la crainte de Dieu et a eu la vue obscurcie quant à la foi, qu'on n'a pas cheminé conformément aux usages de ses ordonnances et qu'on ne s'est pas conduit selon ce qui convient au Christ ; mais chacun marche selon les désirs de son cœur, qui est mauvais, en assumant une jalousie injuste et impie, par laquelle précisément « la mort est entrée dans le monde⁶¹⁶.

Ceci décrit la vie de l'homme quand il est loin de Dieu et plus précisément quand il n'est pas en accord en fait avec la vie du Christ. Bien sûr, la mort biologique n'est pas le point sur lequel Clément fonde l'ordre et la concorde ecclésiastique. Seulement, il s'y réfère pour souligner sa cause qui est la source de la rébellion de la communauté chrétienne de Corinthe. En réalité, les commandements du Christ, y compris la mort biologique, ou plus précisément le motif de la première mort biologique, sont placés par Clément sous des conditions eschatologiques : « Qu'est-ce donc qui a été préparé pour ceux qui l'attendent ? »⁶¹⁷. Il s'agit donc de : « la vie dans l'immortalité, l'épanouissement dans la justice, la vérité dans la franchise, la foi dans la confiance, la maîtrise de soi dans la sanctification »⁶¹⁸. Il s'agit là des situations pour les êtres humains qui sont des conséquences de la puissance de la résurrection du Christ.

Barnabé associe la responsabilité de la mort spirituelle avec le diable malin dont l'action a des conséquences salvifiques négatives pour les fidèles, à savoir la perte du royaume de Dieu :

Nous devons donc, mes frères, nous occuper scrupuleusement de notre salut, pour éviter que le Malin n'introduise subrepticement l'erreur en nous et ne nous propulse ainsi loin de notre vie⁶¹⁹ ; soyons vigilants dans les derniers jours : car tout le temps de notre vie et de notre foi ne nous servira de rien si, maintenant, au temps de l'iniquité et au sein des scandales à venir, nous ne résistons comme il convient à des fils de Dieu. Donc, pour éviter que le Noir ne s'introduise

⁶¹⁶ *Épître aux Corinthiens*, III, 4, *Pl*, p. 40. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 3, 4, *SC* 167, p. 100 : « Διά τοῦτο πόρρω ἄπεστιν ἡ δικαιοσύνη καί ἡ εἰρήνη, ἐν τῷ ἀπολιπεῖν ἕκαστον τόν φόβον τοῦ θεοῦ καί ἐν τῇ πίστει αὐτοῦ ἀμβλωπῆσαι, μηδέ πολιτεύεσθαι κατά το καθήκον τῷ Χριστῷ, ἀλλά ἕκαστον βαδίζειν κατά τάς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς, ζῆλον ἄδικον καί ἀσεβῆ ἀνειληφότας, δι' οὗ καί « θάνατος εἰσήλθεν εἰς τόν κόσμον ».

⁶¹⁷ *Épître aux Corinthiens*, XXXV, 3, *Pl*, p. 56.

⁶¹⁸ *Ibid.* 2. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 35, 2, *SC* 167, p. 156 : « Ζωή ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἀγιασμῷ ».

⁶¹⁹ *Épître de Barnabé*, II, 10, *Pl*, pp. 784. Cf., *Épître de Barnabé*, 2, 10, *SC* 172, pp. 86-88 : « Ἀκριβεύεσθε οὖν ὀφειλομεν, ἀδελφοί, περί τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ἵνα μή ὁ πονηρός παρείσδυσιν πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν ἐκσφενδονήσῃ ἡμᾶς ἀπό τῆς ζωῆς ἡμῶν ».

subrepticement, fuyons toute vanité, haïssons parfaitement haine pour les œuvres de la voie mauvaise. Ne restez pas seuls, plongés en vous-même, comme si vous étiez déjà justifiés, mais rassemblez-vous et recherchez ensemble ce qui profite à l'intérêt commun. L'Écriture dit en effet : «Malheur aux soi-disant avisés qui sont savants à leurs propres yeux.» Devenons spirituels, devenons un temple parfait pour Dieu, [...], Veillons à ne jamais nous abandonner au repos sous prétexte que nous nous endormions dans nos péchés et que le prince le mauvais, en prenant possession de nous, ne nous écarte du royaume du Seigneur⁶²⁰.

La restauration de l'homme par les conséquences de la chute semble conduire l'homme à une condition différente de la première et qui est plus élevée. L'homme qui a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu est maintenant appelé à entrer dans un état de relation privilégiée avec Dieu. Il est appelé à s'approprier la relation Père – Fils. Bien entendu, le caractère eschatologique de l'ancien et du nouvel état de l'homme est intense dans le passage précédent. Cela concerne la vie après le Paradis et la vie dans le royaume de Dieu. Dans l'*épître de Barnabé*, la mort et la vie sont liées respectivement aux ténèbres et à la lumière dans le cadre de la révélation en Christ et de l'économie divine. Ceci ressort de l'interprétation en paraboles de Barnabé relativement aux vrais destinataires du Testament que Moïse a reçu :

Moïse l'avait reçu en tant que serviteur, tandis que c'est le Seigneur en personne, qui nous l'a donnée comme au peuple héritier, après avoir enduré les souffrances pour nous. Il est manifesté afin que ceux-ci mettent le comble à leurs péchés et que nous-mêmes puissions recevoir l'alliance grâce à celui même qui en est l'héritier, le Seigneur Jésus. Il avait été préparé à ceci : en se manifesta lui-même, il devait, délivrer des ténèbres nos cœurs déjà minés par la mort et livrés à l'iniquité de l'erreur, et établie en nous une alliance par sa parole. De fait, il est écrit comment le Père lui a enjoint de nous délivrer des ténèbres pour se préparer un peuple saint⁶²¹.

⁶²⁰ *Épître de Barnabé*, IV, 9-13, *Pl*, pp. 786-787. Cf., *Épître de Barnabé*, 4, 9-13, *SC* 172, pp. 100-104 : « Διό προσέχομεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις· οὐδέν γάρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πάς χρόνος τῆς ζωῆς ἡμῶν καί τῆς πίστεως, ἐάν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καί τοῖς μέλλουσιν σκανδάλους, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ, ἀνιστῶμεν. Ἴνα οὖν μὴ σχῆ παρείσδυσιν ὁ μέλας, φύγωμεν ἀπό πάσης ματαιότητος, μισήσωμεν τελείως τὰ ἔργα τῆς πονηρᾶς ὁδοῦ. Μὴ καθ' ἑαυτοῦ ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τό αὐτό συνερχόμενοι συζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ συμφέροντος. Λέγει γάρ ἡ γραφή· « Οὐαὶ οἱ συνετοὶ παρ' ἑαυτοῖς καὶ ἐνώπιον αὐτῶν ἐπιστήμονες ». Γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ. [...] Προσέχομεν μήποτε ἐπαναπαυόμενοι ὡς κλητοὶ ἐπικαθηνώσωμεν ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄρχων λαβῶν τὴν καθ' ἡμῶν ἐξουσίαν ἀπόσῃτε ἡμᾶς ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ κυρίου ».

⁶²¹ *Épître de Barnabé*, XIV, 4-6, *Pl*, pp. 802. Cf., *Épître de Barnabé*, 14, 4-6, *SC* 172, pp. 178-180 : « Μωϋσῆς θεράπων ὃν ἔλαβεν, αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν εἰς λαὸν κληνομίας, δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. Ἐφανερώθη δέ, ἵνα κάκεῖνοι τελειωθῶσιν τοῖς ἀμαρτήμασιν, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν ὃς εἰς τοῦτο ἠτοιμάσθη, ἵνα αὐτὸς φανεί, τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ καὶ παραδεδομένας τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους, διάθηται ἐν ἡμῖν διαθήκη λόγου. Γέγραπται γάρ, πῶς αὐτῷ ὁ πατήρ ἐντέλλεται, λυτρωσάμενον ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους εἰσιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον ».

Le salut de l'homme vient de l'initiative amoureuse de Dieu pour l'homme et de la révélation en Christ. Nous voyons que *Barnabé*, avec une brève tendance apologétique, présente le contenu et le sens réel de l'Écriture en ce qui concerne la volonté et le plan divin pour le salut de l'homme. Dans ce cadre de la vie et de la mort, on comprend la référence de Barnabé aux deux voies, celle des ténèbres et celle de la lumière :

Il existe deux voies correspondant à deux types de doctrine et d'autorité, la voie de la lumière et la voie des ténèbres. Et la différence est grande entre ces deux voies. À l'une sont préposés les anges de Dieu porteurs de la lumière, à l'autre les anges de Satan. Le premier est le Seigneur depuis l'éternité et pour l'éternité ; l'autre est prince du temps, époque d'iniquité⁶²².

Ici, on perçoit fortement la présence des anges. De bons esprits qui aident l'homme vers la perfection, mais aussi des esprits malins qui inhibent et dérangent le progrès spirituel de fidèle. En réalité, la pensée théologique des Pères apostoliques se trouve devant deux données potentielles : celle de la vie et celle de la mort⁶²³. Pour la première voie les caractéristiques-clés sont l'amour du fidèle à Dieu et à autrui. L'origine commune entre la *Didaché* et l'*Épître de Barnabé*, est évidente. Néanmoins, la voie de la vie dépasse les limites égocentriques de l'homme et l'amour s'ouvre vers Dieu et vers autrui. La voie de la mort, « quant à elle, la voici : tout d'abord elle est mauvaise et pleine de malédictions »⁶²⁴. Il ne serait pas exagéré d'affirmer que sur ce point, la conception théologique des Pères apostoliques introduit un défi ontologique d'une importance capitale. Cela est directement lié à la création de l'homme à l'image de Dieu et qui a des implications directes pour la réalisation de la ressemblance.

L'homme, affirme Théophile d'Antioche : « Il n'est ni mortel, ni immortel par nature. En effet, s'il avait été créé immortel dès le début, il aurait été créé dieu. Au contraire, s'il avait été créé mortel, il aurait semblé que Dieu fût la cause de sa mort. Il ne l'a donc créé ni immortel ni mortel, mais disposé pour être l'un ou l'autre »⁶²⁵. On se réfère certainement au grand idéal de la liberté humaine et par conséquent, à son autonomie qui puise son origine et son achèvement dans le libre choix de l'homme : l'immortalité ou la mort. Ainsi, l'homme est

⁶²² *Épître de Barnabé*, XVIII, 1-2, *Pl*, pp. 806. *Épître de Barnabé*, 18, 1-2, *SC* 172, pp. 194-198 : « Ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδασχῆς καὶ ἐξουσίας, ἡ τε τοῦ φωτός καὶ τοῦ σκότους· διαφορὰ δὲ πολλή τῶν δύο ὁδῶν. Ἐφ' ἧς μὲν γὰρ εἰσιν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. Καὶ ὁ μὲν ἐστὶν κύριος ἀπ' αἰῶνας, ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας ».

⁶²³ *Didaché*, I, 1-2, *Pl*, pp. 85. Cf., *La Didaché*, 1, 1-2, *SC* 248, pp. 140-142.

⁶²⁴ *Ibid.*, V, 1, p. 88.

⁶²⁵ *Livres à Autolykos II*, 27, *Pl*, p. 742.

appelé à s'engager dans un mouvement qui prévoit la possibilité ontologique de la vie ou de la mort.

La conception des Pères apostoliques constitue donc une invitation extraordinaire à une libre auto-détermination. Théophile d'Antioche, exprimant de manière plus systématique la foi chrétienne du II^e siècle, présente comme cible de l'idéal de la liberté la déification de l'homme par la grâce de Dieu. L'homme, dit Théophile : « il reçut de lui comme récompense l'immortalité et devint dieu s'il tendait à l'immortalité en observant le commandement de Dieu., et que, si au contraire il se tourne vers les œuvres de mort, Dieu, en effet, a fait l'homme libre et maître de lui-même »⁶²⁶.

Nous trouvons une telle analogie représentative dans la pensée d'Herma, dans le *Pasteur*. On doit pourtant observer ceci sous les différentes conditions de la composition du *Pasteur*, y compris sous le prisme du but de cette composition. Cependant, hormis la différence d'objectif entre l'épître de Barnabé et le *Pasteur* d'Herma, on voit cette réalité double que l'homme affronte. Un tel exemple est l'image de deux voies, où le fidèle est libre de choisir celle de la mort ou celle de la vie ⁶²⁷, ainsi que de choisir la crainte de Dieu et la continence⁶²⁸.

La voie de la justice qui représente la voie droite est un élément caractéristique de la foi. Cependant, les œuvres de la justice qui déterminent la voie droite ou, dans le cas contraire, les œuvres de l'injustice, ont des conséquences directes sur l'être humain dans sa relation avec Dieu et cela est dû à la liberté de choix. La foi est donc visible dans la vie du fidèle dans l'œuvre et la pratique de la justice et elle n'atteint son but, qui est de trouver Dieu, que si elle est basée dans le cœur et est exprimé par le cœur.

La voie de la vérité, c'est-à-dire de la lumière, comme la présente Barnabé, constitue une connaissance particulière dans une perspective eschatologique⁶²⁹. Elle a comme point de départ l'amour du fidèle pour Dieu le créateur :

Voici donc la voie de la lumière : si quelqu'un veut suivre cette voie jusqu'au lieu assigné, qu'il s'applique avec zèle à ses œuvres. Voici donc la connaissance qui nous a été donnée pour cheminer dans cette voie. Tu aimeras celui qui t'a fait, tu craindras celui qui t'a modelé, tu glorifieras celui qui t'a délivré de la mort ⁶³⁰.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Pasteur, Parab.* VI, LXII, 1-5, *Pl*, p. 149.

⁶²⁸ *Ibid.*, LXI, 1-5, *Pl*, p. 148.

⁶²⁹ P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, pp. 195-197, note 4.

⁶³⁰ *Épître de Barnabé*, XIX, 1-2, *Pl*, p. 806. Cf., *Épître de Barnabé*, 19, 1-2, SC 172, p. 196 : « Ἡ οὖν ὁδὸς τοῦ φωτός ἐστὶν αὐτὴ — ἐάν τις θέλων ὁδὸν ὀδεύειν ἀπὶ τὸν ὀρισμένον τόπον, σπεύσῃ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. Ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη· Ἀγαπήσεις τὸν σὲ ποιήσαντα, φοβηθήσῃ τὸν σε πλάσαντα, δοξάσεις τὸν σε λυτρωσάμενον ἐκ θανάτου ».

Contrairement à la voie de la vérité, à savoir la voie de la lumière, il existe la voie de la mort, des ténèbres, qui est représentée par le « noir », et dont les caractéristiques sont les tourments, la malédiction et la mort éternelle : « la voie du Noir est tortueuse et plein de malédictions. Car c'est en somme la voie de la mort éternelle dans les supplices »⁶³¹.

Sans doute, la théologie des Pères Apostoliques traitée ici est-elle unanime en ce qui concerne la fin des deux voies : soit elles sont décrites comme lumière et ténèbres, soit elles sont représentées par le bon ange ou l'ange malin. Dès lors, dans ce désordre est bien compris la division du monde en visible et invisible qui, à son intérieur, présuppose la position et la relation entre Dieu et l'homme. Plus précisément, les Pères apostoliques mettent l'accent sur la responsabilité personnelle dont résulte une situation contradictoire du monde et de la matière par rapport à Dieu. Saint Ignace, par exemple, en s'adressant aux chrétiens de Rome qui désirent sauver le saint du martyre, souligne cette situation contradictoire : « Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière »⁶³². Néanmoins, la sphère du divin ne s'intègre pas exclusivement dans l'invisible, ni celle du monde et de la matière dans le visible, et ceci parce que dans l'invisible sont également incluses les forces du mal qui constituent le facteur inhibitif a pour le perfectionnement de l'homme. En ce qui concerne Ignace, cette inhibition agit sur le succès en Christ :

Que rien parmi les êtres visibles et invisibles, ne s'oppose par jalousie à ce que j'obtienne Jésus Christ. Que le feu et la croix, le corps à corps avec les bêtes, les lacérations, les écartèlements, la dislocation des os, la mutilation des membres, le broiement de tout le corps, que les pires supplices du diable s'abattent sur moi, pourvu que j'obtienne Jésus Christ⁶³³.

Il y a alors une situation dans le monde qui n'est pas celle que le Dieu Père et Créateur a voulue. La chute de l'homme dans son parcours de perfection paraît avoir provoqué une catastrophe cosmique⁶³⁴, qui devient percevable dans la nouvelle réalité de la corruption et de la mort. Bien sûr, c'est un fait que dans le monde règne un tel ordre et une telle harmonie qui

⁶³¹ *Ibid.*, XX, 1, *Pl.*, p. 808. Cf., *Épître de Barnabé*, 20, 1, *SC* 172, pp. 210-212 : « Ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδὸς ἐστὶν σκολιά καὶ κατάρως μεστή. Ὅλως γάρ ἐστιν ὁδὸς θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας ».

⁶³² *Lettre aux Romains*, VI, 2, *Pl.*, p. 208.

⁶³³ *Lettre aux Romains*, V, 3, *Pl.*, pp. 207-208. Cf., *Lettre aux Romains*, V, 3, *SC* 10, p. 132 : « Μηθὲν μέ ζηλώσαι τῶν ὀρατῶν καὶ ἀοράτων, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. Πῦρ καὶ σταυρὸς θηρίων τε συστάσεις, ἀνατομαί, διαιρέσεις, σκορπισμοὶ ὀστέων, συγκοπὴ μελῶν, ἀλεσμοὶ ὄλου τοῦ σώματος, κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου ἐπ' ἐμέ ἐρχέσθωσαν, μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω ». Cf. J. HATEM, *op cit.*, p. 9.

⁶³⁴ O. CLÉMENT, *op cit.*, p. 153.

démontre son administration par Dieu, mais il semble qu'il existe parallèlement une désharmonie.

Dans cette situation, qui a été créée par la défaillance de l'homme, saint Ignace perçoit un égarement ontologique, puisque l'homme est une unité de chair et d'esprit en rapport avec le monde matériel qui, dans son esprit, enveloppe une réalité métaphysique. La matière a la capacité de conquérir⁶³⁵, et de susciter le désir de l'homme pour elle⁶³⁶. La matière, pour être précis, mais aussi le désir pour la vie biologique et encore pour le pouvoir séculier, sont la raison de l'éloignement de l'homme à Dieu et c'est dans ce sens que saint Ignace affirme que « rien de ce qui est dans l'apparence n'est bon »⁶³⁷. Cet état qui a suivi la chute recouvre désormais la situation paradisiaque de la relation d'amour de l'homme envers Dieu et la remplace par une autre réalité que l'homme expérimente à travers l'image de sa propre audace⁶³⁸.

Parmi les Pères apostoliques, dans la *Lettre aux Romains*, saint Ignace suit l'idée selon laquelle Satan est le premier responsable de l'infraction, du péché et de la mort. Même devant son martyre imminent, saint Ignace reconnaît la présence nuisible du diable qui vise à l'empêcher d'atteindre Dieu par sa mort : « Le prince de ce siècle veut m'arracher à Dieu et corrompre la pensée que j'ai pour lui. Que personne d'entre vous, qui êtes ici, ne lui vienne en aide : soyez plutôt à moi, c'est-à-dire à Dieu »⁶³⁹.

Le péché comme offense à la volonté divine, telle que décrite dans la narration de la Genèse, est absent chez les Pères apostoliques. Péché et outrage à la volonté divine paraissent être le refus de l'Incarnation, de la passion et de la résurrection du Christ. Ceux qui rejettent ces actes salvifiques du Christ sont le verger du diable⁶⁴⁰, et donc « ils parlent au nom de la mort plutôt qu'au nom de la vérité »⁶⁴¹. Dans la pensée de saint Ignace prédomine l'opinion sur la mort et la vie. La mort se trouve notamment dans la vie de l'homme sous deux formes : la mort biologique est celle qui s'oppose à la vie que contient la présence du Christ et celle qui est la mort spirituelle. La mort est l'aliénation de la source de la vie qui est Dieu

⁶³⁵ *Lettre aux Romains*, VI, 2, *Pl*, p. 208.

⁶³⁶ *Ibid.*, VII, 2.

⁶³⁷ *Lettre aux Romains*, III, 3, *Pl*, p. 206.

⁶³⁸ O. CLÉMENT, *op cit.*, pp. 154- 155.

⁶³⁹ *Lettre aux Romains*, VII, 1, *Pl*, p. 208. CF., *Lettre aux Romains*, V, 3, *SC* 10, p. 134 : « Ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσαι με βούλεται καί τήν εἰς θεόν μου γνώμην διαφθεῖραι. Μηδεὶς οὖν τῶν παρόντων ὑμῶν βοηθεῖτω αὐτῷ · μᾶλλον ἐμοῦ γίνεσθαι, τούτέστιν τοῦ θεοῦ ».

⁶⁴⁰ *Lettre aux Éphésiens*, X, 3, *Pl*, p. 195.

⁶⁴¹ *Lettre aux Smyrniotes*, V, 1, *Pl*, p. 214.

et elle est apparue dans le monde avec le péché, alors qu'elle constitue le condensé de l'aliénation humaine.

Étant donné que la vie de l'homme se distingue en biologique et spirituelle, de la même façon la mort se distingue en biologique et spirituelle. Mais qu'il s'agisse de la mort naturelle ou de la mort spirituelle, le Christ est « notre vie sûr »⁶⁴². Même le sujet de la vie en Christ protège contre les risques d'hérésie et de schisme⁶⁴³: « Si le Seigneur a accepté le parfum sur la tête, c'est pour répandre sur l'Église l'effluve de l'incorruptibilité. Ne vous laissez pas enduire de l'enseignement nauséabond du prince de ce siècle pour éviter qu'en faisant de vous son otage il ne vous exclue de la vie qui se présente à vous »⁶⁴⁴.

Nous comprenons jusqu'ici que la pensée théologique des Pères Apostoliques présente une idée claire de la réalité humaine sous les chaînes de la corruption et de la mort. Cet état déchu de l'homme ne répond pas à l'origine de la création de l'homme. Cette situation est dérivée de la responsabilité exclusive de l'homme car il a échoué à la ressemblance de Dieu du fait de sa liberté. Néanmoins, l'Incarnation du Christ réalise une situation nouvelle pour l'homme présent et futur : l'incorruptibilité et la vie éternelle. Le fait que le Christ inaugure une nouvelle réalité pour l'homme ne signifie pas qu'il supprime la liberté de l'homme. Bien au contraire, les Pères Apostoliques, en se référant à la nouvelle situation en Jésus Christ, appellent le croyant à expérimenter empiriquement cette situation plutôt dans le cadre de la vie communautaire, à savoir ecclésiastique.

Remarques conclusives

Cette partie de notre recherche, étant terminée, nous avons abouti à des conclusions claires et importantes sur la conception théologique des Pères Apostoliques. En premier lieu, leur Foi en Un Seul Dieu, Père Tout-Puissant et Créateur est évidente. Leur théologie exprime de façon éminente la nouveauté du christianisme qui constate déjà dans la création du monde et dans la création de l'homme la participation du Fils et Verbe de Dieu. Ce qui est à souligner

⁶⁴² *Lettre aux Éphésiens*, III, 2, *Pl*, p. 192.

⁶⁴³ *Lettre aux Smyrniotes*, IV, 1, *Pl*, p. 214.

⁶⁴⁴ *Lettre aux Éphésiens*, XVII, 1, *Pl*, p. 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XVII, 1, *SC* 10, p. 86 : « Διά τοῦτο μῦρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν. Μὴ ἀλήφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἀρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτῆση ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν ».

particulièrement est le rôle primordial du Christ dans le caractère de « à l'image » et de « à la ressemblance ». La conception de la doctrine Trinitaire, malgré le fait qu'elle ne soit pas développée dans les écrits des Pères Apostoliques, existe comme exigence de base de la foi chrétienne.

Celles-ci sont extrêmement importantes en ce qui concerne le sujet de notre recherche, car à travers cette première partie, nous avons distingué la condition de l'unité et sa finalité ultime. De même, le rôle premier de l'unité est clairement discernable tel qu'il découle des expressions de la foi dans les écrits des Pères Apostoliques. L'unité des personnes de la Trinité et surtout du Fils avec le Père, était particulièrement importante à la fois dans l'œuvre de la création du monde et à la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ce qui est devenu également discernable et qui joue un rôle prépondérant dans la pensée des Pères Apostoliques, c'est que ce soit le Christ qui joue un rôle de premier plan dans l'humanité. Cela semblait tel que nous pouvons conclure que le Christ est le facteur dominant de l'unité de l'homme vers Dieu le Père.

Comment ce rôle endossé par le Christ est-il considéré dans l'histoire du monde et de l'homme ? Selon quelles qualités et pourquoi le Christ entre-t-il dans l'histoire ? Ce sont les principaux axes sur lesquels se concentrera la deuxième partie de notre Thèse.

PARTIE II : LE CHRIST DANS L'ÉCONOMIE DU SALUT

Au cours du développement de la première partie de notre thèse, nous avons eu l'occasion d'établir dans la pensée théologique des Pères apostoliques la ferme croyance en un Dieu Père et créateur du monde visible et invisible. Avec la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, d'occuper une place particulière dans leur conception théologique. Cependant, à partir des thèmes que nous avons rencontrés et mis en évidence, une question se pose : les Pères apostoliques parlent-ils finalement de Dieu ou de la Sainte Trinité ? Malgré l'absence de besoin théologique, les Pères apostoliques nous présentent une conception spontanée, pour ainsi dire, mais suffisamment triadologique. Mais qu'entend-on par « spontané » ; Comme nous l'avons déjà mentionné, le besoin théologique de soutenir la foi en la Sainte Trinité n'existait pas à leur époque. Les conditions de leurs écrits sont également principalement pastorales et parénétiqes. Pourtant, à travers ces conditions naît la conception triadologique des Pères Apostoliques et cela découle de la négociation de l'œuvre du Christ aux différents niveaux de la vie chrétienne : salvifique, ecclésiastique, etc. Cela, nous conduit, comme une conséquence naturelle, à l'hypothèse que le Christ occupe une place centrale dans la théologie des Pères Apostoliques. Cela, toujours par rapport au sens de Dieu et en dehors des contours de la manifestation de Dieu à travers la création.

Il est évident que, dans ce point-ci, c'est la personne du Christ dans le monde et l'histoire qui est au centre de notre recherche. Savoir quel est le rôle exact du Christ, et plus précisément, à travers quelle relation le Christ devient-il une réalité et un facteur de l'unité pour l'humanité, est une question prioritaire pour la période considérée. Notons ici que quand nous posons des questions sur la personne du Christ nous souhaitons découvrir le point essentiel de sa relation avec le Père. Que décrit exactement cette relation ? Est-ce une relation de nature divine ou s'agit-il d'une utilisation de concession technique de la pensée des Pères Apostoliques ? Pourquoi le Christ est-il si important dans l'histoire et pourquoi entre-t-il dans l'histoire ?

Nous examinerons ces questions directement dans cette deuxième partie de notre Thèse, en recherchant d'abord le mystère de l'économie de Dieu dans la conception des Pères Apostoliques. C'est pourquoi nous traiterons dans le premier chapitre la révélation du mystère caché, ainsi que la présence du Verbe de Dieu dans l'Ancien Testament. Ensuite, dans ce chapitre nous examinons la place du Christ -Verbe de Dieu dans l'Écriture et ses titularités présentées par les Pères Apostoliques. Cela nous donne l'opportunité de passer au deuxième chapitre de cette Deuxième Partie dans lequel nous entrons dans la description de l'économie du Verbe incarné. Cela veut dire que nous examinons la réalisation du plan de Dieu pour le salut de l'humanité à travers l'incarnation de son Fils. Cela, étant important pour la théologie

de l'unité, nous amène à nous référer également à la réalité de ce événement et de chercher comment les Pères Apostoliques montrent la véritable unité des deux natures divine et humaine en la Personne du Christ qui réalise le salut.

Pour mieux comprendre les conceptions salvifiques des Pères Apostoliques nous examinons dans le troisième chapitre la situation de la création sous l'empire du Prince de ce monde et l'anéantissement du péché et de la mort par la Passion et par la Résurrection du Christ. L'unité des deux natures du Christ présupposent la véritable résurrection du Fils et Verbe de Dieu ce que nous examinerons également. Des Pères Apostoliques, Ignace d'Antioche est un cas particulier en raison de son martyre que nous incluons dans ce chapitre. L'unité des deux natures en la personne du Christ entraîne des conséquences salvatrices pour l'humanité. Cela veut dire que la Résurrection du Christ Dieu parfait et homme parfait rend la résurrection de l'homme une nouvelle réalité. Comment les Pères Apostoliques perçoivent la résurrection des morts est présentée dans le quatrième chapitre. Le sujet de la résurrection des morts ne se présente pas collectivement mais nous nous référons à chaque Père Apostolique séparément, et nous clôturons la deuxième Partie par une petite approche de la pensée théologique des Pères Apostoliques sur la déification de l'homme.

CHAPITRE I : LE MYSTÈRE CACHÉ

1. La révélation du mystère caché

Notre objectif étant d'examiner la personne du Christ et son rôle dans l'histoire et le monde, nous devons d'abord tenir compte de « l'insistance des apôtres et évangélistes sur la figure du Christ. Toute leur prédication[...]a pour objet le Christ... »⁶⁴⁵. Cela signifie que lorsqu'ils se réfèrent à Lui et à Dieu le Père il ne peut y avoir que ce que le Christ Lui-même révèle⁶⁴⁶. Une révélation fait référence à quelque chose de caché. Dans ce point, nous parlons du plan caché que Dieu a conçu en faveur de l'homme et qui est se réalise dans l'histoire par le Christ.

L'apôtre Paul, en s'adressant aux chrétiens de Rome, est le premier à s'exprimer sur ce qu'on appelle le mystère de Dieu, caché depuis des siècles en identifiant Jésus-Christ comme le centre de ce mystère. Dans la doxologie qui clôt l'*Épître aux Romains*, il s'adresse à Dieu comme suit :

À Celui qui a le pouvoir de vous affermir conformément à l'Évangile que j'annonce en prêchant Jésus Christ, révélation d'un mystère enveloppé de silence aux siècles éternelles, mais aujourd'hui manifesté, et, par des Écritures qui le prédisent selon l'ordre du Dieu éternel, porté à la connaissance de toutes les nations pour les amener à l'obéissance de la foi⁶⁴⁷.

La question du mystère caché n'est pas purement une conception paulienne. Les systèmes gnostiques l'ont précédé, apparemment basés sur des spéculations juives connues de Paul⁶⁴⁸. Cependant, ce qui nous intéresse n'est pas l'origine de la conception du mystère caché mais le rôle central de Jésus-Christ dans ce mystère ainsi que le contexte dans lequel il se déroule. Nous poursuivrons notre recherche sur le sujet considéré en recherchant si le mystère caché existe en tant que conception dans la pensée théologique des Pères Apostoliques. Si tel est le

⁶⁴⁵ C-A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, p. 19.

⁶⁴⁶ *Ibid.*

⁶⁴⁷ Rm 16, 25-26.

⁶⁴⁸ C-A. BERNARD, *op ct.*, p. 19.

cas, comment les Pères Apostoliques s'expriment-ils à ce sujet ? Comment perçoivent-ils la personne du Christ dans l'histoire ?

C'est dans la lettre qu'Ignace d'Antioche écrit aux chrétiens d'Éphèse que l'on trouve une première réponse à ce sujet notamment lorsqu'il fait référence aux « Trois mystères criants, qui furent accomplis dans le silence de Dieu »⁶⁴⁹. La conception paulienne est en effet établie et ancrée désormais dans la réflexion théologique d'Ignace. De sa propre voie particulière et caractéristique découle la division du mystère de Dieu en trois parties. La particularité de cette perception réside cependant, dans le fait que ce triptyque ne concerne pas trois mystères différents et indépendants les uns des autres. En fait, Ignace décrit de cette façon l'évolution et les étapes les plus centrées sur Christ. Pour être précis, chaque mystère concerne un événement lié à la vie du Fils de Dieu incarné : la virginité de Marie, son enfantement, ainsi que la mort du Christ⁶⁵⁰. C'est le Christ alors, qui est le final d'un plan de Dieu qui se déroule dans l'histoire et qui se fait connaître par les Prophètes⁶⁵¹. La certitude d'Ignace d'Antioche pour cet éternel plan de Dieu revêt une importance particulière car le but est le salut de l'homme. Sans aucun doute, ce mystère est inaccessible à l'esprit humain car il est d'abord perçu et réalisé dans l'espace exclusif de la divinité décrit comme le silence de Dieu.

La réalisation de ces mystères du Christ dans l'histoire a certainement eu des conséquences salutaires pour l'homme : « ... Toute magie se dissipait et tout lien pernicieux disparaissait : l'ignorance était détruite, l'ancien royaume démolit, [...], C'est de là que partait le mouvement général qui projetait l'abolition de la mort »⁶⁵². Le plan de Dieu est d'obtenir le salut de l'homme, de lui donner une vie nouvelle et éternelle en l'éloignant du diable. Cela est une initiation de Dieu qui est réalisé par Jésus Christ dont la présence en chair a créé de nouvelles conditions pour l'humanité. Nous discernons que, dans la pensée d'Ignace, il y a une situation contradictoire par rapport à la révélation de Dieu : celle de l'ancien ordre des choses où prédominent l'ignorance, le vice et la mort et celle du nouvel ordre qui réalise l'accomplissement du plan de Dieu qui est l'abolition de la mort.

⁶⁴⁹ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 1, *Pl*, p. 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 1, *SC* 10, p. 88 : « τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη ».

⁶⁵⁰ *Ibid.*

⁶⁵¹ Cf. A. BERNARD, *io cit.*, p. 19.

⁶⁵² *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *Pl*, p. 197. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *SC* 10, p. 90 : « ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμός ἠφανίζετο κακίας · ἄγνοια καθηρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθέρετο [...] Ἐνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τό μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν ».

Par conséquent, le salut de l'homme qui a permis à l'homme de s'éloigner de la corruption et de la mort est réalisé en deux phases⁶⁵³, y compris la période de la préparation de l'humanité et la période de l'Incarnation du Verbe de Dieu durant laquelle « ce qui avait été ajusté par Dieu trouvait là son commencement »⁶⁵⁴. Dans ce cas, nous voyons encore une fois que l'Incarnation du Verbe de Dieu concerne un plan prééternel de Dieu, ce qui n'est rien de plus que l'Incarnation de Son Fils pour le salut de l'humanité.

Les événements de la Parousie du Christ en chair, et plus précisément le sacrifice sur la croix, constituent sûrement le point commun chez les Pères Apostoliques concernant le salut de l'homme. Ceci est également déduit de Clément de Rome, selon lequel nous devons révéler le Seigneur Jésus Christ parce qu'il a donné son sang pour nous⁶⁵⁵. Le sang du Christ, dit-Il, précieux à son Père est « versé pour notre salut » et « il apporta une grâce de repentir au monde entier »⁶⁵⁶. Mais cela ne tire pas son origine dans la vision des Pères Apostoliques. Les disciples du Christ ont fondé leur foi sur la réconciliation avec Dieu par le Christ, ce qui signifie qu'il n'était pas possible d'attribuer le point de départ de la foi uniquement aux événements du Christ incarné.

Alors que les raisons qui ont conduit Dieu à la conception d'un tel plan de manière directe laissent un silence chez les Pères Apostoliques, nous pouvons néanmoins déduire des conclusions sur cette question. Même si Ignace désigne l'abolition de la mort, par exemple, il nous reste à chercher encore l'origine d'un tel mouvement de la part de Dieu, en faveur de l'homme. Ce silence est peut-être dû au fait que, pour les Pères Apostoliques, le sujet majeur n'est pas identique.

Pour Ignace, ce sujet est la défense de la réalité de l'Incarnation pour le salut de l'homme. Un point important est la contestation par rapport à l'interprétation de l'Écriture en liaison avec la personne du Christ : « Il est absurde d'avoir le nom de Jésus-Christ à la bouche et de judaïser »⁶⁵⁷. Ceci est une réaction aux tendances adhérentes à la loi Mosaïque ou encore contre les Docètes qui refusent la réalité de l'Incarnation. En réalité, la réflexion théologique d'Ignace constitue une réponse et une présentation de la nouvelle condition du Christ qui pour lui est une réalité sans contrainte. Nous n'oublions pas que l'époque où vivait Ignace il y avait une intention de se couper des diverses tendances juives, qui avaient réussi à influencer de

⁶⁵³ E. BRUSTON, *Ignace d'Antioche*, Paris, Montauban, 1897, pp. 194-195.

⁶⁵⁴ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *Pl*, p. 197.

⁶⁵⁵ *Épître aux Corinthiens*, XXI, 6, *Pl*, p. 50.

⁶⁵⁶ *Épître aux Corinthiens*, VII, 4, *Pl*, p. 42.

⁶⁵⁷ *Lettre aux Magnésiens*, X, 3, *Pl*, p. 200. Cf. *Aux Philadelpiens*, VI, 1, *Pl*, p. 211, « Si quelqu'un vous fait des interprétations selon le judaïsme, ne l'écoutez pas ».

nombreux croyants à conserver la loi Mosaique créant ainsi des groupes particulières⁶⁵⁸. Ceux-ci, en rejetant la perspective herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament, ont préféré la supériorité de l'Ancien Testament par rapport à l'Évangile en raison de l'absence de livres canoniques sous une forme qui nous est connue et que nous retrouvons dans le canon du Nouveau Testament

Par conséquent, la primauté de l'Ancien Testament est soulignée face à la doctrine purement apostolique. D'autre part, un des éléments du Christ, à savoir la mort, est inacceptable pour les conceptions judaïques sur le Messie. Un Messie passible et mortel implique directement le rejet de l'unité de l'apocalypse, et ce, déjà dans l'Ancien Testament en la personne du Christ. Cela concerne la remise en cause de la préexistence du Christ et donc de sa nature divine. Ceci, est particulièrement important car en même temps les conséquences salvifiques pour l'homme, de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection sont annulées.

Pour la suite, nous pensons qu'il est approprié de rechercher la vision des Pères Apostoliques sur la préexistence qui est au centre de ce mystère caché. Si le Christ Verbe existe déjà dans l'histoire de l'Ancien Testament, comment les Pères Apostoliques perçoivent-ils cette présence ? C'est ce que nous allons rechercher à présent.

a. Le Verbe dans L'Ancien Testament

L'importance de l'inspiration divine dans l'Ancien Testament est soulignée par l'apôtre Paul en se référant aux charismes du Saint-Esprit. L'inspiration est fondée avec certitude dans le Christ quand il écrit *aux Romains* :

Je l'affirme, en effet, le Christ s'est fait ministre de circoncis à l'honneur de la véracité divine, pour accomplir les promesses faites aux patriarches, et les nations glorifient Dieu pour sa miséricorde, selon le mot de l'Écriture : C'est pourquoi je te louerai parmi les nations et je chanterai à la gloire de ton nom ⁶⁵⁹.

Parmi les Pères Apostoliques, c'est Clément de Rome qui souligne le caractère inspiré de l'Écriture. Tandis que chez Paul qui met en évidence l'importance des charismes, c'est le

⁶⁵⁸ B. BOUDERON, *Les prémices de la séparation*, p. 402.

⁶⁵⁹ 15, 8-9.

Christ qui inspire les personnalités de l'Écriture, chez Clément, la présence du Saint-Esprit est ce qui inspire les entités souveraines de l'histoire du peuple élu de Dieu.

Les ministres de la grâce de Dieu, mus par l'Esprit Saint, ont parlé de repentir. Et le Maître de l'univers lui-même a parlé de repentir en faisant serment : « Aussi vrai que je suis vivant, dit le Seigneur, je ne veux pas la mort du pécheur mais son repentir ⁶⁶⁰ ; Soyons donc humbles, mes frères, après avoir déposé toute vantardise toute affectation, toute folie et toute colère, et accomplissons ce qui est écrit ; en effet, l'Esprit Saint dit : “Que le sage ne se glorifie pas en sa sagesse, ni le fort en sa force, ni le riche en sa richesse, mais que celui qui se glorifie se glorifie dans le Seigneur, parce qu'il le cherche et accomplit jugement justice” ⁶⁶¹.

Clément en effet, associe les Écritures à l'inspiration du Saint-Esprit en présentant en même temps un symbole de la foi. Le fait que Clément ne lie pas le contenu de l'Ancien Testament avec le Christ signifie-t-il que l'Ancien Testament n'a pas de contenu centré sur le Christ ? Cela ne semble pas être le cas. Chez Clément nous trouvons une position parfaitement claire à ce sujet lorsqu'il se réfère à l'harmonie de la communauté chrétienne en citant des exemples de l'Ancien Testament : « La foi en Christ affermit tout cela ; c'est que lui-même nous invite ainsi par l'Esprit Saint »⁶⁶².

De ce petit passage nous comprenons en effet que dans la pensée théologique de Clément il n'y a pas de doute que le Christ est celui qui, par le Saint-Esprit agit dans l'Ancien Testament. En même temps cette phrase de Clément est d'une grande importance. Si la vie du Chrétien réside dans le Christ, cela est dispersé dans l'Ancien testament⁶⁶³, ce qui signifie l'unité complète de l'Ancien Testament avec la personne du Christ. De ce fait, Clément présente une vision anagogique de l'Écriture qui est la source qui nourrit le mouvement vers le salut en Jésus Christ par la foi⁶⁶⁴. Cependant, pour mieux comprendre la conception

⁶⁶⁰ *Épître aux Corinthiens*, VIII, 1, *Pl*, p. 43. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 8, 1, *SC* 167, p. 112 : « Οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου περὶ μετανοίας ἐλάλησαν καὶ αὐτός δέ ὁ δεσπότης τῶν πάντων περὶ μετανοίας ἐλάλησεν μετὰ ὄρκου· « Ζῶ γὰρ ἐγώ, λέγει κύριος, οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὴν μετάνοιαν ».

⁶⁶¹ *Épître aux Corinthiens*, XIII, 1, *Pl*, pp. 45. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 13, 1, *SC* 167, pp. 120-122 : « Ταπεινοφρονήσωμεν οὖν, ἀδελφοί, ἀποθέμενοι πᾶσαν ἀλαζονίαν καὶ τῦφος καὶ ἀφροσύνην καὶ ὄργας, καὶ ποιήσωμεν το γεγραμμένον· λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· « Μὴ καυχᾶσθω ὁ σοφός ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ μηδὲ ὁ ἰσχυρός ἐν τῇ ἰσχύϊ αὐτοῦ μηδὲ ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλοῦτῳ αὐτοῦ, ἀλλ' ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχᾶσθω, τοῦ ἐκζητεῖν αὐτόν καὶ ποεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ».

⁶⁶² *Épître aux Corinthiens*, XXII, 1, *Pl*, p. 51.

⁶⁶³ Cf. B. DUMAS, *Mystique et Théologie d'après Henri de Lubac*, Paris, Cerf, 2013, p. 12, 14.

⁶⁶⁴ *Ibid.* pp. 73, 75, 78.

théologique de Clément sur la préexistence du Christ dans l'Ancien Testament, nous devons garder à l'esprit que Clément perçoit le Christ dans le contexte de la rédemption⁶⁶⁵.

Une clarification est nécessaire en ce qui concerne le contexte de la rédemption chez Clément. Nous avons déjà rencontré son engagement constant et dynamique à un Dieu Père et créateur. La rédemption est inséparable de la création dans la Providence de Dieu. Le Christ-Fils de Dieu apparaît dans ce cadre comme celui par qui Dieu nous appelle et nous sauve⁶⁶⁶, révélant ainsi l'importance du Christ Salvator dans les premiers siècles⁶⁶⁷. C'est pourquoi dans l'Ancien Testament, c'est soit le Christ qui parle en l'Esprit, soit l'Ancien Testament qui parle pour le Christ en l'Esprit et par les personnes mentionnées⁶⁶⁸. Ce que nous pouvons dire avec certitude c'est que, puisque le Christ parle dans l'Ancien Testament à travers l'Esprit, alors la réflexion théologique de la pensée de Clément est principalement une christologique pneumatique de l'Ancien Testament du fait que l'intérêt de Clément soit de se limiter à l'œuvre terrestre du Christ pour le salut⁶⁶⁹.

La présence du Christ dans l'histoire de l'Ancien Testament est certainement soulignée. Cela ressort très clairement de références par Clément aux événements et aux personnes de l'Ancien Testament. D'autre part, le fait qu'il ne se réfère pas au mystère caché de Dieu, donne l'impression qu'il l'ignore en tant que tel. Néanmoins, il semble que la conception de ce mystère ne lui soit pas étrange. Dans son épître il écrit :

Calculons donc, frères, à partir de quelle matière nous sommes venus à l'être, quels et qui nous étions lorsque nous entrâmes dans le monde, depuis quelle tombe et quelle obscurité, celui qui nous a modelés et créés nous a introduits dans son monde, alors qui il avait préparé d'avance ses bienfaits avant notre naissance ⁶⁷⁰.

La compréhension de Clément d'un mystère qui a été préparé il y a des siècles est évidente dans ce passage. Nous pouvons dire qu'il y a une identification de sa conception à celle d'Ignace d'Antioche exprimée dans des mots différents. Comme nous l'avons vu, Ignace décrit

⁶⁶⁵ J. LEBRETON, *op cit*, pp. 265-266.

⁶⁶⁶ *Ibid.* pp. 264-265.

⁶⁶⁷ P. D. LABRIOLLE, « *Salvator* », cité par : M.-A. VANNIER, *La figure du Christ médecin*, p. 525.

⁶⁶⁸ Ph. HENNE, *La christologie*, pp. 23, 71. Cf. J. LEBRETON, *op cit*, p. 269.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁷⁰ *Épître aux Corinthiens*, XXXVIII, 3, *Pl*, p. 58. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 38, 3, *SC* 167, pp. 162-164 : « Αναλογισώμεθα οὖν, ἀδελφοί, ἐκ ποίας ὕλης ἐγεννήθημεν, ποῖοι καὶ τίνες εἰσήλθαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἐκ ποίου τάφου καὶ σκοτόυς ὁ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ, προετοιμάσας τὰς ἐνεργεσίας αὐτοῦ πρὶν ἡμᾶς γεννηθῆναι ».

les conséquences de la révélation du mystère caché comme l'abolition de l'ancien ordre des choses⁶⁷¹. Clément décrit différemment la magie, l'ignorance et l'abolition de la mort.

Toutefois, pour les Pères apostoliques, la période de l'Ancien Testament, a bien- sûr un point de vue christocentrique ; leur conception générale pourtant, contient quelques différences notables qui, cependant, nous guident dans l'accomplissement de la Nouveau Testament. Si pour Clément, dans l'histoire du salut décrite dans l'Ancien Testament, le peuple d'Israël a une position positive, nous ne voyons pas la même chose dans l'*Épître de Barnabé*. *Barnabé*, ne confond pas l'histoire du peuple d'Israël avec celle de l'histoire du salut. En raison de la conception matérielle de la loi, la situation et l'attitude du peuple juif constituent en réalité une parenthèse dans l'histoire du salut⁶⁷². Par conséquent, sa compréhension de l'Ancien Testament est plus centrée sur la personne du Christ.

Dans l'*épître de Barnabé*, la typologie de l'Ancien Testament est absolument et forcément christocentrique.

À votre avis, que préfigure ce précepte donné à Israël : que les hommes coupables des péchés les plus graves offrent une génisse, l'immolent puis la brûlent, qu'ensuite des jeunes gens en recueillent la cendre, la mettent dans des vases, enroulent autour d'un bois de la laine écarlate — voici encore la figure de la croix et la laine écarlate — et de l'hysope, qu'enfin les jeunes gens aspergent le peuple, un par un, afin de tous les purifier de leurs péchés ? Considérez avec quelle simplicité il vous parle. Le veau, c'est Jésus ; les hommes pêcheurs qui l'offrent sont ceux qui l'ont offert pour être à l'immolation. Par la suite, c'en est fini de ces hommes, et de la gloire des pêcheurs ! Les jeunes gens qui aspergent sont ceux qui nous ont annoncé la bonne nouvelle du pardon des péchés et de la purification du cœur⁶⁷³.

En effet, nous voyons que c'est dans la perspective du salut que l'*Épître de Barnabé* comprend l'Ancien Testament. Parce qu'il nous présente allégoriquement l'essence des sacrifices pour la purification des péchés en présentant le culte juif comme un type prophétique de crucifixion

⁶⁷¹ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *Pl*, p. 197 : « ... Toute magie se dissipait et tout lien pernicieux disparaissait : l'ignorance était détruite, l'ancien royaume démolé, [...], C'est de là que partait le mouvement général qui projetait l'abolition de la mort ».

⁶⁷² R. KRAFT, *op cit.* pp. 30-33.

⁶⁷³ *Épître de Barnabé*, VIII, 1-3, *Pl*, p. 793. Cf., *Épître de Barnabé*, 8, 1-3, *SC* 172, pp. 136-138 : « Τίνα δέ δοκεῖτε τύπον εἶναι, ὅτι ἐντέταλται τῷ Ἰσραὴλ προσφέρειν δάμαλιν τοὺς ἄνδρας, ἐν οἷς ἐσὶν ἁμαρτίαι τέλειαι, καὶ σφάζαντας κατακαίειν, καὶ αἶρειν τότε τὴν σποδὸν παιδία καὶ βάλειν εἰς ἄγγη καὶ περιτιθέναι τὸ ἔριον τὸ κόκκινον ἐπὶ ζύλου — ἴδε πάλιν ὁ τύπος τοῦ σταυτοῦ καὶ τὸ ἔριον τὸ κόκκινον — καὶ τὸν ὑσσωπον, καὶ οὕτως ραντίζειν τὰ παιδία καθ' ἓνα τὸν λαόν, ἵνα ἀγνίζωνται ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ; Νοεῖτε, πῶς ἐν ἀπλότητι λέγει ἡμῖν. Ὁ μόσχος Ἰησοῦς ἐστίν, οἱ προσφέροντες ἄνδρες ἁμαρτωλοὶ οἱ προσενέγκαντες αὐτόν εἰς σφαγήν. Οἱ ραντίζοντες παῖδες οἱ εὐαγγελιστάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἀγνισμὸν τῆς καρδίας ».

du Christ⁶⁷⁴. Ainsi, à travers la méthode et l'interprétation allégorique, Israël est transformé en porteur de déclaration et de préfiguration de l'Incarnation et de la croix du Christ.

De manière similaire il décrit encore la croix chez un autre prophète qui déclare : « Quand cela sera-t-il accompli ? Lorsque le bois aura été couché et se relevé, et lorsque du bois suintera du sang. » Tu as là encore une allusion à la croix et à celui qui doit être crucifié. [...] L'Esprit parle alors au cœur de Moïse, lui inspirant de réaliser une figure de la croix et de celui qui devrait souffrir, car, dit-il, à moins de mettre leur espoir en lui ils seront attaqués pour l'éternité. »⁶⁷⁵; « Une autre fois, alors qu'Israël succombe, Moïse réalise une figure de Jésus, signifiant qu'il faut qu'il souffre et que c'est lui qui donnera la vie, lui qu'ils croiront avoir fait périr sur une croix⁶⁷⁶.

Cela est en fait une exégèse typologique de la crucifixion du Christ. Pourtant, la conception christocentrique de l'Ancien Testament atteint son point culminant au chapitre 12 de l'*Épître de Barnabé* : « Tu as là encore la gloire de Jésus, car tout est en lui et pour lui »⁶⁷⁷. Il est très clair ici que Barnabé suit Paul qui souligne la présence du Christ avant la création⁶⁷⁸, : « Car tout est de lui et par lui et pour lui »⁶⁷⁹ ; « car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui »⁶⁸⁰. La présence du Christ dans l'Ancien Testament ainsi que sa préexistence éternelle est souligné avec une grande importance. Notre argument est également soutenu par le fait que *Barnabé* mette l'accent sur la participation du Christ à la création de l'homme⁶⁸¹.

Dans la pensée des Pères Apostoliques on trouve d'ailleurs des arguments relatifs et succincts mais suffisamment éclairants : « Il nous a fait connaître le passé, nous qu'instruits sur le présent et ne nous laisse pas dans l'ignorance à propos de l'avenir »⁶⁸². *Barnabé* présente

⁶⁷⁴ P. PRIGENT, *op cit.*, p. 139, n. 4.

⁶⁷⁵ *Épître de Barnabé*, XII, 1-2, *Pl*, p. 799. Cf., *Épître de Barnabé*, 12, 1-2, *SC* 172, pp. 166-168 : « Ὁμοίως πάλιν περί τοῦ σταυροῦ ὀρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι « Καί ποτε ταῦτα συνελεσθήσεται ; λέγει κύριος· Ὅταν ξύλον κλιθῆ καί ἀναστῆ, καί ὅταν ἐκ ξύλου αἶμα στάξῃ ». Ἔχεις πάλιν περί τοῦ σταυροῦ καί τοῦ σταυροῦσθαι μέλλοντος. [...] λέγει εἰς τήν καρδίαν Μωϋσέως τό πνεῦμα, ἵνα ποιῆσῃ τύπον σταυροῦ καί τοῦ μέλλοντος πάσχειν, ὅτι ἐάν μή, φησίν, ἐλπίσωσιν ἐπ' αὐτῷ, εἰς τόν αἰῶνα πολεμηθήσονται ».

⁶⁷⁶ *Ibid*, 5. Cf., *Épître de Barnabé*, 12, 5, *SC* 172, p.168 : « Πάλιν Μωϋσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Χριστοῦ, ὅτι δεῖ αὐτόν παθεῖν, καί αὐτός ζωοποιήσει, ὄν δόξουσιν ἀπολωλέκεναι ἐν σημείῳ, πίπτοντος τοῦ Ἰσραήλ ».

⁶⁷⁷ *Épître de Barnabé*, XII, 7, *Pl*, p. 799. Cf., *Épître de Barnabé*, 12, 7, *SC* 172, p.170 : « Ἔχεις πάλιν καί ἐν τοῦτοις τήν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καί εἰς αὐτόν ».

⁶⁷⁸ P. PRIGENT, *op cit.*, p. 171, n. 4.

⁶⁷⁹ Rm 11, 36.

⁶⁸⁰ Co 1, 16.

⁶⁸¹ *Épître de Barnabé*, VI, 12, *Pl*, pp. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 12, *SC* 172, pp. 122-124.

⁶⁸² *Épître de Barnabé*, V, 3, *Pl*, p. 787. Cf., *Épître de Barnabé*, 5, 3, *SC* 172, p.106 : « ὅτι καί τά παρεληλυθότα ἡμῖν ἐγνώρισεν καί ἐν τοῖς ἐνεστώσιν ἡμᾶς ἐσόφισεν, καί εἰς τά μέλλοντα οὐκ ἐσμέν ἀσύνετοι ».

sa propre évaluation de la présence du Christ qui est incluse dans l'Ancien Testament, dans le Nouveau Testament est dans les temps derniers. Cela signifie que l'auteur de l'*Épître de Barnabé*, n'utilise aucune source pour étayer son point de vue sur la préexistence du Christ dans l'Ancien Testament⁶⁸³. Au contraire, une telle approche est une description du Christ, hier, aujourd'hui et demain que nous rencontrons dans l'*Épître aux Hébreux*⁶⁸⁴. Nous pouvons dire que cette connaissance qui est offert par le Christ est multidimensionnelle parce qu'elle concerne le passé, le présent et l'avenir de l'histoire et du monde.

La connaissance qui vient de l'Ancien Testament par Jésus-Christ est particulièrement soulignée dans l'*Épître de Barnabé* par l'ouvre des prophètes par lesquels : « le Maître nous a fait connaître le passé et le présent et nous a donné un avant-goût de l'avenir »⁶⁸⁵. Les prophètes sont en fait l'instrument par lequel le Christ réalise la connaissance dans l'humanité. L'auteur de l'*Épître de Barnabé*, utilise le titre Maître qui est utilisé depuis les premiers stades de la tradition liturgique chrétienne donné exclusivement à Dieu dans la cadre de l'œuvre de la création. Cependant, pour Barnabé, le titre de Maître est attribué au Christ. Cela révèle sans doute l'importance de l'Ancien Testament pour l'Église primitive et montre que la foi que la communauté chrétienne voue au Christ a déjà été inscrite dans l'Ancien Testament. Par conséquent, l'Écriture ou autrement dit, les « archives », est essentiellement interprétée à la lumière des événements salutaires de Jésus Christ, ce qui révèle que l'Écriture, n'est pas traitée comme une simple narration qui concerne un peuple déterminé, comme il en est le cas pour le peuple d'Israël.

Nous pouvons insister sur le fait que, pour l'auteur de l'*épître de Barnabé*, l'existence pré éternelle du Christ est une donnée absolue, comme pour tous les Pères apostoliques dont la théologie est traitée ici. Cette existence du Christ est identifiée par l'*épître de Barnabé* non seulement dans l'œuvre de la création, mais aussi dans le service des prophètes, « par une grâce reçue de lui » et qui « ont prophétisé à son sujet »⁶⁸⁶, pour une seule raison : la préparation de la réalisation du plan de Dieu qui est « de nous délivrer des ténèbres pour se préparer un peuple saint »⁶⁸⁷. Ainsi le Christ est « la bouche qui ne ment pas, et par laquelle le Père a parlé

⁶⁸³ P. PRIGENT, *op cit.* p. 107, n. 2.

⁶⁸⁴ 13, 8

⁶⁸⁵ *Épître de Barnabé*, I, 7, *Pl*, pp. 782- 783. Cf., *Épître de Barnabé*, 1, 7, *SC* 172, p.78 : « Ἐγνώρισεν γὰρ ἡμῖν ὁ δεσπότης διὰ τῶν προφητῶν τὰ παρεληλυθότα καὶ τὰ ἐνεστῶτα, καὶ τῶν μελλόντων δούς ἀπαρχάς ἡμῖν γεύσεως ».

⁶⁸⁶ *Épître de Barnabé*, V, 6, *Pl*, p. 787.

⁶⁸⁷ *Épître de Barnabé*, XIV, 6, *Pl*, p. 802.

en vérité »⁶⁸⁸. De là nous concluons que le Christ, qui est le centre du message caché, agit pendant la période de l'Ancien Testament. Cette action concerne la révélation des décisions cachées de Dieu à travers les prophètes et est lié à la manifestation de la Trinité.

Nous devons souligner ici que la révélation divine et surnaturelle par diverses actions fait connaître aux créatures logiques les mystères de l'existence de Dieu ainsi que de Sa nature et de Sa volonté. Cette connaissance, cependant, devient toujours possible dans les limites de la portée de l'intellect des êtres créés⁶⁸⁹. L'argument des Pères Apostoliques, fondé sur les prophéties de l'Ancien Testament, semble être très proche de cette conception. Nous trouvons cela principalement chez Ignace et chez *Barnabé*. En outre, ces arguments incluent également l'idée profonde, de la présence sans chair du Verbe de Dieu, dans le développement de l'histoire du peuple d'Israël. C'est dans cette même histoire, que le Verbe s'est adressé aux prophètes qui : « Ont été, en esprit, les disciples et qu'ils ont l'attendu comme leur maître ? Et c'est pourquoi celui qu'ils attendaient à juste titre les a, par sa présence, réveillés d'entre les morts »⁶⁹⁰. Pour l'expérience théologique, la figure du Christ comme centre du mystère caché, possède naturellement une position privilégiée dans le dessein de Dieu pour le salut de l'homme. Cela concerne en tout cas l'existence éternelle du Verbe⁶⁹¹.

Les prophètes, écrit Ignace, « ... ont été persécutés, remplis de sa grâce, pour assurer les incrédules qu'il n'y a qu'un Dieu, qui s'est manifesté à travers Jésus Christ, son Fils, qui est sa Parole provenant du silence, et qui, en toutes points, a plu à celui qui l'avait envoyé »⁶⁹². Ainsi, l'Écriture acquiert son vrai sens et son contenu dans la personne du Christ, étant donné qu'il est le Verbe de Dieu qui révèle à l'humanité le Dieu unique.

La préexistence du Christ dans l'histoire de l'Ancien Testament est évidente chez les Pères Apostoliques malgré les différentes conditions dans lesquelles ils s'expriment. Polycarpe de Smyrne et Hermas font exception puisqu'ils ne font pas référence ici à la préexistence du Christ. Nous avons vu que la préexistence du Christ concerne l'approche

⁶⁸⁸ *Lettre aux Romains*, VIII, 2-3, *Pl*, pp. 208-209.

⁶⁸⁹ Cf. N. MATSOUKAS, *op cit.*, B, p. 58.

⁶⁹⁰ *Lettre aux Magnésiens*, IX, 2, *Pl*, p. 200. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, IX, 2, *SC* 10, p. 104 : « μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτόν προσεδόκων καὶ διὰ τοῦτο, ὃν διακίως ἀνέμενον, παρῶν ἠγηρε αὐτούς ὁ κύριος ».

⁶⁹¹ Cf. Ch. A. BERNARD, *op cit.*, p. 35.

⁶⁹² *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 2, *Pl*, p. 201. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 2, *SC* 10, p. 100-102 : « Διὰ τοῦτο καὶ ἐκδιώχθησαν, ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστιν λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τὸν πέμψαντι αὐτόν ».

christologique de l'Écriture et en particulier à travers les prophètes. Cependant, l'Ancien Testament ne tire pas son contenu dans les paroles des prophètes.

b. Le Christ-Nom

Parce que le Christ se trouvait pré-éternellement près du Père, il devient la clé qui permet le déchiffrement des images de l'Ancien Testament. Là, nous trouvons une image nous introduisant la conception du Nom. Le Nom est lié fermement à la révélation de Dieu, *Ex* 23, 2, et surtout sur Sa puissance, *Es* 32, 6, *Is* 29, 7. Le christianisme désigne le Christ soit comme le nom de Dieu révélé, soit comme révélateur du nom de Dieu.

Dans l'œuvre du *Pasteur* d'Hermas, on retrouve dans les Visions III et IV ainsi que dans les Similitudes VIII et IX la mention du « Nom ». Une lecture attentive nous amène à classer l'utilisation du « Nom », en deux groupes : le Nom de Dieu et le Nom du Fils de Dieu. Commençons par le premier : « La place située à droite est réservée à d'autres, à ceux qui ont déjà plu Dieu et qui ont souffert à cause du nom »⁶⁹³. Ici la femme qui s'identifie à l'Église se réfère aux persécutions. D'autre part, ce passage permet une compréhension multiple⁶⁹⁴. Soit les persécutions sont identifiées avec le Christ⁶⁹⁵, soit le « Nom » désigne Dieu⁶⁹⁶, soit le « Nom » de Jésus⁶⁹⁷. Toutefois, la référence aux victimes des persécutions est un détail qui nous aide à mieux comprendre la signification du « Nom ». À qui la femme fait-elle exactement référence ?

Dans la suite de cette même Vision, la femme ajoute : « Écoute, dit-elle : le fouet, la prison, des grandes épreuves, la croix, les fauves, à cause du nom. C'est pour cela que leur est

⁶⁹³ *Pasteur, Vis.* III, IX, 9, *Pl*, p. 102. Cf., *Le Pasteur, Vis.* III, 9, 9, *SC* 53, p. 102 : « ὁ εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τόπος ἄλλων ἐστίν, τῶν ἤδη εὐαρεστηκότων τῷ θεῷ καὶ παθόντων εἵνεκα τοῦ ὀνόματος ».

⁶⁹⁴ F. SZULC, *Le Fils de Dieu pour les judéo-chrétiens*, Paris, Cerf, 2011, p. 236.

⁶⁹⁵ M. DIBELIUS, *Der Hirt des Hermas*, Mohr, Tübingen, 1923, p. 457, cité dans : F. SZULC, *op cit.*, p. 236.

⁶⁹⁶ N. BROX, *Der Hirt des Hermas, Übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 115, cité dans : F. SZULC, *op cit.*, p. 237.

⁶⁹⁷ M. LEUTZSCH, *Der Hirt des Hermas*, dans : U. H. J. KÖRTNER, M. LEUTZSCH, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt, 1998, p. 408.

réservé le côté du lieu saint situé à droite, à eux et à quiconque a souffert pour le nom »⁶⁹⁸. Ceci est l'explication à Hermas des souffrances de ceux qui ont été persécutés pour le Nom. Dans ces explications, nous pouvons facilement conclure qu'Hermas attribue le « Nom » au Christ. Une autre référence encore tirée de la même Vision vient nous éclairer davantage : « Et les pierres, qu'on tire du fond de l'eau, qu'on place sur la construction et qui s'apparient bien par leurs jointures aux autres pierres déjà imbriquées dans la construction, qui sont -elles ? — Ce sont ceux qui ont souffert à cause du nom de Dieu »⁶⁹⁹. Cet extrait fait référence aux pierres ajoutées à la construction de la tour de l'Église. C'est ici qu'Hermas fait une référence directe aux persécutés pour le nom de Dieu.

Les citations du « Nom » ne doivent pas être comprises ici dans un contexte purement chrétien et ceci n'est pas étrange. N'oublions pas que nous nous trouvons dans un contexte judéo-chrétien. Cela soulève la question de savoir qui sont les persécutés. Étant donné qu'il n'y a pas de désignations claires d'origine religieuse des persécutés, nous pouvons accepter qu'ils soient à la fois chrétiens et juifs surtout pendant l'époque des premières persécutions⁷⁰⁰. Les désignations utilisées (à cause, pour, etc), sont une référence indirecte au « Nom » de Dieu. Cependant, la conception théologique d'Hermas n'est pas dénuée d'attribution directe du « Nom » à Dieu, quand la femme explique pourquoi Hermas reçoit ces révélations : « Mais pour que soit glorifié le nom de Dieu, c'est à toi qu'elles ont été révélées et seront révélées »⁷⁰¹.

C'est dans la partie des *Paraboles* qu'Hermas utilise également le « Nom ». A-t-il la même signification que dans les Visions, ou a-t-il un usage différent dans les Paraboles ? Afin de bien comprendre Hermas à ce sujet, nous porterons notre attention à la Parabole IX. : « Celui qui porte le nom du Fils de Dieu se doit aussi porter leurs noms, car le Fils de Dieu lui-même porte le nom de ces vierges »⁷⁰². Ce passage fait partie de l'explication du *Pasteur* à Hermas, concernant les vierges représentant les puissances du Fils de Dieu⁷⁰³. Le « Nom » est en fait

⁶⁹⁸ *Pasteur, Vis.*, III, X, 1, *Pl*, p. 102.

⁶⁹⁹ *Pasteur, Vis.*, III, XIII, 2, *Pl*, p. 105. Cf., *Le Pasteur, Vis.* III, 13, 2, *SC* 53, p. 112 : « Οἱ δὲ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἐλκομενοὶ καὶ ἐπιτιθέμενοὶ εἰς τὴν οἰκοδομὴν καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἀρμογαῖς αὐτῶν μετὰ τῶν ἐτέρων λίθων τῶν ἤδη ᾠκοδομημένων, τίνες εἰσιν ; Οὗτοι εἰσιν οἱ παθόντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ ».

⁷⁰⁰ F. SZULC, *opcit.*, p. 238.

⁷⁰¹ *Pasteur, Vis.*, III, XII, 3, *Pl*, p. 105

⁷⁰² *Pasteur, Parab.*, IX, XC, 3, *Pl*, p. 174. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, IX, 90, 3, *SC* 53, p. 320 : « Ὅς ἂν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ φορῆῃ, καὶ τούτων ὀφείλει τὰ ὀνόματα φορεῖν· καὶ γὰρ αὐτός ὁ υἱός τὰ ὀνόματα τῶν παρθένων τοῦτων φορεῖ ».

⁷⁰³ *Idem.*, « Car si tu ne prends que le nom sans prendre le vêtement, cela ne te sera d'aucune utilité, car ces vierges sont les puissances du Fils de Dieu. »

directement attribué au Fils de Dieu qui indique la relation entre le Fils et le Père⁷⁰⁴. Ici, des questions se posent : quelle qualité peut avoir cette relation ? Est-elle substantielle ou morale ?

Nous considérons que pour répondre à ces questions, il faut prendre en compte deux références d'Herma dans les Visions. « La tour a été assise sur les fondements par la parole du tout-puissant et glorieux Nom, et elle maintenue par le pouvoir invisible du Maître⁷⁰⁵. ; « Tu as eu le bonheur de lui échapper, dit-elle, parce que tu t'en es remis à Dieu de tes soucis et que tu as ouvert ton cœur au Seigneur, certain de ne pouvoir être sauvé par rien d'autre que le nom grand et glorieux »⁷⁰⁶. Ces deux passages, bien qu'ils contiennent le « Nom » indirectement lié à Dieu, sont d'un intérêt particulier. Nous voyons que le « Nom » joue un rôle décisif dans la construction de la tour – c'est-à-dire de l'Église – ainsi que dans l'invitation du « Nom » pour échapper au danger. Ceux-ci nous amènent à supposer que le « Nom » est utilisé par Herma en tant qu'une hypostase de Dieu⁷⁰⁷. Herma fait une référence de plus à ce sujet :

Ceux qui ont remis leurs rameaux desséchés avec un infime bout vert, ce sont ceux qui ont eu seulement la foi mais qui ont accompli les actes de l'iniquité. Il ne se sont cependant jamais éloignés de Dieu, ils ont porté le nom avec plaisir et c'est avec plaisir qu'ils ont accueilli dans leurs maisons les serviteurs de Dieu⁷⁰⁸.

Ce passage est tiré de l'hypostase du « Nom » de Dieu au Fils⁷⁰⁹. Il s'inscrit dans un contexte qui rend possible le salut et le changement pour les pécheurs. Bien sûr cela ne pouvait pas concerner uniquement Dieu, mais la pertinence du contexte montre que le « Nom » est en faveur du Fils⁷¹⁰. Nous pouvons donc dire que ce passage est une étape transitoire dans la pensée théologique d'Herma qui nous conduit au contenu de la *Parabole IX* dans laquelle le Pasteur est très explicatif : « C'est parce-que, dit-il, toutes les nations qui habitent sous le ciel, après avoir entendu la proclamation et avoir cru, furent appelées du nom du Fils de

⁷⁰⁴ F. SZULC, *op cit.*, p. 240.

⁷⁰⁵ *Pasteur, Vis.*, III, XI, 5, *Pl*, p. 104. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, III, 11, 5, *SC* 53, p. 108 : « Θεμελιώται δέ ο πύργος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καί ἐνδόξου ὀνόματος, κρατεῖται δέ ὑπό τῆς ἀοράτου δυνάμεως τοῦ δεσπότη ».

⁷⁰⁶ *Pasteur, Vis.*, IV, XXIII, 4, *Pl*, p. 113. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, IV, XXIII, 4, *SC* 53, p. 136 : « Καλῶς ἐξέφυγες, φησίν, ὅτι τήν μέριμνά σου ἐπί τόν θεόν ἐπέριψας καί τήν καρδίαν σου ἠνηξας πρός τόν κύριον, πιστεύσας, ὅτι δι' οὐδενός δύνῃ σωθῆναι εἰ μή διά τοῦ μεγάλου καί ἐνδόξου ὀνόματος ».

⁷⁰⁷ F. SZULC, *op cit.*, pp. 238-239.

⁷⁰⁸ *Pasteur, Parab.*, VIII, LXXVI, 3, *Pl*, p. 162. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, VIII, 76, 3, *SC* 53, p. 284 : « Οἱ δέ τάς ῥάβδους αὐτῶν ἐπιδεδωκότες ξηράς, ἐλάχιστον δέ γλωρόν ἐχούσες, οὗτοι εἰσιν οἱ πεστεύσαντες μόνον, τά δέ ἔργα τῆς ἀνομίας ἐργασάμενοι· οὐδέποτε δέ ἀπέστησαν ἀπό τοῦ θεοῦ καί τό ὄνομα ἡδέως ἐβάστασαν καί ἡδέως εἰς τούς οἴκους αὐτῶν ὑπεδέξαντο τούς δοῦλους τοῦ θεοῦ ».

⁷⁰⁹ F. SZULC, *op cit.*, p. 239.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 240.

Dieu »⁷¹¹. En effet, ceci, est aussi indicatif que révélateur. Il nous offre une détermination directe du « Nom » au Fils. Par conséquent, dans la théologie d'Herma, le Fils, puisqu'il apparaît comme une hypostase de Dieu, est alors de nature divine également. Cette définition n'est pas la seule que nous rencontrons dans la Parabole IX⁷¹², car au même endroit nous trouvons une référence encore plus pertinente et importante :

Le nom du Fils de Dieu, est grand, immense, et il porte le monde tout entier. Si donc toute la création est portée par le Fils de Dieu, que te semble-t-il de ceux qu'il appelle, qui portent le nom du Fils de Dieu et qui marchent selon ses commandements ? Ce sont ceux qui, du fond du cœur portent son nom. Il est donc lui-même leur assise et il prend plaisir à les soutenir, parce qu'ils n'ont pas honte de porter son nom⁷¹³.

En effet, nous distinguons la dimension cosmique et éthique⁷¹⁴, du « Nom » du Fils de Dieu. C'est la première dimension qui nous intéresse pour le moment. Le fait que le Fils de Dieu porte toute la création est certainement dû à sa Toute-Puissance qui est un attribut de Dieu. De cette manière il ne fait aucun doute que le Fils devient un participant à l'œuvre de la création avec Dieu. Néanmoins, nous pourrions affirmer que la participation du « Nom » à l'œuvre de la création est de dimension morale uniquement. Toutefois, il semble qu'Herma ne laisse aucune place à une telle interprétation. Considérons le premier Commandement pour montrer cela : « Premier de tous les points : crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, celui qui a tout créé et ordonné, qui a tout fait passer du néant à l'être, qui contient tout et, seul, ne peut être contenu »⁷¹⁵. Ce passage, qui est une confession de foi monothéiste⁷¹⁶, signifie la transcendance ontologique avec autorité⁷¹⁷. Comme avec le Père, le « Nom » du Fils de Dieu détient la

⁷¹¹ *Pasteur, Parab.*, IX., XCIV, 4, *Pl*, p. 178. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, IX, 94, 4, *SC* 53, p. 330 : « Ὅτι, φησίν, πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκκλήθησαν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ».

⁷¹² À titre indicatif voir : *Parab.*, IX, 13,3 ; 13,7 ; 14, 5 ; 15, 2 ; 28, 1, 3, où nous rencontrons la forme « le nom de Fils de Dieu » et IX, 12, 8 ; 13, 2 ; 14, 3 ; 18, 5, où le « Nom » est utilisé directement en relation avec la figure du Christ. Cf., F. SZULC, *op cit.*, p. 240.

⁷¹³ *Pasteur, Parab.*, IX, XCI, 5-6, *Pl*, p.176. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, IX, 91, 5-6, *SC* 53, p. 324 : « τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρηστον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει. Εἰ οὖν πᾶσα κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ βαστάζεται, τί δοκεῖς τοὺς κεκλημένους ὑπ' αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα φοροῦντας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πορευομένους ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ ; Βλέπεις οὖν, ποίους βαστάζει : Τοὺς ἐξ ὅλης καρδίας φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Αὐτὸς οὖν θεμέλιος αὐτοῖς ἐγένετο καὶ ἡδέως αὐτοῦς βαστάζει, ὅτι οὐκ ἐπαισχύνονται τὸ ὄνομα αὐτοῦ φορεῖν ».

⁷¹⁴ F. SZULC, *op cit.*, p. 242.

⁷¹⁵ *Pasteur, Command.*, I, XXVI, 1, *Pl*, p. 116. Cf., *Le Pasteur, Mand.*, I, 26, 1, *SC* 53, p. 144 : « Πρῶτον πάντων πιστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν ».

⁷¹⁶ *Bibliothèque de la Pléiade, op cit.*, p. 1213.

⁷¹⁷ F. SZULC, *op cit.*, p. 243.

création ce qui implique que cet attribut est la détermination essentielle de l'hypostase du Fils et indique sa nature divine.

Bien entendu, nous pouvons facilement voir que l'étape transitoire de la pensée d'Herma, n'est plus transitoire mais, nouvelle et stable dans le domaine du Nouveau Testament : « Ce rocher, dit-il, et la porte, c'est le Fils de Dieu. [...]. Le Fils de Dieu, est né avant les siècles, de sorte qu'il a été le conseiller de son Père pour sa création ; c'est pour cela que le rocher est ancien »⁷¹⁸. Nous pourrions dire que la pensée d'Herma exprime le point culminant de la manière symbolique dont Herma transmet les attributs divins en la personne du Fils de Dieu⁷¹⁹. Une fois de plus, Herma ne laisse aucune place à la mise en cause de la distinction ontologique du Fils de Dieu par rapport à la création. De plus, bien qu'Herma reste attaché à la tradition juive, à moins qu'il ne mentionne le nom du Christ ou de Jésus, son langage s'inspire du symbolisme du Nouveau Testament⁷²⁰.

En tant que Père Apostolique, Ignace se réfère aussi au Nom à la lumière de l'Ancien Testament, et en liaison directe en la personne du Christ. Ignace, se référant à son chemin vers le martyr écrit : « ... pour la cause du Nom et de l'espérance qui nous sont communs »⁷²¹. Ignace identifie ici le Nom à la personne du Christ comme il est d'usage dans des nombreux textes judéo-chrétiens⁷²². Dans cette période post apostolique, les événements et les personnes historiques ne sont pas liées au Verbe de Dieu d'une façon narrative, mais d'une manière essentielle et mystique.

Cela parce que, comme on le constate, dans la pensée théologique des Pères Apostoliques, Dieu lui-même et le Christ lui-même sont identifiés avec le « Nom », selon la conception de l'enseignement judaïque de la Bible. Plus précisément, nous faisons référence au tétragramme YHWH, qui, pour le monde juif, avait un contenu transcendant parce qu'il représentait une détermination de Dieu⁷²³. Le tétragramme, en tant que symbole supérieur de la révélation divine⁷²⁴, disparaît déjà dès le 5^e siècle av. J.-C. de la tradition liturgique juive, et

⁷¹⁸ *Pasteur, Parab.*, IX, LXXXIX, 1-2, *Pl*, 173. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, IV, 89, 1-2, *SC* 53, p. 316 : « Ἡ πέτρα, φησὶν, αὐτὴ καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶ. [...] Ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτόν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ· διὰ τοῦτο καὶ παλαιὰ ἡ πέτρα ».

⁷¹⁹ F. SZULC, *op cit.*, p. 243.

⁷²⁰ S. GIET, *Herma et les Pasteurs*, Paris, Presse Universitaires de France, 1963, pp. 156-157.

⁷²¹ *Lettre aux Éphésiens*, I, 2, *Pl*, p. 191. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, I, 2, *SC* 10, p. 68 : « ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος ».

⁷²² *Pl*, p. 1220, n. 2.

⁷²³ "ANALECTA LOVANIENSIA BIBLICA ET ORIENTALIA" ser., III, fasc., 14, J. PONTHOT, La signification religieuse du « Nom » chez Clément de Rome et dans la Didaché, Gembloux, Duculot, 1959, p. 339.

⁷²⁴ G. SCHOLEM, *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique Juive*, Paris, Cerf, 1988, p. 27.

est remplacé par l'invocation « le Nom de Dieu »⁷²⁵, qui représente toutes les révélations de la force divine ou les aspects de la divinité⁷²⁶.

Pourtant, on ne devrait pas ignorer dans ce cas le contenu magique qui est parfois attribué au « Nom »⁷²⁷. Ainsi, il n'est peut-être pas fortuit que saint Ignace se réfère à l'ancien état et à la magie qui a été abolie par la présence de Dieu sous forme humaine : « Toute magie se dissipait, et tout lien pernicieux disparaissait : l'ignorance était détruite, l'ancien royaume démoli, maintenant que Dieu se manifestait de façon humaine, pour introduire la nouveauté de vie éternelle »⁷²⁸.

Le Nom semble avoir une dynamique tellement particulière que le martyr évite de mentionner les noms des hérétiques⁷²⁹, à l'exception de sa *Lettre à Polycarpe*, (4, 2, *Pl*, p. 218) dans laquelle il invite l'évêque de Smyrne à dénommer les fidèles par leurs noms. Ainsi, le Nom est un code qui permet au fidèle d'approcher l'essence de Dieu et ce Nom est encore l'assurance du salut de l'homme, puisqu'il révèle Dieu comme amour⁷³⁰ et en même temps, il révèle l'essence de l'humanité à travers la définition de sa qualité chrétienne : « Devenons, par conséquent, ses disciples, et apprenons à vivre selon le christianisme »⁷³¹.

Cette dernière proposition d'Ignace nous place devant un changement littéral du rapport entre l'humanité et Dieu et ceci parce que Jésus Christ a fait à l'humanité un don inestimable en offrant à l'homme la connaissance réelle de Dieu⁷³².

Chez les Pères apostoliques, le « Nom » a évidemment un contenu mystique en lien avec cette approche mystique de l'Ancien Testament. Sous cette conception mystique, le « Nom », pour Clément de Rome, est un objet d'adoration pour les fidèles.

Des hommes haïssables, dit Clément, emplis de toute méchanceté, ont attisé une telle colère qu'ils ont soumis à la torture ceux qui servaient Dieu par une intention religieuse et irréprochable, sans savoir que le Très Haut était le champion et le

⁷²⁵ Cf. J. PONTONT, *op cit.*, p. 340. Cf. P.Th. CAMELOT, *Ignace d'Antioche*, SC 10, p. 68, n. 2.

⁷²⁶ Cf. G. SCHOLEM, *op cit.* pp. 17-25.

⁷²⁷ J. PONTONT *op cit.*, p. 340.

⁷²⁸ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *Pl*, p. 197. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, SC 10, p. 90 : « Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμός ἠφανίζετο κακίας · ἄγνοια καθηρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως, φανερωμένου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς ».

⁷²⁹ *Lettre aux Smyrniotes*, V, 3, *Pl*, p. 161.

⁷³⁰ Pour Ignace comme pour Jean, la révélation du Nom donne à l'homme la volonté secrète de Dieu qui est l'amour sauveur personnalisé en la personne du Christ. Cf. B. SESBUË, *Le Dieu du salut*, p. 26.

⁷³¹ *Lettre aux Magnésiens*, X, 1, *Pl*, p. 200. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, X, 1, SC 10, p. 104 : « μαθηταὶ αὐτοῦ γνόμενοι, μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμόν ζῆν ».

⁷³² *Lettre aux Éphésiens*, XVII, 2, *Pl*, p. 196. Cf., *Lettre aux Corinthiens*, 17, 2, SC 167, 86.

défenseur et de ceux qui servent avec une conscience pure son nom excellent ; à lui la gloire pour les siècles des siècles, amen ! ⁷³³.

En regardant la pensée de Clément de Rome, on constate que le « Nom » est attribué directement à Dieu : « Obéissons donc à son nom tout saint et glorieux, en fuyant les menaces de la Sagesse contre ceux qui désobéissent que j'ai mentionnées, afin que « nous reposions avec confiance » sur le nom très saint de sa majesté »⁷³⁴. Le « Nom », pour Clément de Rome, utilisé comme une attribution à Dieu, est un objet d'adoration et de louange, d'obéissance et de confiance.

Mais nous, nous serons innocents de cette faute, et nous demanderons, par une supplication et une requête assidue, que le créateur de toute choses conserve intact le nombre compté de ses élus dans le monde entier, par son fils bien-aimé Jésus Christ notre Seigneur, par qui il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la reconnaissance de la gloire de son Nom ⁷³⁵.

Il est pourtant évident que dans la pensée théologique de Clément l'adoration du Nom ne concerne pas Jésus Christ mais Dieu. Cela, différencie la Personne du Christ comme celui qui révèle la connaissance de Dieu à l'humanité. Nous dirions qu'avec cela, Clément met l'accent sur une rôle particulière du Christ que nous distinguons davantage dans le passage suivant :

En outre, que le Dieu qui voit tout, maître des esprits et seigneur de toute chair, qui a choisi le Seigneur Jésus Christ et par lui, nous, comme peuple particulier, accorde à tout âme qui invoque son nom magnifique et saint avec foi, crainte, paix, constance et patience, maîtrise de soi, pureté et modération, pour plaire à son nom par notre grand prêtre et champion Jésus Christ, par qui à lui gloire, magnificence, force et honneur, maintenant et dans tous les siècles des siècles, amen⁷³⁶.

La connaissance du Nom est une connaissance particulière qui est rendue possible par l'œuvre de Jésus-Christ. Clément associe donc le Nom à la personne du Christ comme celui qui révèle

⁷³³ *Épître aux Corinthiens*, XLV, 7, *Pl*, p. 175. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 45, 7, *SC* 167, p. 174 : « Οἱ στυγητοὶ καὶ πάσης κακίας πλήρεις εἰς τοσοῦτο ἐξήρισαν θυμοῦ, ὥστε τοὺς ἐν ὀσίᾳ καὶ ἀμώμῳ προθέσει δουλεύοντας τῷ θεῷ εἰς αἰκίαν περιβαλεῖν, μὴ εἰδότες, ὅτι ὁ ὑψιστος ὑπέρμαχος καὶ ὑπερασπιστὴς ἐστὶν τῶν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει λατρεύοντων τῷ παναρέτῳ ὀνόματι αὐτοῦ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων ».

⁷³⁴ *Épître aux Corinthiens*, LVIII, 1, *Pl*, pp. 68-69.

⁷³⁵ *Épître aux Corinthiens*, LIX, 2, *Pl*, p. 69.

⁷³⁶ *Épître aux Corinthiens*, LXIV, *Pl*, p. 72. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 64, 7, *SC* 167, p. 202 : « Λοιπὸν ὁ παντεπόπτης θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κύριος πάσης σαρκός, ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον, δῶν πάση ψυχῇ ἐπικεκλημένη τὴν μεγαλοπρεπὲς καὶ ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ πίστιν, φόβον, εἰρήνην, ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν, ἐγκράτειαν, ἀγνείαν καὶ σωφροσύνην εἰς εὐαρέστησιν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ αὐτῷ δόξα καὶ μεγαλωσύνη, κράτος καὶ τιμὴ, καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν ».

le nom de Dieu de telle manière que le Christ est l'Intermédiaire et le célébrant de l'adoration de Dieu. Nous pensons que cette position de l'évêque romain est absolument naturelle car son enseignement, hormis le fait qu'il est moral et concerne l'obéissance des chrétiens de Corinthe aux presbytres, est inspiré par la littérature biblique⁷³⁷ et de ce fait place constamment Dieu au centre.

Parmi les Pères apostoliques, saint Ignace d'Antioche lie le Nom divin à la personne du Christ. Comme on l'a déjà vu, pour saint Ignace, le Christ est le Verbe qui, sorti de l'espace exclusif de la divinité, dévoile Dieu⁷³⁸. Pourtant, Philon est le premier qui utilise le Nom en relation avec le Verbe comme médiateur divin. En voulant répondre au problème de la distance entre Dieu et l'homme, il souligne la présence du Verbe créateur qu'il appelle Nom⁷³⁹. Même le Verbe de Jean a un contenu révélateur, parce que c'est lui qui dévoile la gloire de Dieu le Père : « Et le Verbe s'est fait chair et il a campé parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient du Père comme Unique-Engendré, plein de grâce et de vérité »⁷⁴⁰.

La conception théologique de saint Ignace à propos de l'Ancien Testament ne se limite pas au Nom. On a vu que le Nom détient une place particulière dans la littérature juive ultérieure, comme c'est aussi le cas avec la Loi, sauf pour ce qui concerne des dispositions légales formelles.

c. Le Christ-Loi

Tandis que pour le Judaïsme la Loi occupe aussi un contenu mystique, pour saint Ignace elle est également identifiée à la personne de Jésus Christ « qui a été porteur de chairs »⁷⁴¹. Le déni de l'attribution de cette perfection à la personne de Jésus-Christ et surtout à la réalité de son Incarnation, constitue un élément qui se rencontre non seulement en dehors de

⁷³⁷ Cf. J. PONTHOT, *op cit.*, pp. 347-348.

⁷³⁸ *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 2, *Pl*, p. 200.

⁷³⁹ Cf. J. PONTHOT, *op cit.*, pp. 340-341.

⁷⁴⁰ Jn 1, 14

⁷⁴¹ *Lettre aux Smyrniotes*, V, 2, *Pl*, p. 215.

l'Évangile, mais également en dehors de l'Ancien Testament et par conséquent, en dehors de sa vision théologique dont la Loi fait aussi partie.

En s'adressant aux chrétiens de Smyrne, Saint Ignace se réfère à ceux qui renient le mystère du Christ et écrit :

Certains ne le reconnaissent pas et le renient, ou plutôt ils ont été reniés par lui, parce qu'ils parlent au nom de la mort plutôt qu'au nom de la vérité ; les prophéties ne les ont pas convaincus, ni la loi de Moïse ; ni même, jusqu'à maintenant l'Évangile, ni les souffrances endurées par chacun d'entre nous. Car ils pensent la même chose à notre sujet. À quoi me sert, en effet, que l'on fasse mon éloge, s'il on blasphème contre mon Seigneur, en n'admettant pas qu'il a été porteur de chair ?⁷⁴².

Le nom de la vérité est en effet le Christ comme l'est aussi la loi de Moïse. On remarque que saint Ignace se réfère à la loi de Moïse en plus de se référer aux prophètes. Nous dirons que nous sommes devant la fin échelonnée et anagogique de la vision christocentrique de l'Ancien Testament. Ignace ne se réfère pas aux dispositions formelles de la loi mosaïque. Ce n'est pas l'essentiel pour lui. Son objet est la réalité du mystère caché à savoir le Christ.

Cependant, les dispositions formelles deviennent indirectement un objet de négociation dans la pensée de saint Ignace à cause des chrétiens Judaïsant qui tenaient davantage à la lettre de dispositions de Loi, qu'à l'adoration juste de Dieu par Jésus-Christ. C'est dans ce contexte que le martyr antiochien écrit aux chrétiens de Magnésie :

Si donc ceux qui avaient toujours vécu dans l'ancien état de choses en sont venus à la nouveauté de cette espérance, en arrêtant de pratiquer le sabbat, et en vivant selon le jour du Seigneur »⁷⁴³ ; « Ne vous laissez pas tromper par les doctrines hétérodoxes ni par les mythes anciens qui sont inutiles : car si maintenant encore nous vivons selon la Loi, nous admettons que nous n'avons pas reçu la grâce. En effet, les très divins prophètes ont vécu selon le Christ Jésus ; C'est même la raison pour laquelle ils furent persécutés, remplis du souffle de sa grâce, pour assurer les incrédules qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui s'est manifesté à travers Jésus Christ, son Fils qui est sa Parole provenant du silence, et qui en toutes points a plu à celui qui l'avait envoyé⁷⁴⁴.

⁷⁴² *Lettre aux Smyrniotes*, V, 1-2, *Pl*, pp. 214-215. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, V, 1-2, *SC* 10, p. 158 : « ὄν τινες ἀρνοῦνται, μᾶλλον δέ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ, ὄντες συνήγοροι τοῦ θανάτου μᾶλλον ἢ τῆς ἀληθείας· οὓς οὐχ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδέ ὁ νόμος Μωσέως, ἀλλ' οὐδέ μέχρι νῦν τό εὐαγγέλιον οὐδέ τά ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα. Καί γάρ περὶ ἡμῶν τό αὐτό φρονοῦσιν. Τί γάρ ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμέ ἐπαινεῖ, τόν δέ κύριόν μου βλασφημεῖ, μή ὁμολογῶν αὐτόν σαρκοφόρον ; ».

⁷⁴³ *Lettre aux Magnésiens*, IX, 1, *Pl*, p. 200. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, IX, 1, *SC* 10, p. 102 : « Οἱ οὖν ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλά κατὰ κυριακὴν ζῶμεν ».

⁷⁴⁴ *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 1-2, *Pl*, p. 200. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 1-2, *SC* 10, pp. 100-102 : « Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνοφελέσιν οὓσιν, εἰ γάρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι. Οἱ γάρ θειότατοι προφήται κατὰ Χριστόν Ἰησοῦν ἔζησαν. Διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τό πληροφορηθῆναι τοὺς ἐπειθοῦντας, ὅτι εἷς ἐστίν, ὁ θεός

Parmi les Pères apostoliques, celui qui acceptait le moins les dispositions de la Loi était *Barnabé* : « Eh bien, frères, comme le Longanime avait veillé à ce que le peuple qu'il avait préparé par son Bien-Aimé eût une foi sincère, il nous a révélé toutes ces choses à l'avance, pour éviter que nous allions nous fracasser contre leur loi comme des prosélytes »⁷⁴⁵. Cette position demeure au niveau de l'interprétation. Bien sûr, on évoque ici la vision spirituelle au fond de la Loi qui pourtant distingue le judaïsme du christianisme. *Barnabé* ne voit pas le judaïsme comme une approche différente de la révélation de la Loi de Dieu, mais comme son interprétation fautive afin de préserver la vraie approche et interprétation du christianisme⁷⁴⁶.

Qu'en est-il l'interprétation vraie de la Loi ? *Barnabé* écrit : « En effet, à travers tous les prophètes, il nous a clairement révélé qu'il n'a besoin ni des sacrifices, ni d'holocaustes, ni des offrandes⁷⁴⁷; « Il a donc rejeté cela afin que la loi nouvelle de notre Seigneur Jésus Christ, qui n'est pas soumise au joug de la nécessité, ne comporte pas d'offrande qui soit faite de main d'homme »⁷⁴⁸. On constate ici que *Barnabé* souligne l'interprétation fautive de la Loi par les Juifs qui sont attachés à la vision matérielle et clairement rituelle de la Loi. Le fait que Dieu « a rejeté » les sacrifices, les holocaustes et les offrandes, ne signifie pas qu'il rejette la Loi et en impose une autre qui serait nouvelle.

Il s'agit tout simplement de se positionner correctement envers la Loi comme Dieu l'a voulu : « Voici donc ce qu'il nous dit : « Le sacrifice pour Dieu, c'est un cœur broyé, le parfum de bonne odeur pour le Seigneur, c'est un cœur qui glorifie celui qu'il a façonné »⁷⁴⁹. Cette position est en tout cas spirituelle⁷⁵⁰. Dans ces conditions, nous pouvons accepter que les Pères apostoliques, en identifiant le Christ au Nom ou à la Loi, mettent l'accent sur la divinité et la

φανέρωσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστὶν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν ».

⁷⁴⁵ *Épître de Barnabé*, III, 6, *Pl*, p. 785. Cf. *Épître de Barnabé*, 3, 6, *SC* 172, pp. 90-92 : « Εἰς τοῦτο οὖν, ἀδελφοί, ὁ μακρόθυμος προβλέψας ὡς ἐν ἀκεραισύνῃ πιστεύσει ὁ λαὸς ὃν ἠτοίμασεν τῷ ἡγαπημένῳ αὐτοῦ, προεφάνερωσεν ἡμῖν περὶ πάντων, ἵνα μὴ προσρησώμεθα ὡς προσήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ ».

⁷⁴⁶ J. LIÉBAERT, *Les enseignements moreaux des Pères apostoliques*, DUCULOT, Gembloux 1970, p. 135.

⁷⁴⁷ *Épître de Barnabé*, II, 4, *Pl*, p. 783. Cf. *Épître de Barnabé*, 2, 4, *SC* 172, p. 82 : « Πεφάνερωκεν γὰρ ἡμῖν διὰ πάντων τῶν προφητῶν, ὅτι οὔτε θυσιῶν οὔτε ὀλοκαυτομάτων οὔτε προσφορῶν χρῆζει ».

⁷⁴⁸ *Épître de Barnabé*, II, 6, *Pl*, p. 783. Cf. *Épître de Barnabé*, 2, 6, *SC* 172, p. 84 : « Ταῦτα οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὢν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχη τὴν προσφορὰν ».

⁷⁴⁹ *Épître de Barnabé*, II, 10, *Pl*, p. 784. Cf. *Épître de Barnabé*, 2, 10, *SC* 172, p. 86 : « Θυσία τῷ θεῷ καρδία συντετριμμένη, ὁσμὴ εὐωδίας τῷ κυρίῳ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν ».

⁷⁵⁰ P. PRIGENT, *op cit.*, p. 84, not 1.

consubstantialité du Christ en Dieu le Père. Ceci, est de la plus haute importance car le Christ est en fait la Torah vivante. La vision spirituelle de la Loi par *Barnabé* consiste en ce que les commandements qui sont, soit présentés comme enseignement⁷⁵¹, soit comme commandements ou droits⁷⁵², constituent « les préceptes de la doctrine »⁷⁵³, ou « le don de sa doctrine »⁷⁵⁴. Cependant, qu'il s'agisse du Nom ou de la Loi, leur contenu réel est révélé en la personne du Christ.

La question de la Loi semble particulièrement chère au *Pasteur* d'Herma. Comparé aux autres Pères Apostoliques il l'utilise beaucoup plus. À titre indicatif, nous mentionnons la *Parab.* I, où nous trouvons une mention à la Loi à vingt reprises et la *Parab.* VIII où nous trouvons dix fois une mention à la Loi. L'utilisation de ce terme intense soulève la question de savoir si Herma perçoit la Loi sous un contenu légaliste⁷⁵⁵. Les références dans la *Sim.* I semblent montrer que la Loi présente des sous présupposés éthiques. À ce stade de notre recherche notre intérêt se porte sur la *Parab.* VIII car, son sujet est le Fils de Dieu⁷⁵⁶.

Dans l'interprétations de la parabole du saule et de ses branches données à ceux qui ont trouvé la protection sous l'arbre, se trouve une première référence faite à la Loi en relation avec le Fils de Dieu⁷⁵⁷.

Seigneur, fais-moi connaître ce qu'est cet arbre, car je ne m'explique pas qu'amputé de tant de branches il reste entier, sans qu'absolument rien n'en paraisse coupé. Voilà bien ce que je ne m'explique pas. Écoute dit-il. Ce grand arbre qui couvre des plaines et des montagnes et toute la terre, c'est la loi de Dieu qui été donnée au monde entier. Or cette loi, c'est le Fils de Dieu qui a été proclamé jusqu'aux confins de la terre. Les peuples qui se trouvent à l'abri sous l'arbre, ce sont ceux qui ont entendu la proclamation et qui ont cru en elle ⁷⁵⁸.

⁷⁵¹ *Épître de Barnabé*, X, 1, *Pl*, p. 795.

⁷⁵² « Devenons spirituels, devenons un temple parfait pour Dieu. Autant qu'il nous est possible, exerçons-nous à la craindre de Dieu, luttons pour observer ses commandements, afin de trouver notre joie dans ses règles de justice. » *Épître de Barnabé*, IV, 11, *Pl*, p. 786.

⁷⁵³ *Épître de Barnabé*, XVI, 9, *Pl*, p. 805. Cf. II, 10, *Pl*, p. 784.

⁷⁵⁴ *Ibid.*

⁷⁵⁵ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 297.

⁷⁵⁶ *Ibid.* p. 296.

⁷⁵⁷ *Pasteur, Parab.*, VIII, LXVII, *Pl*, pp. 154-155.

⁷⁵⁸ *Ibid.* LXIX, 1-2, pp. 156-157. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, VIII, 69, 1-2, *SC* 53, p. 266 : « Λέγω αὐτῷ· Κύριε, τό δένδρον τοῦτο τί ἐστίν· γινώριζόν μοι· ἀποροῦμαι γάρ περὶ αὐτοῦ, ὅτι τοσοῦτον κλάδων κοπέτων ὑγιές ἐστὶ τό δένδρον καί ὅλως οὐδέν φαίνεται κεκομμένον ἀπ' αὐτοῦ· ἐν τούτῳ οὖν ἀποροῦμαι. Ἄκουε, φησί· τό δένδρον τοῦτο τό μέγα τό σκεπάζων πεδία καί ὄρη καί πᾶσαν τήν γῆν νόμος θεοῦ ἐστίν ὁ δοθείς εἰς ὅλον τόν κόσμον· ὁ δέ νόμος οὗτος ὁ υἱός τοῦ θεοῦ ἐστίν ὁ κηρυχθείς εἰς τά πέρατα τῆς γῆς· οἱ δέ ὑπό τήν σκέπην λαοί ὄντες οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καί πιστεύσαντες εἰς αὐτόν ».

Hermas identifie en effet la Loi au Fils de Dieu d'une manière absolue. Cependant, cela ne semble pas être purement sa propre idée. Il est préférable de dire qu'il s'appuie sur une vision antérieure qui se trouve aussi dans le *Prédication de Pierre*⁷⁵⁹. Aussi, le fait que le *Pasteur* répète plusieurs fois la Loi suggère que c'est une christianisation d'une conception juive également antérieure⁷⁶⁰.

Afin d'avoir la meilleure approche possible de la pensée d'Hermas, nous devons regarder la Loi dans cette parabole elle-même, et, bien sûr, en relation avec les croyants. À la suite du passage cité précédemment, Hermas écrit :

L'ange grand et glorieux, c'est Michel qui détient le pouvoir sur ce peuple et qui le gouverne, car c'est lui qui donne la loi et la met dans le cœur des croyants. Il inspecte donc ceux auxquels il a donné la loi, vérifiant s'ils l'ont bien gardée. Tu vois les rameaux de chacun : les rameaux c'est la loi. Tu vois donc beaucoup de rameaux devenus inutiles : tu reconnaîtras en eux tous ceux qui n'ont pas gardé la loi et tu verras la demeure de chacun⁷⁶¹.

L'élément qui nous intéresse ici est la Loi et le peuple à qui cette Loi a été enseignée. Ici, cependant, Hermas ajoute la présence de l'ange glorieux qui est Michel et qui est celui qui a le pouvoir du peuple. C'est de cet ange glorieux que la Loi entre dans le cœur des croyants est c'est cet ange qui vérifie si les croyants ont respecté ou gardé la Loi. Nous trouvons qu'ici certaines difficultés se posent avec Hermas que nous devons clarifier.

Le fait qu'Hermas présente « grand » l'ange Michel, et reconnaît un pouvoir sur les croyants, conduit à penser qu'il est le Fils de Dieu parce que c'est lui qui donne la Loi. Autrement dit, il y a un danger pour que Michel, l'ange glorieux, soit identifié aussi avec le Fils de Dieu. Certes, le fait qu'il ait le pouvoir du peuple est un facteur sérieux parce que celui qui a le pouvoir ne peut être personne d'autre que Dieu⁷⁶². Cependant, une telle interprétation du passage que nous avons mentionné ci-dessus, est liée à la christologie angélique du

⁷⁵⁹ Nous trouvons le même cas chez Justin, *Dial.* XI, 2, *Pl.*, p. 413, « Car la Loi de l'Horeb est désormais ancienne et propre à vous seuls tandis que l'autre est à tous sans exception[...]. Or le Christ nous a été donné comme Loi éternelle et ultime, et cette alliance est fidèle, après laquelle il n'y a plus ni loi, ni commandement, ni précepte. » et aussi chez Clément d'Alexandrie, *Strom.* I, 29.

⁷⁶⁰ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 298.

⁷⁶¹ *Pasteur, Parab.* VIII, LXIX, 3-4, *Pl.*, p. 157. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, VIII, 69, 3-4, *SC* 53, p. 266-268 : « ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τοῦτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτοὺς αὐτός γὰρ ἐστὶν ὁ διδῶν αὐτοῖς τὸν νόμον εἰς τὰς καρδίας τῶν πιστευόντων· ἐπισκεπτεται οὖν αὐτούς, οἷς ἔδωκε τὸν νόμον, εἰ ἄρα τηρήκασιν αὐτόν. Βλέπεις δὲ ἑνὸς ἐκάστου τὰς ῥάβδους· αἱ γὰρ ῥάβδοι ὁ νόμος ἐστὶ. Βλέπεις οὖν πολλὰς ἐκ τῶν ῥάβδων ἡχρηωμένας, γνώση δὲ αὐτοὺς πάντας τοὺς μὴ τηρήσαντας τὸν νόμον· καὶ ὄψω ἑνὸς ἐκάστου τὴν κατοικίαν ».

⁷⁶² Ph. HENNE, *La christologie*, p. 240.

christianisme primitive ainsi que dans la littérature intertestamentaire où la dignité du Fils de Dieu est soulignée par sa description en tant que « d'une taille énorme » ou « grand »⁷⁶³.

Néanmoins, la pouvoir de l'ange, mentionnée ci-dessus, ne vient pas de la propre possession de l'ange Michel. En recherchant dans l'œuvre d'Hermas nous constatons que le pouvoir est confié à quelqu'un pour une raison précise. À titre indicatif nous mentionnons le cas du *Pasteur* qui reçoit le pouvoir de la pénitence par Dieu : « Le Seigneur donc, dans sa grande miséricorde, a eu pitié de sa créature et il a instauré cette pénitence, et c'est à moi qu'a donné le pouvoir sur cette pénitence »⁷⁶⁴. Il en est de même donc pour l'ange glorieux nommé ici Michel, à qui Dieu a confié le pouvoir d'établir la Loi aux croyants et d'inspecter son observation.

De plus, la description d'Hermas concernant la mission de Michel a les mêmes caractéristiques que celles décrites dans l'Ancien Testament chez *Dan.* 10, 13-21 ; 12, 1 où Michel se préoccupe du peuple d'Israël. La figure de Michel tirée telle quelle de la tradition juive⁷⁶⁵, est adaptée aux nouveaux contextes, c'est-à-dire au nouvel Israël du Dieu⁷⁶⁶. L'ange glorieux, qui est l'ange Michel dans le passage précédent, à savoir à la *Parab.* VIII, LXIX, 3, 3-4, ne s'identifie donc pas au Fils de Dieu. Ainsi, nous pouvons comprendre que la Loi pour le peuple n'est rien d'autre que le Fils de Dieu Lui-même qui définit désormais le nouveau principe de la vie⁷⁶⁷, dans un contexte également nouveau : celle de la seconde repentance⁷⁶⁸.

Après ces clarifications, que nous avons jugées nécessaires, nous revenons maintenant à l'examen de la conception d'Hermas de la Loi. Est-elle d'un contenu légaliste ou non ? La suite de la *Parabole* est révélatrice de ce que nous recherchons.

Seigneur pourquoi a-t-il envoyé les uns dans la tour et t'a-t-il laissé les autres ? Tous ceux, dit-il, qui ont transgressé la Loi qu'ils ont reçu de lui il les a laissés en mon pouvoir en vue de la pénitence. Et tous ceux qui se plaisent désormais dans la Loi et qui l'ont observée, il les tient en son propre pouvoir. [...]. Ces hommes couronnés, ce sont ceux qui ont lutté contre le diable et qui l'ont vaincu. Ce sont ceux qui ont souffert pour la loi. Quant aux autres, ceux qui ont remis leurs rameaux

⁷⁶³ F. SZULC, *op cit.*, p. 210.

⁷⁶⁴ *Le Pasteur*, XXXI, 5, *Pl*, p. 121. Cf., *Le Pasteur*, *Mand.*, IV, 31, 5, *SC* 53, p.160 : « Πολύσπλαγχος οὖν ὁ κύριος ἐσπλαχνίσθη ἐπὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ καὶ ἔθηκεν τὴν μετάνοιαν ταύτην, καὶ ἐμοί ἡ ἐξουσία τῆς μετανοίας ταύτης ἐδόθη ».

⁷⁶⁵ J. LEBRETON, *op cit.*, pp. 377-378.

⁷⁶⁶ Ph. HENNE, *La christologie*. pp. 240-241.

⁷⁶⁷ N. BRONX, *Der Hirt des Hermas, Übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1991, p. 362, cité: F. SZULC, *op cit.*, p. 210.

⁷⁶⁸ R. JOLY, « La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Hermas et l'exégèse récent », *RHR*, 1955, 147-1, p. 44.

verts avec de nouvelles pousses, mais sans fruits, ce sont ceux qui ont souffert pour la loi, mais sans subir de sévices et qui ne l'ont pas reniée⁷⁶⁹.

C'est dans ce passage que nous trouvons les clés pour décoder le concept de la Loi d'Hermas. Ceux-ci sont des références aux croyants qui ont plu dans la Loi et à ceux qui ont souffert pour la Loi. Dans la Bible, plaire à quelqu'un est une référence uniquement faite à Dieu ou au Seigneur⁷⁷⁰. Il en va de même de la souffrance. Pour que nous soyons plus précis, la référence souffrir pour la Loi n'existe ni dans L'Ancien ni dans le Nouveau Testament. Pourtant, ce qui existe dans le Nouveau Testament est de souffrir en faveur de quelqu'un ou de quelque chose. Nous trouvons un tel cas dans les *Ac* 9, 16 où le Christ se réfère aux souffrances de Paul pour Son Nom. Dans une autre référence au Nouveau Testament avec des phrases parallèles *Phil* 1, 29, nous sommes amenés à conclure que ceux qui ont plu dans la Loi ou ceux qui ont souffert pour la Loi l'ont fait pour ou à l'égard du Christ. Notre conclusion est donc de dire qu'Hermas n'attribue aucune dimension légaliste à la Loi. Il utilise simplement une tradition juive sous conditions chrétiennes dans des dimension éthiques.

Nous constatons dans ce point de notre Thèse que la personne du Christ comme figure centrale du plan caché de Dieu est déjà évidente dans le contenu de l'Ancien Testament. Les Pères Apostoliques se réfèrent à ce plan de manière directe comme le fait Ignace ou indirectement comme le font Clément de Rome, *Barnabé* et Hermas. Certes, le Christ existe déjà dans le plan caché, mais quel est son rôle à travers cette révélation ? Agit-il en tant que personne divine ou en tant qu'être supérieur à l'homme mais inférieur à Dieu ? L'approche christologique différente des Pères Apostoliques de l'Ancien Testament conduit-elle à une vision différente de la nature de la personne du Christ.

⁷⁶⁹ *Pasteur, Parab.* VIII, LXIX, 5-7, *Pl*, p. 157. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, VIII, 69, 5-7, *SC* 53, p. 268 : « Λέγω αὐτῷ· Κύριε, διατί οὐς μὲν ἀπέλυσεν εἰς τὸν πύργον, οὐς δὲ σοὶ κατέλειπεν ; Ὅσοι, φησὶν, παρέβηκαν τὸν νόμον, ὃν ἔλαβον παρ' αὐτοῦ, εἰς τὴν ἐμήν ἀξουσίαν αὐτοῦ κατέλειπεν εἰς μετάνοιαν· ὅσοι δὲ ἤδη εὐηρέστηκαν τῷ νόμῳ καὶ τετήρηκαν αὐτόν, ὑπὸ τὴν ἰδίαν ἀξουσίαν αὐτὸς ἔχει. Τίνες οὖν, φημί, κύριε, εἰσὶν οἱ στεφανωμένοι καὶ εἰς τὸν πύργον ὑπάγοντες ; Ἀποκριθεὶς μοι λέγει· Οἱ στεφανωμένοι οὗτοί εἰσι οἱ μετὰ τοῦ διαβόλου παλαίσαντες καὶ νικήσαντες αὐτόν· οὗτοί εἰσιν οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες. ».

⁷⁷⁰ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 298.

2. Le Christ Médiateur

Bien évidemment, le symbole de Nicée se réfère explicitement et catégoriquement à la foi en Un Seigneur Jésus-Christ, Fils Unique de Dieu. Mais du simple fait que l'Église ait été conduite à mettre en œuvre plusieurs Conciles pour clarifier la foi sur la personne de Jésus-Christ nous amène à l'hypothèse que, même dans la période des Pères Apostoliques, période critique pour la foi chrétienne, la Personne du Christ a été comprise différemment. Cela veut dire que dans notre hypothèse, le Christ, d'une manière ou d'un autre, et toujours en fonction des besoins qui servent les Pères Apostoliques, joue un rôle important dans la révélation divine car Il en constitue le centre de cette révélation, qui est comprise et exprimée d'une manière différente.

Pour voir si ce rôle est primordial, nous mentionnons d'abord Clément de Rome, qui souligne avec certitude l'importance du Christ par qui l'homme peut contempler et connaître Dieu :

Par lui, nous fixons notre regard sur les hauteurs des cieux, par lui, nous voyons comme en un miroir son apparence sans reproche et suprême, par lui, les yeux de notre cœur ont été ouverts, par lui, notre pensée sans intelligence et embrumée refléurit vers la lumière, par lui, le maître a voulu que nous goûtions à la connaissance immortelle⁷⁷¹.

Ce passage doit être considéré comme une invitation aux chrétiens de Corinthe à comprendre et à s'approprier une révélation faite par le Christ, laquelle semble être présentée à travers différentes étapes qui permettent en même temps de décrire l'action salvatrice du Christ⁷⁷². Une première étape est la pénétration du croyant dans quelque chose qui vient de la transcendance de Dieu. Les termes utilisés par Clément soutiennent notre point de vue. La phrase « fixons notre regard », qui est absente de *LXX*, se trouve chez Luc⁷⁷³, et chez Paul⁷⁷⁴, et a un caractère révélateur spécial⁷⁷⁵. En effet « fixons notre regard » fait référence à quelque

⁷⁷¹ *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 2, *Pl*, p. 57.

⁷⁷² Ph. HENNE, *La christologie*, p. 96.

⁷⁷³ Lc 4, 20, « Il replia le livre, le rendit au servent et s'assit. Tous dans la synagogue tenaient les yeux fixer sur lui

⁷⁷⁴ 2 Co 3, 7, « Or, si le ministère de la mort, gravé en lettres sur des pierres, a été entouré d'une telle gloire que le fils d'Israël ne pouvaient fixer les yeux sur le visage de Moïse à cause de la gloire de son visage, pourtant passagère ».

⁷⁷⁵ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 97.

chose qui doit être observé par la vue avec une attention prolongée⁷⁷⁶. Ce que les chrétiens de Corinthe doivent observer c'est ce qui vient du ciel. Le rôle du Christ est de préparer la vue de l'homme afin qu'il comprenne cette révélation⁷⁷⁷.

L'objet de la révélation est le Dieu transcendant. Nous entrons ici dans une autre étape de cette révélation qui est le Christ lui-même. C'est uniquement par lui et par personne d'autre que l'homme peut voir Dieu. Lui-même est le miroir du reflet par lequel l'homme est éclairé vers Dieu, qui est transcendant et invisible. Par conséquent le reflet du Christ-miroir ne concerne pas une vision physique ou ontologique. Que l'homme contemple Dieu par le Christ signifie que l'homme atteint à la connaissance de Dieu par l'intermédiaire du Christ⁷⁷⁸.

L'étape qui suit et que nous voyons dans le passage précédent de Clément concerne l'intellect humain qui doit s'orienter vers Dieu. Nous arrivons à cette opinion par l'image des « yeux du cœur » qui s'ouvrent par le Christ⁷⁷⁹. Cette phrase peut avoir deux origines⁷⁸⁰, : pour la philosophie religieuse de l'hellénisme, le cœur est l'organe de la connaissance. Pour la Bible le cœur est l'organe de la connaissance de Dieu où la partie de l'homme dans laquelle s'adresse Dieu⁷⁸¹. Clément répète la même idée par l'utilisation de termes différents, afin de souligner le rôle médiateur du Christ. Cette répétition qui est la continuation de la même étape vers la compréhension de la révélation en Christ est spécifiée dans la phrase *la pensée intelligente et enténébrée* laquelle refléurit à la lumière par Christ. L'intelligence et le cœur ont la même signification dans la tradition biblique (*LXX*)⁷⁸², et la culture hellénistique⁷⁸³.

La dernière phrase du passage de Clément que nous avons cité ci-dessus est aussi la dernière étape qui nous amène au cœur de cette révélation qui est la connaissance de Dieu par le Christ. La connaissance, (*gnosis*) est un terme que Clément utilise dans d'autres parties de son épître⁷⁸⁴, ce qui montre l'inspiration juive de l'ancienne prière chrétienne. La gnose, que le Christ transmet à l'humanité, est la seule connaissance qui soit éternelle et donc valide.

⁷⁷⁶ Ch. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 63, cité par Ph : HENNE, *La christologie*, p. 97.

⁷⁷⁷ Cf. Ph. HENNE, *La christologie*, p. 97.

⁷⁷⁸ *Ibid.* pp. 98-99.

⁷⁷⁹ Clément utilise encore une fois une image qui se trouve rarement dans l'Écriture. L'image des yeux de cœur, se trouve que chez Peul *Eph* 1, 18 et dans le *Martyre de Polycarpe* 2, 3.

⁷⁸⁰ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 99.

⁷⁸¹ *Ibid.*

⁷⁸² H. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancient Testament*, p. 55.

⁷⁸³ L. SANDERS, *Hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme*, « *Studia Hellénistica Bibliotheca Universitatis*, 1943, pp. 59-60.

⁷⁸⁴ XXXVI, 1 ; LIX, 2-4 ; LX, 1 ; LXI,1.

Il est évident que le Christ est médiateur, car lui seul est Dieu et homme. Par le Christ, le croyant se trouve dans un état particulier de contemplation et de la connaissance de Dieu. Ainsi, il est tout à fait clair que dans la pensée de Clément, le Christ joue un rôle de premier plan et qui est donc crucial pour l'humanité. Cela parce que, la contemplation de Dieu et l'illumination de l'être humain, ainsi que la connaissance de l'immortalité, sont des situations qui sont réalisées par Jésus Christ. De là, nous comprenons que la présence du Christ dans l'histoire et le monde n'est pas seulement une norme morale pour l'humanité. Au contraire, car il est un être unique : Dieu et homme, il est le modèle unique et le plus essentiel qui englobe les profondeurs de l'existence humaine. Cela nous amène à mettre ce modèle essentiel dans la relation intime du Christ à Dieu, et tout d'abord comme elle est décrite dans l'évangile : celle du Père et du Fils.

Il est aussi essentiel de rappeler que l'objet de la prédication des apôtres et des évangélistes est la personne du Christ qui est la base de l'enseignement apostolique si on tient compte des paroles de Saint Paul : (2 Co 4, 2- 5) : « mais nous avons répudié les dissimulations de la honte, ne nous conduisant pas avec astuce et ne falsifiant pas la parole de Dieu. Au contraire, par la manifestation de la vérité, nous nous recommandons à toute conscience humaine devant Dieu. Que si notre Évangile demeure voilé, c'est pour ceux qui se perdent qu'il est voilé pour les incrédules, [...], qu'ils ne voient pas briller l'Évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu. Car ce n'est pas nous que nous proclamons, mais le Christ Jésus, Seigneur ; nous ne sommes, nous, que vos serviteurs à cause de Jésus. » De plus, l'évangéliste Saint Jean (*Jn 20, 1*) nous présente l'exactitude du message du Christ sur le Dieu Un : « Mon Père est votre père ». Dès lors, notre attention est de considérer l'expérience théologique des Pères Apostoliques à la lumière du mystère du Christ qui constitue la racine de la théologie mystique⁷⁸⁵.

Sur le mystère du Christ cependant, c'est l'apôtre Paul qui s'y réfère en premier. Dans la doxologie finale de son épître *Aux Romains*, 16, 25, sa conviction, est saillante autour de la révélation d'un mystère caché ; un mystère qui est identifié dans le Christ « À Celui qui a le pouvoir de vous affermir conformément à l'Évangile que j'annonce en prêchant Jésus-Christ, révélation d'un mystère enveloppé de silence aux siècles éternels ». Pour les Pères Apostoliques et plus précisément pour Ignace d'Antioche, ce mystère caché est développé à travers trois étapes successives : la virginité de Marie, l'enfantement de Jésus-Christ et sa mort.

⁷⁸⁵ J.- P. WAGNER, « Henri de LUBAC et la mystique », *Revue des sciences religieuses*, 71 n 1 (1997) p. 91.

En effet, écrit Ignace, les divins prophètes ont vécu selon le Christ Jésus. C'est même la raison pour laquelle ils furent persécutés, remplis du souffle de sa grâce, pour assurer les incrédules qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui s'est manifesté à travers Jésus Christ, son Fils, qui est sa Parole provenant du silence ⁷⁸⁶.

L'unité du Christ avec l'Ancien Testament est en effet à la pointe. Par rapport à l'Ancien Testament, le Christ est l'interprétation des prophéties sans toutefois éliminer le monothéisme. Nous avons vu dans le développement de notre Thèse que l'origine de la création se trouve dans la décision libre de la volonté de Dieu. Cependant, le Fils Unique et Verbe de Dieu est né avant les siècles c'est-à-dire avant la création⁷⁸⁷. Comme il est établi dans *l'Épître aux Hébreux*, 1, 1-3, le Père est révélé par le Verbe mais reste toutefois invisible et inaccessible à la substance⁷⁸⁸. Cela nous place directement en face d'un mystère, qui est connu et compris uniquement par le Verbe de Dieu incarné, à savoir son Fils Unique. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que l'un des textes les plus anciens de la communauté chrétienne primitive, la *Didacué*, décrit le rôle apocalyptique du Christ au moyen du verbe connaître (*γνωρίζειν*). L'auteur du texte, se référant au repas eucharistique, rend grâce au Père pour la communauté ainsi que pour la vie et la connaissance que Dieu a révélé par son serviteur.

Nous te rendons grâce, notre Père, Pour la sainte vigne de David, ton serviteur, Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. [...], Nous te rendons grâce, notre Père, Pour la vie et la connaissance Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur⁷⁸⁹. ; « Nous te rendons grâce, Père saint, Pour ton saint nom, Que tu as fait résider dans nos cœurs, Et pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur⁷⁹⁰.

Le terme « Père » vient ici de la prière du Christ *Notre Père* et n'est donc pas en relation avec la création. Dans ces passages, la connaissance de dons divins coïncide avec la révélation par

⁷⁸⁶ *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 2, *Pl*, p. 200. Cf., *Lettres aux Magnésiens*, VIII, 2, *SC* 10, pp. 100-102 : « Οἱ γὰρ θειότατοι προφηταὶ κατὰ Χριστόν Ἰησοῦν ἐξήσαν. Διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τό πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανώσας ἑαυτόν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστὶν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών ».

⁷⁸⁷ C. A. BERNARD, *Le Dieu de Mystiques*, Les Édition du Cerf, Paris 1994, p. 21.

⁷⁸⁸ « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par un Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les mondes. Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance, lui qui soutient l'univers par sa parole puissante, ayant accompli la purification des péchés ».

⁷⁸⁹ *Didaché*, IX, 2-3, *Pl*, p. 90. Cf. *La Didaché*, 9, 2-3, *SC* 248, pp. 174-176 : « Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπέρ τῆς Ἁγίας ἀμπέλου τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου [...] Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπέρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου ».

⁷⁹⁰ *Ibid.*, X, 2. Cf., *La Didaché*, 10, 2, *SC* 248, p. 178 : « Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, Ὑπέρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, ὃ κατεσκίγησας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Καὶ ὑπέρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου ».

la médiation du serviteur (*διά τοῦ παιδός*). Notons que dans ce passage, le Christ est appelé *παῖς*, nom qui révèle le fond judéo-chrétien de l'époque où le Christ ne supprime pas l'attente messianique juive⁷⁹¹. En ce qui concerne le christianisme cependant, il est bien entendu que c'est le Christ qui rend le fidèle capable de recevoir Dieu dans son cœur. Par conséquent, la vraie connaissance de Dieu est possible à l'homme uniquement en passant par la voie du Christ. Le rôle apocalyptique de Jésus Christ comme *παῖς* de Dieu, est aussi présent dans la pensée de Clément de Rome. Mais Clément désigne le Dieu comme Père par rapport à la création⁷⁹² et c'est dans ce contexte qu'on doit comprendre l'utilisation du *παῖς*. Cependant, il convient de noter que dans la conception théologique de Clément, nous voyons aussi la position positive de l'Ancien Testament.

À ce stade, nous allons rester dans le titre *serviteur de Dieu* que nous avons rencontrés dans la *Doctrine* et Clément. Devant ce titre, nous nous trouvons aussi dans le *Pasteur d'Hermas* qui a deux significations : l'esclave au sens hellénistique et le serviteur de Dieu dans une dignité honorable dans la langue biblique des *LXX* et du Nouveau Testament. Là encore, nous sommes confrontés à une difficulté dans le texte d'Hermas qui utilise le terme esclave 15 fois au sens hellénistique du terme, sans application au Fils de Dieu⁷⁹³. Il s'avère que ce terme est utilisé à la fois pour Hermas lui-même ainsi que pour les fidèles⁷⁹⁴. Nous resterons cependant dans son utilisation pour le Fils de Dieu, ce qui soulève de sérieuses questions quant à l'opportunité d'une telle conception par l'auteur. Notre intérêt, est donc focalisé à la *Parabole* du vignoble et de l'esclave, V, LV, 1-11⁷⁹⁵, dont la fidélité a été prouvée et surtout aux explications du *Pasteur* : « Le champ, c'est ce monde-ci, et le maître du champ, c'est celui qui a créé toutes choses, qui les organisées et qui les a affermies. Le fils, c'est l'Esprit saint, et le serviteur, c'est le fils de Dieu »⁷⁹⁶.

⁷⁹¹ *SC* 248, p. 44 et 101.

⁷⁹² *Épître aux Corinthiens*, XX, 11, *Pl*, p. 50. Cf. 26, 1 ; 59, 2 ; 33, 2.

⁷⁹³ F. SZULC, *op cit.*, pp. 140-141.

⁷⁹⁴ À titre indicatif : *Pasteur*, *Vis.*, 1, 4, « Cette affaire ne concerne en aucune manière le serviteur de Dieu. Mais c'est pour elle que [le dédir] est monté à ton cœur. », *Pl*, p. 97 ; *Command.*, III, XXIX, 3, « Car ce désire pour un serviteur de Dieu, est un péché grave », *Pl*, p. 118. ; *Parab.*, CXIII, 4, « Je constate que le serviteur de Dieu veut vivre, qu'il gardera ces commandements et su'il établira les vierges dans la pureté. », *Pl*, p. 190 ; *Command.*, IV, XXIX, 8, « Car, pour les serviteurs de Dieu, il n'y a qu'une pénitence. », *Pl*, p. 119 ; XXXI, 4, « Car le Seigneur connaît le fond des cœurs, [...], la fourberie du diable, lequel fera du mal aux serviteurs de Dieu », *Pl*, p. 120.

⁷⁹⁵ *Premiers écrits chrétiens*, *Pl*, pp. 143-144.

⁷⁹⁶ *Pasteur*, *Parab.*, V, LVIII, 2, *Pl*, p. 146. Cf., *Le Pasteur*, *sim.*, V, 58, 2, *SC* 53, pp. 234-236 : « Ὁ ἀγρός ὁ κόσμος οὗτός ἐστιν· ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀγροῦ ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ ἀπαρτίσας αὐτὰ καὶ δυναμώσας· ὁ δὲ υἱός τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστίν· ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱός τοῦ θεοῦ ἐστίν ».

Le fait que le Fils est le Saint Esprit, est une expression vraiment étrange qui révèle une confusion dans la pensée d'Hermas. Mais on ne peut avoir une compréhension certaine de la perception réelle d'Hermas si l'on ne prend pas en compte le contexte didactique et théologique de la Parabole de cette Parabole, ainsi que l'ensemble de l'œuvre d'Hermas dans laquelle la personne du Christ est présentée de manière allégorique⁷⁹⁷. Étant donné qu'Hermas donne une première interprétation⁷⁹⁸, de la parabole de la vigne (V, LVIII, 2, 1-11), on se rend compte que l'usage du terme Fils est une métaphore pourtant indiscernable on se rend compte que l'usage du terme Fils est une métaphore pourtant indiscernable⁷⁹⁹. La pensée d'Hermas s'éclaire ensuite lorsqu'il précise que Dieu a reçu le Fils comme conseil de création. C'est à ce point que nous réalisons que le Fils en tant que le Saint Esprit se réfère au Fils en tant que Dieu avant son incarnation⁸⁰⁰. Ceci est en parfaite harmonie avec la tradition judéo-chrétienne de la période d'Hermas où la préexistence et la participation de l'Esprit Saint à la création sont attribuées au Fils⁸⁰¹. Cette même tradition, est attestée aussi par Irénée de Lyon : « Il faut donc croire à Dieu en tout, car Dieu est véridique en tout. Or, que tout d'abord il existe un Fils en Dieu et que ce Fils est, non seulement avant qu'il n'apparût dans le monde, mais même avant que le monde ne fût, c'est ce que le premier à avoir prophétisé »⁸⁰².

Que le serviteur soit le Fils de Dieu est aussi une notion vraiment étrange. Une question se pose donc ici : pourquoi Hermas considère le Fils de Dieu comme un esclave et que fait une telle approche pour lui ? Y a-t-il un but précis ? Nous pourrions facilement dire qu'Hermas a un problème sérieux pour fonder sa pensée théologique sur une question sérieuse telle que la seconde repentance et d'identifier le rôle du Fils de Dieu dans cette nouvelle perspective. Par une lecture plus attentive et en tenant compte du type de l'œuvre d'Hermas, de l'intrigue et de son évolution, une telle position est totalement infondée et arbitraire. Qu'est-ce que nous entendons par là ? Par l'étude du texte d'Hermas nous voyons que lui, il est constamment dans une position dialectique⁸⁰³, tout au long de la durée. Il pose des questions clés en tant que représentant de ses lecteurs et il reçoit les réponses clés en leur nom.

⁷⁹⁷ K. ΜΠΙΟΝΗΣ, *op cit.*, *Χριστιανική Γραμματεία*, p. 410.

⁷⁹⁸ F. SZULC, *op cit.* p. 147.

⁷⁹⁹ *Idem.*

⁸⁰⁰ *Idem.*

⁸⁰¹ J. DANIÉLOU, *op cit.*, *Théologie*, p. 221.

⁸⁰² A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique*, coll. "Sources Chrétiennes" 406, Paris, Cerf, 1995, pp. 144-147.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 141.

Hermas, surpris par l'interprétation inexplicable de la *Parabole*, pose la question raisonnable : « Pourquoi, Seigneur, dis-je, le Fils de Dieu apparaît-il sous la forme d'un serviteur dans la parabole ? »⁸⁰⁴. Et le *Pasteur* répond : « Écoute, dit-il, ce ne pas sous la forme d'un serviteur qu'apparaît le Fils de Dieu, mais doté d'une grande puissance et d'une grande souveraineté »⁸⁰⁵. Dans ce cas, le Fils n'est pas un esclave au sens hellénistique mais au sens biblique, et Hermas lui-même s'avère très agile à la fin car il guide ses lecteurs vers le but ultime de la *Parabole*, qui est de mettre en évidence l'incarnation de l'Esprit de Dieu.

Quant au fait que le maître a pris son fils comme conseiller ainsi que les anges glorieux, à propos de l'héritage légué au serviteur, écoute. L'Esprit saint préexistant, qui a créé toute chose, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il voulait. Cette chair, donc, dans laquelle a habité l'Esprit saint, a servi noblement l'Esprit, en marchant sur la voie de la sainteté et de la pureté, sans souiller en aucune manière l'Esprit⁸⁰⁶.

Cela ne peut être rien d'autre que la figure du Ebed Yahve qui nous trouvons dans *Isaïe* 42, 1⁸⁰⁷. Dans ce contexte, nous devons inclure la conception théologique de la *Doctrine* et de Clément. Pourtant, Hermas diffère de la langue des *LXX*, sur ce sujet précis. Mais c'est parce qu'il préfère une expression juive pour souligner davantage la figure de la chair choisie⁸⁰⁸.

En effet, l'Ancien Testament tient, pour Clément, une place de premier plan⁸⁰⁹. Ceci nous montre que, comme A.- M Haas souligne, la Bible joue un rôle très important pour l'expérience de la foi. Ceci parce qu'elle constitue un instrument du salut et sa compréhension est conclue à la lumière du salut et à la révélation du Verbe de Dieu qui a été fait Verbe humain⁸¹⁰. D'autre part, la théologie de la création et l'expérience mystique ne sont pas opposées mais complémentaires⁸¹¹. Ainsi, dans l'expérience mystique de Clément, Dieu est : « ... le Père et créateur de la totalité de l'univers »⁸¹², « c'est le créateur de toute chose qui

⁸⁰⁴ *Pasteur, Parab.*, V, LVIII, 5, *Pl*, p. 146.

⁸⁰⁵ *Pasteur, Parab.*, V, LIX, 1, *Pl*, p. 147.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, LIX, 4- 5, *Pl*, p. 147. Cf., *Le Pasteur*, V, 58, 4-5, *SC* 53, p. 238 : « Ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δοῦλου ἄκουε· τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατώκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, ἣν ἠβούλετο· αὐτὴ οὖν ἡ σὰρξ, ἐν ἧ κατώκισεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς ἐν σεμνότητι καὶ ἀγνείᾳ πορευθεῖσα, μηδὲν ὄλως μίανασα τὸ πνεῦμα ».

⁸⁰⁷ F. SZULC, *op cit.*, p. 143.

⁸⁰⁸ *Ibid.*

⁸⁰⁹ A. JAUBERT, *op. cit.*, pp. 58-59 et 61.

⁸¹⁰ A.- M. HAAS, *op.cit.*, p. 283 et 271.

⁸¹¹ P. GISEL, « Théologie de la création et mystique sont - elle compatible ? », *Revue des sciences religieuses*, 71 (1977) no 4, pp. 437- 48.

⁸¹² *Épître aux Corinthiens*, XIX, 2, *Pl*, p. 49. Cf. 35, 3.

conserve intact le nombre compté de ses élus dans le monde entière, par son enfant bien-aimé, Jésus Christ notre Seigneur »⁸¹³.

Puisque Clément parle des élus de Dieu, alors nous pouvons dire que cela présuppose un appel, une invitation de Dieu vers les hommes et qui est réalisée par Jésus Christ. Cela est un rôle médiateur dans le contexte du salut⁸¹⁴. Par Lui, le croyant reçoit l'invitation à la connaissance et à l'immortalité. Il n'y a pas de doute cependant que cette connaissance concerne la connaissance immortelle, à savoir Dieu lui-même, et que cette connaissance ne se réalise qu'à travers Jésus Christ l'enfant bien-aimé de Dieu⁸¹⁵.

L'invitation et l'appel de Dieu vers l'homme est solidement ancré au sein d'une histoire continue du salut. C'est précisément ce que nous concluons de l'exhortation de Clément aux fidèles de Corinthe. Cette exhortation, comme nous le verrons, concerne l'amour en Dieu le Père qui est présenté dans cette histoire par la Bible :

en aimant notre Père mesuré et plein de compassion, qui a fait de nous sa part de choix. Car il est écrit : « Lorsque le Très Haut partageait les nations, comme il dispersait les fils d'Adam, il établit les frontières de nations selon le nombre de anges de Dieu. La part du Seigneur, fut son peuple Jacob, la portion de son héritage, Israël. », [...], et sortira de cette nation le saint des saints⁸¹⁶.

Que la foi chrétienne soit fondée sur l'expérience de l'histoire de la foi exprimée par l'Écriture est évident. Cependant, la volonté de Dieu est accomplie dans Jésus Christ et par la foi : « Nous aussi, donc, parce que nous sommes appelés grâce à sa volonté en le Christ Jésus, nous ne sommes pas justifiés par nous-même ni par notre sagesse, notre compréhension, notre piété ou les œuvres que nous avons accomplies dans la pureté du cœur, mais à cause la foi »⁸¹⁷.

Dans le mystère de Dieu, la puissance et la sagesse humaine sont faibles. L'homme ne peut pas s'en approcher tout seul. Donc ici nous sommes face à l'importance primordiale du

⁸¹³ *Épître aux Corinthiens*. LIX, 2, *Pl*, p. 69n. Voir aussi, L, 7 ; XXXVI, 2. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 59, 2, *SC* 167, p. 194 : « Τόν ἀριθμόν τῶν κατηγορησμένων τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διαφυλάξει ἄθραυστον ὁ δημιουργός τῶν πάντων διά τοῦ ἡγαπημένου παιδός αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

⁸¹⁴ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 115.

⁸¹⁵ *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 2, *Pl*, p. 57.

⁸¹⁶ *Épître aux Corinthiens*, XXIX, 1-3, *Pl*, p. 53-54. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 29, 1-3, *SC* 167, pp. 146-148 : « ἀγαπῶντες τόν ἐπιεικῆ καί εὐσπλαχόν πατέρα ἡμῶν, ὃς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἀποίησεν ἑαυτῷ. Οὕτω γάρ γέγραπται· « Ὅτε διεμέριζεν ὁ ὑψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱούς Ἀδαμ, ἔστησεν ὄρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμόν ἀγγέλων θεοῦ. Ἐγενήθη μερίς κυρίου λαός αὐτοῦ Ἰακώβ, σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραὴλ. [...] καί ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ ἔθνους ἐκείνου ἅγια ἄγια ».

⁸¹⁷ *Épître aux Corinthiens* XXXII, 4, *Pl*, p. 55. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 32, 4, *SC* 167, p. 152 : « Καί ἡμεῖς οὖν, διά θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐδὲ ἐν ἑαυτῶν δικαιοῦμεθα οὐδέ διά τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσέβειας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὀσιότητι καρδίας, ἀλλά διά τῆς πίστεως ».

Christ dans le mystère et face à un élément supplémentaire de l'expérience théologique de Clément qui est la foi qui justifie les hommes depuis les origines. Mais comme objet de la foi, nous devons percevoir aussi Jésus Christ par lequel le salut est atteint. « celui qui a accompli avec humilité, toujours avec mesure et sans regret, les commandements et les ordonnances qu'a donnés Dieu, celui-là sera rangé et compté au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus Christ »⁸¹⁸. Dans ce passage, l'importance du Christ est présentée, non pas dans le cadre de révélation, mais en termes salvifiques. Cela est d'une importance particulière, puisque cela montre la présence et l'action médiatrice constante du Christ dans la vie du croyant qui vise l'union de l'homme à Dieu.

Bien sûr, l'expérience est la connaissance de la foi par l'expérience de Dieu dans la perspective de l'union de l'homme à Dieu⁸¹⁹. Le terme *union* par rapport à Dieu est absent dans la pensée de Clément. Néanmoins, dans la Grande Prière de son épître, cette union est sous-entendue dans l'œuvre de Jésus-Christ qui a appelé les hommes des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire du Nom de Dieu⁸²⁰.

C'est dans le *Pasteur* d'Hermas que nous nous trouvons devant une grande difficulté à identifier une relation directe entre Dieu en tant que Père et le Christ en tant que médiateur. Nous voulons dire que, dans le *Pasteur* d'Hermas, nous ne trouvons pas le nom du Christ. Ceci parce que son œuvre a pour but de montrer d'une façon allégorique l'importance de la pénitence comme il la comprend.

C'est à travers cette allégorie que nous reconnaissons le rôle médiateur du Fils et la place importante de ce dernier dans l'œuvre du salut. Ceci est bien remarquable dans le passage que nous avons déjà rencontré où Hermas fait référence sur la roche qui symbolise la porte-Fils de Dieu qui :

est né avant la création tout entière, de sorte qu'il a été le conseiller de son Père pour la création ; c'est pour cela que le rocher est ancien [...], Parce que, dit-il, c'est aux derniers jours de l'accomplissement qu'il s'est manifesté ; c'est pour cela que la porte a été faite récemment, afin que ceux qui doivent être sauvés entrent par elle dans le royaume de Dieu⁸²¹.

⁸¹⁸ *Épître aux Corinthiens*, LVIII, 2, *Pl*, p. 69. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 58, 2, *SC* 167, pp. 192-194 : « ὁ ποιήσας ἐν ταπεινοφροσύνῃ μετ' ἐκτενοῦς ἐπιεικείας ἀμεταμελήτως τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα, οὗτος ἐντεταγμένος καὶ ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

⁸¹⁹ A.-M. HAAS, *op cit.*, p. 265.

⁸²⁰ *Épître aux Corinthiens*, LIX, 2, *Pl*, p. 69.

⁸²¹ *Pasteur, Parab.*, IX, LXXXIX, 1-3, *Pl*, p. 317. Cf. *Le Pasteur, Sim.*, IX, 89, 1-3, *SC* 53, p. 316 : « Ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερος ἔστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ· διὰ τοῦτο καὶ παλαιὰ ἡ πέτρα [...] Ὅτι, φησὶν, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερός ἐγένετο, διὰ τοῦτο καινὴ ἐγένετο ἡ πύλη, ἵνα οἱ μέλλοντες σώζεσθαι δι' αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσελθῶσι τοῦ θεοῦ ».

Ce passage est l'explication des deux passages précédents. En cela, le rocher ancien, qui est le Fils, se réfère assurément à la préexistence du Christ comme nous le voyons dans le Nouveau Testament avec Paul⁸²², : « et tous ont bu le même breuvage spirituel qui les accompagnait, et ce rocher c'était le Christ »⁸²³. Un événement particulier de l'Ancien Testament, à savoir de l'*Exode*, est lié au Christ car il met en évidence l'œuvre salvifique du Christ. Nous comprenons donc ici que, ce qu'Hermas veut souligner est l'action médiatrice constante du Christ depuis la création pour le salut de l'homme⁸²⁴.

Dans la pensée théologique des Pères Apostoliques, nous trouvons une position unique et unificatrice du Christ dans l'histoire du salut. Dans le plan de l'économie de Dieu qui se déroule dans l'histoire, le Christ est le seul révélateur et médiateur de Dieu à l'humanité. On dirait même que les Pères Apostoliques guident, par leur écrits, les lecteurs vers une seule direction qui est le Christ qui est uni à l'histoire tout au long de l'évolution du plan du salut dans l'unité avec Dieu le Père.

La condition du salut, qui ne devient possible pour l'homme que par le Christ, justifie enfin l'identification du Christ à la porte. Que la porte ait été récemment faite est un élément qui donne un fort contenu eschatologique à la conception théologique d'Hermas. Cela attache une importance particulière au rôle de médiateur du Christ à travers lequel le salut est une réalité⁸²⁵.

Il est bien entendu que jusqu'ici, dans la pensée théologique des Pères Apostoliques, la relation du Christ au Dieu, relation Père-Fils, est une relation profondément substantielle et naturelle et est exprimée et comprise dans des contextes salutaires et eschatologiques. Finalement le Christ historique, de cette manière, met en évidence la relation du Père et du Fils⁸²⁶, ainsi que « la médiation universelle et nécessaire du Fils de Dieu⁸²⁷ ».

Le Christ, en tant que Médiateur, a pour objectif de révéler l'existence de Dieu dans le monde et dans l'histoire. Jésus-Christ est le seul intermédiaire qui peut conduire le croyant à la vraie connaissance et au salut. En d'autres termes, la personne du Christ est présente sans interruption en l'unité de toute perception, tradition et théologie de la Bible. Ceci est une croyance non négociable des Pères apostoliques. Mais en quelle qualité le Christ joue-t-il ce

⁸²² Ph. HENNE, *La christologie*, p.245.

⁸²³ 1 Co 10, 4.

⁸²⁴ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 248.

⁸²⁵ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 384. Cf. Ph. HENNE, *op cit. La christologie*, p. 249.

⁸²⁶ C. MPONIS, *Littérature Chrétienne I* « THÉOLOGIA » 2 (1977) p. 417.

⁸²⁷ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 384.

rôle de premier plan ? Quelle est la relation profonde entre le Christ et les autres personnes de la Trinité ?

3. La divinité du Christ d'après les Pères Apostoliques

a. Le Christ Dieu comme Personne distincte du Père

Les Pères Apostoliques, font-ils une distinction entre les Personnes ? Et lorsqu'ils se réfèrent au Fils dans l'Incarnation et la Passion, l'identifient-ils avec la Personne du Père ? La première partie de cette thèse nous a permis de traiter les relations entre les Personnes de la Trinité. Du fait qu'Ignace est le Père Apostolique qui se réfère davantage à l'Incarnation du Fils de Dieu, nous sommes amenés à examiner en profondeur sa réflexion sur la distinction entre le Père et le Fils. Notre choix concernant ce Père Apostolique n'est pas accidentel. Cela parce que l'appui même sur l'Incarnation du Fils de Dieu peut donner l'impression que la filiation concerne que le Christ historique. Si tel est le cas nous devons accepter, comme certains historiens⁸²⁸, qu'Ignace soit le précurseur du *Monarchianisme*.

Au regard du contexte théologique-historique du II^e siècle, nous trouvons le début de la tendance du *Monarchianisme*. Celle-ci s'exprime à travers la réaction d'une partie du christianisme contre les gnostiques de l'époque pour défendre l'unique principe de Dieu⁸²⁹. Les principaux représentants de cette tendance étaient Noët et Praxéas. Le premier, argumente qu'il n'y a pas de différence en Dieu, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de distinction entre les trois personnes et que c'est Dieu Lui-même qui souffre sur la Croix. Le second, modifie la doctrine de Noët en soutenant que Dieu a souffert avec le Fils adopté. Voyons donc ce qu'est réellement la conception théologique d'Ignace.

Ignace, s'adressant aux chrétiens d'Éphèse dit ce qui suit : « J'accueillis en Dieu ton nom très aimé, que vous vous êtes acquis par votre justice naturelle, selon la foi et l'amour dans le Christ Jésus, notre Sauveur : comme vous êtes des imitateurs de Dieu, qui avez ravivé

⁸²⁸ J. LEBRETON *op cit.*, II, pp. 306-308. Cf.

⁸²⁹ J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, pp. 177-182.

dans le sang de Dieu votre manière d'être naturelle, vous l'avez menée à son accomplissement »⁸³⁰. Dans ce passage, Ignace traite, avec suspicion le monarchianisme : les chrétiens d'Éphèse ont été ravivés par le sang de Dieu. Cependant, malgré le fait que nous soyons à nouveau en danger du fait de juger la pensée théologique d'Ignace, cette expression n'était pas un point de polémique ou de réflexion à son époque⁸³¹. Après tout, le moment du passage de l'Économie à la Théologie n'était pas encore venu.

Le même concept se trouve dans la référence d'Ignace dans sa *Lettre Aux Romains* : « Laissez-moi recevoir la lumière pure ; C'est quand je serai parvenu là-bas que je serai un homme. Permettez-moi d'être imitateur de la Passion de mon Dieu »⁸³². Ignace s'exprime à l'égard de son martyre imminent et décrit son désir d'union avec le Christ en passant par la passion du martyre. Ce qui joue un rôle de premier plan pour Ignace, ou nous dirions plutôt que, ce qui joue un rôle central dans le Salut, est le sacrifice du Christ sur la Croix. Le sacrifice et le sang sont identifiés comme venant de Dieu. Cependant, deux questions raisonnables et sérieuses interviennent : Quelle est la nature du Christ en tant que Fils de Dieu ?

Bien entendu, les désignations de Jésus-Christ comme Dieu ne se limitent pas au sacrifice sur la croix. En voici un exemple : « Ignace, également appelé Théophore, à celle qui est amplement bénie par la plénitude de Dieu le Père, [...], par la volonté du Père et de Jésus-Christ, notre Dieu »⁸³³ ; « dans la foi et l'amour pour Jésus-Christ notre Dieu »⁸³⁴. Qu'Ignace identifie le Christ Dieu en termes absolus est clair. Mais voyons ce que veut dire Ignace lorsqu'il attribue le titre de Dieu au Fils Jésus-Christ. Le Christ est le Dieu lui-même ou le Dieu des chrétiens. Donc nous voyons que Jésus-Christ est appelé Dieu toujours avec une détermination personnelle. Cela montre le lien d'Ignace et de la communauté chrétienne avec la personne de Jésus-Christ « tant qu'il est Dieu incarné »⁸³⁵. Cependant, cette terminologie exprime plutôt la foi et le lien qui unisse Ignace avec le Christ et ce lien est une réalité dérivée par l'Incarnation⁸³⁶.

⁸³⁰ *Lettre aux Éphésiens*, I, 1, *Pl*, p. 191 ; cf. VII, 1. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, I, 1, *SC* 10, p. 68 : « Αποδεξάμενος ἐν θεῷ, τό πολυαγάπητόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαίᾳ κατὰ πίστιν καί ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ σωτῆρι ἡμῶν · μιμηταί ὄντες θεοῦ, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ τό συγγενικόν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε ».

⁸³¹ J. LEBRETON, *op cit.*, II, P. 308.

⁸³² *Lettre aux Romains*, VI, 3, *Pl*, p. 201.

⁸³³ *Lettre aux Éphésiens*, préamb., *Pl*, p. 191. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, préamb., *SC* 10, p. 66 : « Ἰγνάτιος, ὁ καί θεοφόρος, τῆ εὐλογημένη ἐν μεγέθει θεοῦ πατρός πληρώματι [...] ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καί Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν ».

⁸³⁴ *Lettre aux Romains*, suscr., *Pl*, p. 205. Voir aussi les références similaires : *Rom.*, III, 3 ; VI, 3 ; *Trall.*, VII, 1 ; *Smyrn.*, I, 1 ; X, 1 ; *Polyc.*, VIII, 3.

⁸³⁵ J. LEBRETON, *op cit.*, II, pp. 299-301.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 301.

Pour l'humanité il y a un commencement dans le temps et une fin dans la mort. Ce principe ne s'applique pas au Christ. En s'adressant à Polycarpe de Smyrne, Ignace écrit : « Attends celui qui est au-dessus des circonstances, qui est intemporel, qui est invisible »⁸³⁷. Ignace ne semble pas se référer dans le feu de l'action et évoque vaguement la divinité de Jésus-Christ en se référant à son martyr ou au « sang de Dieu ». Au-delà de tout état dans lequel il se trouve, Ignace exprime son désir d'union avec le Christ et avec Dieu. En même temps il exprime sa conscience solide de la qualité divine du Christ. La nature du Christ, aussi divine soit-elle, est au-delà de la possibilité d'être placée dans le temps du fait qu'Ignace mette l'accent sur préexistence du Christ⁸³⁸.

Si le Christ préexiste, et qu'il se trouve dans l'espace indescriptible de Dieu, cela signifie qu'il est similaire au Père. Le passage célèbre d'Ignace où il se réfère à un seul médecin charnel et spirituel est très révélatrice⁸³⁹. Dans ce passage, en dehors de l'union des deux natures en une seule personne de Jésus-Christ à laquelle Ignace fait allusion, notre attention est focalisée sur deux expressions : « engendré » et « inengendré ». Ces deux expressions décrivent la donnée ontologique du « créé » et du « non-créé » c'est-à-dire ce qui n'est pas engendré⁸⁴⁰. C'est l'interprétation de saint Jean Damascène. Cependant, de nombreux siècles s'écoulaient entre Ignace et Damascène et le domaine théologique est différent. Néanmoins, considérant qu'une telle distinction (créé- non créé), n'existe pas à l'époque d'Ignace⁸⁴¹, nous trouvons que c'est légitime de chercher sa signification dans la pensée philosophique de l'époque.

Le mot *agenitos* (ἀγέν[ν]ητος) inengendré, ne se trouve ni dans l'Ancien Testament ni dans le Nouveau Testament mais dans le langage philosophique grec⁸⁴². C'est dans ce contexte que le mot inengendré (ἀγένητος) a la signification d'éternel et d'*incorruptible*⁸⁴³. Ainsi, Ignace, en attribuant le terme d'inengendré à Jésus-Christ, se réfère à son existence prééternelle et en même temps sur sa distinction par rapport au Père. Ignace ne fait donc que de suivre et d'utiliser des termes philosophiques classiques connus de son époque.

Quelques décennies plus tard, Athénagore d'Athènes se référera plus spécifiquement au concept de « engendré » et « inengendré » en interprétant la foi chrétienne. En s'adressant

⁸³⁷ *Lettre à Polycarpe*, III, 3, *Pl*, p. 218.

⁸³⁸ J. LEBRETON, *op cit.*, II, pp. 302-305.

⁸³⁹ *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, *Pl*, p. 193. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, *SC* 10, pp. 74-76.

⁸⁴⁰ Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, I, 8, *PG*, XCIV, 817.

⁸⁴¹ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 315.

⁸⁴² *Ibid.* p. 635.

⁸⁴³ *Timée*, 52 a ; *Phèdre*, 24. Cf. J. LEBRETON, *op cit.*, II, pp. 635-647.

aux Empereurs Marc Aurèle Antonin et Lucius Aurélius Commode il dit que « Platon enseigne que ce qui est toujours, l'intelligible, est inengendré »⁸⁴⁴, c'est-à-dire éternel. Dieu unique, clarifie Athénagore, est « l'être inengendré, invisible, impassible »⁸⁴⁵. Nous voyons qu'Athénagore utilise les mêmes termes qu'Ignace mais pas pour un même usage. Athénagore les utilise pour décrire l'existence du Dieu des chrétiens tandis qu'Ignace les utilise pour décrire la divinité de Jésus-Christ Fils de Dieu.

En ce qui nous concerne dans ce sous-chapitre, nous jugeons nécessaire de citer de nouveau une référence d'Herma qui mérite une attention particulière dans la *Sim.* IX : « Le Fils de Dieu est né avant la création tout entière, de sorte qu'il a été le conseiller de son Père pour la création »⁸⁴⁶. Dans la première partie de notre Thèse nous avons vu chez Clément que la création est l'œuvre du Père. Dans ce passage d'Herma, la participation du Fils à la création est bien évidente. La naissance éternelle du Fils de Dieu est soulignée avec certitude. La naissance éternelle est un point d'intérêt particulier pour cette œuvre apocalyptique. En effet, même s'il ne traite pas du tout la foi chrétienne, et qu'il se concentre sur la pénitence, il est également, comme Ignace, à l'arrière-plan de l'enseignement sur la génération éternelle du Fils. Il s'agit en effet d'une question que Tertullien et Irénée ont vigoureusement défendue⁸⁴⁷.

La différence ontologique et la dimension qui existe entre le Fils de Dieu et la création, sont présentes de manière particulièrement emphatique. Le fait que le *Pasteur* clarifie à Herma la relation intime entre le Dieu et son Fils à travers la création, montre que le Fils est compris dans la sphère de l'incréd. Cependant, dans la pensée d'Herma, le Fils n'est pas à proprement dit le Christ ou le Verbe non incarné, mais c'est : « L'Esprit Saint préexistant, qui a créé toutes choses, » et qui « Dieu l'avait fait habiter dans la chair qu'il avait voulait »⁸⁴⁸.

Avec ce passage d'Herma, nous sommes confrontés à un sujet qui a suscité de nombreux débats. C'agit-il ici de la *pneuma christologie*, ou d'une référence au Saint-Esprit comme troisième personne de la Trinité ? Remarquons d'abord qu'à l'époque des Pères Apostoliques, l'Esprit Saint en tant que personne de la Trinité ne faisait pas l'objet de discussions et que la théologie du Saint-Esprit commençait à peine à prendre forme⁸⁴⁹. D'autre

⁸⁴⁴ *Supplique au sujet des chrétiens*, IX, 2, *Pl.*, p. 646.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, pp. 636-637. À titre indicatif voir aussi. 4,1 ; 6,2 ; 8, 22 ; 10, 1 ; 22, 2. 3 ; 30, 3.

⁸⁴⁶ *Pasteur, Parab.*, IX, LXXXIX, 2, *Pl.*, p. 173. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, IX, 89, 2, *SC* 53, p. 316 : « Ὁ μὲν υἱὸς πατρὸς τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερος ἐστίν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ ».

⁸⁴⁷ J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, pp. 192-203.

⁸⁴⁸ *Pasteur, Parab.*, V, LIX, 5, *Pl.*, p. 147. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, V, 59, 5, *SC* 53, p. 238 : « τό πνεῦμα το ἅγιον τό προόν, τό κτίσαν πᾶσαν τήν κτίσιν, κατόκισεν ὁ θεός τήν σάρκα, ἣν ἠβούλετο ».

⁸⁴⁹ M. SIMONETTI, « Note di cristologia pneumatica », *Augustinianum* 28 (1972), p. 201-232. (= *Studi sulla cristologia des II e III secolom* p. 23-51), cite dans : F. SZULC, *Les fils de Dieu pour les judéo-chrétiens*, p. 100.

part, pendant la période considérée, le terme esprit a été utilisé pour décrire aussi la divinité et, dans cette utilisation, en tant que Saint-Esprit, nous devons considérer le Christ-Fils de Dieu avant son Incarnation. Cela ressort également de la suggestion d'Herma lui-même quand il se réfère au grand rocher blanc ancien avec une porte récemment creusée⁸⁵⁰. Pourtant, l'Esprit en tant que personne de la Trinité ne doit pas être exclu car il participe à l'œuvre de la création en tant que Fils préexistant⁸⁵¹.

Le rôle révélateur et médiateur du Christ, ainsi que sa relation particulière de la filiation à Dieu est clairement et fortement exprimé à travers les écrits des Pères Apostoliques. Nous ne devons cependant pas oublier que, malgré le fait que les écrits des Pères Apostoliques soient basés sur des circonstances différentes, nous trouvons en eux un fort contexte du salut, ou en d'autres termes l'économie divine. Le salut, don de Dieu, ne peut être une réalité que s'il se réalise par Dieu Lui-même. Dans ce contexte, il est intéressant pour notre recherche de connaître la pensée théologique des Pères Apostoliques sur la personne du Christ car c'est à travers Lui que l'homme atteint la connaissance de Dieu et le salut. La divinité du Christ est donc l'objet de notre recherche pour ce sous-chapitre.

Comme nous l'avons dit, les conditions de la pensée des Pères Apostoliques diffèrent, nous considérons alors qu'il est nécessaire de chercher les réponses que nous souhaitons à travers les titres que les Pères Apostoliques attribuent au Christ.

b. Jésus le Christ

Poursuivant notre recherche, nous considérons qu'il est juste de partir du titre le plus connu dans l'histoire qui Lui a été donné c'est-à-dire celui du Christ. Notons d'abord que le titre Christ vient du mot grec *Christos* (Χριστός) qui signifie oint et Messie en hébreu⁸⁵². Dans le Nouveau Testament, le titre Christ est rarement utilisé que ce soit dans les écrits de Luc ou de Paul. C'est dans l'œuvre de Paul que le titre Christ acquiert un sens absolu⁸⁵³. Cependant,

⁸⁵⁰ *Pasteur, Parab.*, IX, LXXXIX, 2, Pl, p. 173.

⁸⁵¹ F. SZULC, *Les fils de Dieu pour les judéo-chrétiens*, p. 147.

⁸⁵² S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 144.

⁸⁵³ Ph. HENNE, *La christologie*, pp. 127-128.

le titre du Messie prend ses racines dans le judaïsme et en ce qui nous concerne, c'est dans le judéo-christianisme qu'il devient un titre de Jésus⁸⁵⁴. Quelle est la valeur de ce titre dans la pensée théologique des Pères Apostoliques ? Est-ce un nom ou a-t-il une valeur plus profonde ?

Voyons d'abord quelles réponses nous pouvons obtenir de Clément de Rome qui nous offre le premier écrit patristique⁸⁵⁵, après l'âge apostolique. « Les apôtres ont reçu pour nous du Seigneur Jésus Christ la bonne nouvelle, tandis que Jésus Christ a été envoyé par Dieu. « Donc le Christ vient de Dieu, et les apôtres du Christ ; ces deux choses ont donc eu lieu en bon ordre selon la volonté de Dieu »⁸⁵⁶.

La succession apostolique est une des conditions les plus fondamentales qui caractérisent l'Église Une. L'importance de cette condition remonte au temps des Pères Apostoliques qui sont les successeurs des apôtres. Ce passage nous présente que cette « règle »⁸⁵⁷, est même posée par des disciples du Christ. Généralement, notre attention se focalise sur une telle interprétation. Néanmoins, ce qui nous intéresse ici est de savoir qui assigne la mission et qui en est en charge. Les apôtres ont reçu la bonne nouvelle du Christ mais le Christ a agi en tant qu'émissaire de Dieu. Cette qualité met l'accent sur la transcendance du Christ⁸⁵⁸. En d'autres termes, le Christ agit comme celui qui a reçu l'onction de Dieu pour agir à Sa place. Cela signifie que pour la pensée de Clément, le titre de Christ n'est pas un nom de Jésus mais une définition spéciale de sa qualité divine.

Clément semble fermement attaché à la perspective messianique⁸⁵⁹, qui n'est pas du tout paradoxale pour ce Père Apostolique en particulier. Son attitude positive envers la tradition juive et envers les événements de l'Écriture se remarque facilement⁸⁶⁰. Dans le passage que nous avons mentionné, la perspective messianique devient plus claire. Le titre de Christ est accompagné du nom Jésus pour souligner la réalité de la nature humaine du Christ ainsi que la réalisation de l'anticipation du Messie⁸⁶¹.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 128. Cf S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 462.

⁸⁵⁵ S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 236.

⁸⁵⁶ *Épître aux Corinthiens*, XLII, 1-2, *Pl*, p. 60. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 42, 1-2, *SC* 167, p. 168 : « Οἱ οὖν ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἀπὸ θεοῦ ἐξεπέμφθη. Ὁ Χριστός οὖν ἀπὸ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένετο οὖν ἀμφοτέρα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ ».

⁸⁵⁷ P. TIHON, *Les signes du salut*, dir. : B. SESBOÛÉ, Mame, Paris, 2016, p. 364.

⁸⁵⁸ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 128.

⁸⁵⁹ Le titre Christ occupe une place particulière dans la pensée de Clément. Cela est démontrée par son utilisation répandue tout au long de l'*Épître aux Corinthiens*. Dans cette *Épître*, Philippe Henne distingue l'utilisation du titre Christ en trois groupes : « le Christ transcendent (Cl 17, 1 ; 42, 2 ; 46, 6 ; 50, 3), le Christ, référence de l'agir humaine (Cl 2, 1 ; 3, 4 ; 7, 4 ; 49, 1), le Christ dans la perspective ecclésiale (Cl 44, 3 ; 46, 7 ; 54, 2 ; 57, 2).

⁸⁶⁰ S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, pp. 233-234, 239-240.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 129.

Dans le cadre du salut de l'homme par Jésus-Christ, comme nous l'avons vu, se trouve aussi Ignace d'Antioche. Nous voyons sa conception du titre Christ dans tout le contenu de ses lettres. C'est dans la lettre aux chrétiens de Magnésie, nous trouvons un extrait qui désigne exactement les conditions préalables de sa pensée théologique concernant le titre de Christ.

Si donc ceux qui avaient toujours vécu dans l'ancien état de choses en sont venus à la nouveauté de cette espérance, en arrêtant de pratiquer le sabbat et en vivant selon le jour du Seigneur, où justement notre vie s'est levée grâce à lui et grâce à sa morte — ce que certains nient, alors que ce grâce à ce mystère que nous avons reçu de croire et que c'est à cause de cela que nous endurons les épreuves, enfin que l'on trouve en nous des disciples de Jésus Christ, notre seul maître —, comment, nous, pourrions-nous vivre séparés de celui dont même les prophètes ont été, en esprit, les disciples et qu'ils ont attendu comme leur maître ? Et c'est pourquoi celui qu'ils attendaient à juste titre les a, par sa présence, réveillés d'entre les morts⁸⁶².

Ce passage est en principe un exemple dynamique de la différence fondamentale des présuppositions qui existent entre Ignace et Clément de Rome⁸⁶³. Chez Clément, le titre Christ est présenté comme un terme descriptif du Fils de Dieu en tant que Messie attendu. Chez Ignace, en revanche, le titre Christ est certainement présenté comme le sauveur mais pas strictement sous les conditions messianiques, sans toutefois dénaturer la signification de ce titre. Plus précisément, le Christ reste l'oint de Dieu, mais, Ignace proclame une réalité complètement nouvelle.

Cette réalité – ou pour que nous soyons cohérents avec le vocabulaire d'Ignace, cette nouveauté – est Jésus-Christ lui-même. Le Christ qui est le centre de la révélation rompt la relation avec l'ancien état de la Loi juive. Ce qui est remplacé par la personne du Christ sont que les dispositions légalistes de la Loi parce que la préparation du salut par les prophètes est non seulement incontestée, mais fortement soulignée⁸⁶⁴. « Il est absurde d'avoir le nom de

⁸⁶² *Lettre aux Magnésiens*, IX, 1-2, *Pl*, p. 200. Cf., *Lettre, aux Magnésiens*, IX, 1-2, *SC* 10, pp : 102-104 : « Εἰ οὖν ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ἧ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃ τινες ἀρνοῦνται, δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τό πιστεύειν καὶ δια τοῦτο ὑπομένομεν, ἵνα εὐρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν · πῶς ἡμεῖς δυνασόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτόν προσεδόκων ; ἵνα καὶ δια τοῦτο, ὄν δικαίως ἀνέμενον, παρῶν ἤγηρεν αὐτούς ἐκ νεκρῶν ».

⁸⁶³ J. LEBRETON, *op cit.*, II, pp. 284-284.

⁸⁶⁴ S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 252.

Jésus Christ à la bouche et de judaïser. Car ce n'est pas le christianisme qui a cru au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme, et toute langue qui croit en Dieu s'y retrouve »⁸⁶⁵.

Ce passage nous éclaire particulièrement sur la réflexion théologique d'Ignace du titre Christ et du judaïsme. En même temps, il nous clarifie sa véritable conception messianique du Christ. Nous les comprenons davantage si nous tenons compte des tendances religieuses qui existaient au sein de la communauté chrétienne à laquelle il s'adresse. Nous nous référons certainement aux tendances nostalgiques de certains croyants au sujet du judaïsme⁸⁶⁶. Dans le terme « christianisme », terme qui apparaît pour la première fois dans la littérature chrétienne, nous comprenons l'adaptation transformatrice du monde à travers le Christ. Cela signifie que le Christ-Messie est décrit par Ignace d'une manière différente.

Le titre Christ, cependant, a-t-il une qualité divine chez Ignace ? Son attitude envers son martyr à venir nous éclaire précisément sur sa compréhension du titre Christ. « Ce qui est beau pour moi, c'est de mourir pour aller vers le Christ Jésus, plutôt que de régner sur les confins de la terre. [...]. Laissez-moi recevoir la lumière pure ; c'est quand je serai parvenu là-bas que je serai un homme. Permettez-moi d'être imitateur de la Passion de mon Dieu »⁸⁶⁷. L'intention et le désir d'Ignace pour son martyr déterminent également l'essence du titre du Christ. Pour Ignace ce qui compte le plus, c'est son accomplissement dans le Christ. Un tel accomplissement n'est possible pour Ignace que par l'imitation de la Passion de Jésus-Christ qui est Dieu Lui-même.

Après tout, dans la conception judéo-chrétienne, Jésus était celui qui avait reçu l'onction de Dieu. Cela signifie que la communauté judéo-chrétienne avait reconnu une relation spéciale entre Jésus le Messie et Dieu. Néanmoins, la divinité du Messie n'était pas dans leur perspective à cause de la mort sur la croix⁸⁶⁸.

Polycarpe de Smyrne semble évoluer dans les mêmes conditions théologiques qu'Ignace. Pour lui aussi, Jésus porte le titre de Christ. Bien sûr, Polycarpe donne également d'autres titres comme nous le voyons dans sa *Lettre aux Philippiens*. Cependant, nous nous en tiendrons au titre de Christ pour analyser sa prémisse messianique : « Que Dieu le Père de notre

⁸⁶⁵ *Lettre aux Magnésiens*, X, 3, *Pl*, p. 200. Cf., *Lettre, aux Magnésiens*, X, 3, *SC* 10, p. 104 : « Ἄτοπόν ἐστίν, Ἰησοῦν Χριστόν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. Ὁ γάρ χριστιανισμός οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμόν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμός εἰς χριστιανισμόν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεόν συνήθη ».

⁸⁶⁶ A-G. HAMMAN, *op cit.*, p. 99. Cf S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, pp. 253-254.

⁸⁶⁷ *Lettre aux Romains*, VI, 1-3, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre, aux Romains*, VI, 1-3, *SC* 10, pp : 132-134 : « Καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστόν Ἰησοῦν, ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς [...] ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν · ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι. Ἐπιτρέσατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου ».

⁸⁶⁸ S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 462.

Seigneur Jésus Christ, et lui-même, le grand prêtre éternel, le Fils de Dieu Jésus Christ, vous édifiez dans la foi, la vérité, toute forme de douceur, sans colère, dans la patience, la longanimité, la tolérance et la chasteté »⁸⁶⁹. Ce passage nous présente de la manière la plus officielle l'enseignement théologique de Polycarpe⁸⁷⁰. Mais ce qui attire notre attention dans ce passage est l'identification de Jésus-Christ au grand prêtre éternel qui est commun aux Pères Apostoliques. L'utilisation de cette identification personnelle pour Jésus est classée dans les services liturgiques de la communauté chrétienne. C'est Jésus-Christ en tant que grand prêtre transcendant qui remplace maintenant le grand prêtre de la première Alliance qui porte les prières des croyants⁸⁷¹. Nous pourrions dire que la désignation du Christ comme grand prêtre décrit son rôle de médiateur dans la relation entre les croyants et Dieu.

Néanmoins nous avons l'impression qu'ici ce n'est pas le cas, bien que la formulation de Polycarpe ci-dessus ait des caractéristiques de prière. Cependant, le rôle médiateur du Christ en tant que grand prêtre n'est pas absent de la pensée théologique de Polycarpe et se retrouve dans un passage spécifique du Martyre de Polycarpe. « À cause de cela et pour toutes choses je te loue, je te bénis et je te glorifie, par l'intermédiaire du grand prêtre éternel et céleste, Jésus Christ, ton Enfant bien-aimé : par lui, gloire à toi, avec lui et l'Esprit saint, maintenant et dans les siècles à venir. Amen »⁸⁷². En fait, le rôle médiateur du Christ est absolument clair. La prière de Polycarpe, sa louange, vers Dieu ne sont réalisées que par Jésus Christ le grand prêtre éternel et céleste. Si nous comparons ce passage avec celui mentionné ci-dessus, nous voyons la différence dans le contenu. Autrement dit, dans ce passage le contenu est la prière de Polycarpe tandis que dans l'autre passage (*Lettre aux Philippiens*, XII, 2), nous trouvons un contenu moral. Un autre élément qui nous guide pour accepter la qualité du grand prêtre Jésus-Christ en termes messianiques est le fait que cette qualité est une représentation parmi d'autres du concept de Messie dans la littérature juive⁸⁷³.

C'est dans la *Didaché* que l'on retrouve les conditions messianiques du titre Christ. Dans la partie liturgique nous lisons : « Nous te rendons grâces, notre Père, Pour la sainte vigne de David, ton serviteur, Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur, Gloire à toi, pour les siècles ! [...], Nous te rendons grâces, notre Père, Pour la vie et la connaissance Que tu nous

⁸⁶⁹ *Lettre aux Philippiens*, XII, 2, *Pl*, p. 226.

⁸⁷⁰ A.- G. HAMMAN, *op cit.*, p. 165.

⁸⁷¹ Ph. HENNE, *La christologie*, pp. 86-87.

⁸⁷² *Martyre de Polycarpe*, XIV, 3, *Pl*, p. 254. Cf., *Martyre de Polycarpe*, XIV, 3, SC 10, p. 262, : « Διά τοῦτο καί περί πάντων σέ αἰῶν, σέ εὐλογῶ, σέ δοξάζω, διά τοῦ αἰωνίου καί ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπητοῦ σου παιδός, δι' οὗ σοί σύν αὐτῷ καί πνεύματι ἀγίῳ ἡ δόξα καί νῦν καί εἰς τούς μέλλοντας αἰῶνας. Ἀμήν ».

⁸⁷³ S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 144.

as fait connaître par Jésus, ton serviteur»⁸⁷⁴. Dans ce passage nous sommes face aux adaptations des bénédictions juives à la prière eucharistique⁸⁷⁵. Le caractère christologique de ce passage est clair bien que limité. Cela est également évident tout au long de *La Didaché* du fait que les types christologiques sont présentés de façon archaïque⁸⁷⁶. Toutefois, même de cette manière archaïque Jésus est présenté dans le contexte messianique. Ceci, bien sûr est une conclusion qui ne peut pas être tirée directement de ce passage.

La définition du Christ en tant que serviteur (παῖς) de Dieu, est le décodage de la prémisse messianique de Jésus dans la partie liturgique de *La Didaché*. Comme nous pouvons le voir dans le passage ci-dessus, la définition « serviteur » n'est attribuée à Jésus que par rapport à David. Ceci confirme une fois de plus les origines juives du culte de l'Église primitive ainsi que la relation particulière de Jésus avec Dieu à travers la définition « serviteur » de Dieu, laquelle a une signification messianique au I^{ère} et II^{ème} siècles⁸⁷⁷.

La qualité messianique de Jésus, cependant, dans le texte de *La Didaché* est-elle seulement reconnue de cette manière indirecte ? À la fin de la partie mentionnée ci-dessus nous lisons : « Parce que c'est à toi qu'appartiennent la gloire et la puissance par Jésus Christ pour les siècles »⁸⁷⁸. Cette référence doxologique au nom de Jésus-Christ est la plus importante que nous puissions trouver dans *La Didaché*. Jésus n'est pas le « serviteur », il est le Christ, ce qui témoigne plus précisément du contexte davidique⁸⁷⁹, de la conception du Christ-Messie.

Le titre Christ attire également notre attention dans l'*Épître de Barnabé*. En raison de son fort caractère, nous pensons que la conception messianique du titre Christ, le cas échéant, sera particulièrement intéressante. Les références christologiques dans l'*Épître de Barnabé* occupent une place très importante malgré la présentation insuffisante de la vie historique de Jésus⁸⁸⁰. Nous avons discerné une référence de l'auteur de l'*Épître* qui semble être révélatrice du sujet que nous examinons à ce point : « Mais comme ils devaient dire un jour que le Christ est fils de David, David lui-même, qui redoutait et prévoyait l'erreurs de ces pécheurs, prophétise ainsi : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : "Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que

⁸⁷⁴ *Didaché*, IX, 2-3, *Pl*, pp. 89-90. Cf., *La Dodaché*, 9, 2-3, *SC* 248, pp. 174-176 : « Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπέρ τῆς Ἁγίας ἀμπέλου τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· Σοί ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. [...] Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπέρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου ».

⁸⁷⁵ W. RORDORF-A. TOUILLER, *op cit.*, *SC* 248, p. 43.

⁸⁷⁶ *Idem*

⁸⁷⁷ S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 462.

⁸⁷⁸ *Didaché*, IX, 4, *Pl*, p. 90.

⁸⁷⁹ W. RORDORF-A. TOUILLER, *op cit.*, *SC* 248, p. 44.

⁸⁸⁰ P. PRIGENT, *op cit. Épître de Barnabé*, p. 42.

je fasse de tes ennemis un escabeau pour tes pieds” »⁸⁸¹. Dans ce passage, l'intention contre une tendance juive particulier, et la fermeté du caractère messianique du titre de Christ sont fortement mis en évidence. Il n'y a pas de place pour remettre en cause l'origine davidique de Jésus-Christ. Cependant, l'importance et l'intérêt de ce passage ne sont pas seulement dans la confirmation du caractère messianique du titre Christ. Nous pouvons dire que Barnabé se concentre principalement sur l'accent mis sur la divinité de Jésus à travers la perspective davidique. Voyons pourquoi, à notre avis, c'est le cas.

L'influence de la prière juive sur la vie de culte des premières communautés chrétiennes est claire. C'est là que *Barnabé* intervient de manière dynamique pour restaurer, en quelque sorte, l'orthodoxie christianisée de la conception messianique de Jésus. Cela n'est certainement pas un hasard. La conception de Jésus le Messie, malgré le fait qu'elle était liée au fils de David⁸⁸², dans certains cercles judéo-chrétiens, n'attribue pas nécessairement la divinité à Jésus⁸⁸³. Cette vision du caractère messianique de Jésus, à certainement provoqué les conditions préalables à la distorsion de la foi chrétienne et au plan du salut. Autrement dit, du fait que la filiation davidique ne comprenne pas nécessairement la filiation divine de Jésus⁸⁸⁴ - en raisons aussi des contextes du monothéisme juif sévère – la relation filiation divine entre Jésus et Dieu le Père émerge⁸⁸⁵. Compte tenu de cela nous arrivons à la conclusion que *Barnabé*, en se référant au Christ, se réfère à la qualité messianique et divine de Jésus.

Ayant atteint l'achèvement de ce sous-chapitre consacré au titre Christ et sa prémisse messianique, nous avons clairement vu ses origines judéo-chrétiennes. Nous avons également présenté la christianisation complète de l'origine davidique de Jésus ainsi que son attribut divin à l'exception peut-être du texte de la *Didaché*. Néanmoins, la divinité de Jésus n'est pas attribuée seulement par le titre Christ dans la théologie des Pères Apostoliques. Par conséquent, nous continuerons notre recherche autour de la divinité de Jésus-Christ dans les écrits des Pères Apostoliques visant le titre Seigneur.

⁸⁸¹ *Épître de Barnabé*, XII, 10, *Pl*, p. 800. Cf., *Épître de Barnabé*, 12, 10, *SC* 172, p. 172 : « Ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν ὅτι ὁ Χριστός υἱός ἐστιν Δαβὶδ, αὐτός προφητεῦει Δαβὶδ, φοβούμενος καὶ συνίων τὴν πλάνην τῶν ἀμαρτολῶν· « εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου».

⁸⁸² S. C. MIMUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 144.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 462.

⁸⁸⁴ P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, pp. 173- 174, n. 5

⁸⁸⁵ S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 462.

c. Jésus - Christ le Seigneur

Le titre « Seigneur » est un titre qui semble être utilisé à plusieurs reprises par les milieux chrétiens⁸⁸⁶. Les Pères Apostoliques ne font pas exception à cette règle. Nous nous demandons cependant si les différentes conditions de leur pensée théologique influencent également l'utilisation de ce titre dans leurs écrits. Autrement dit, lorsqu'ils mentionnent le titre « Seigneur », est-il attribué à Jésus-Christ et dans le même sens ? Nous trouvons qu'il est particulièrement important de le savoir car, dans ce sous-chapitre, nous nous concentrons sur leur pensée concernant la divinité du Fils de Dieu telle qu'elle est comprise dans les titres christologiques.

À la fin du sous-chapitre précédent nous nous sommes référés au texte de la *Didaché* dans lequel nous avons impliqué l'absence de la qualité divine du Christ-Messie. C'est à partir de ce texte aussi que nous poursuivrons notre recherche sur le titre « Seigneur ». Dans la même partie liturgique où nous avons rencontré la condition messianique du Christ, une instruction intéressante est mentionnée. « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie hors ceux qui sont baptisés au nom du Seigneur. Car à ce sujet aussi, le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens »⁸⁸⁷. Ce passage qu'il est plutôt éthique, peut être considéré comme un exemple typique de la conception de la divinité du Christ. Quant à la qualité divine du Christ Messie, la *Didaché* peut ne pas nous guider comme nous le souhaiterions, mais ici, la conception de la divinité du Christ est assez claire. Cet attribut du Christ, c'est-à-dire la divinité, découle de l'attribution à Sa personne du titre Seigneur. Le contexte judéo-chrétien de la *Didaché* elle-même, est un facteur sérieux pour parvenir à cette conclusion. Voyons pourquoi.

Bien que ce passage ne fasse pas partie des prières de l'eucharistie, il s'inscrit dans le cadre de la liturgie en tant que guide pour ceux qui sont autorisés à participer au repas eucharistique. Ceux-ci ne peuvent être que ceux baptisés au nom du Seigneur⁸⁸⁸. Le titre

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁸⁸⁷ *Didaché*, IX, 5, *Pl*, p. 90. Cf. *La Didaché*, 9, 5, *SC* 248, pp. 176-178 : « Μηδεὶς φαγέτω μηδέ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς τὸ ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἶρηκεν ὁ κύριος· « Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶ ».

⁸⁸⁸ *Ibid.*, VII, 1-3, p. 89.

Seigneur est l'un des titres qui est toujours attribué à Dieu en interprétant le titre hébreu Adonai qui est devenu un nom de Dieu⁸⁸⁹. Ce nom divin est appliqué comme titre descriptif du Christ. Ceci est également soutenu par l'invocation des paroles du Christ lui-même et qui sont mentionnées dans l'Évangile de Mathieu⁸⁹⁰.

Le titre Seigneur appliqué au Christ se trouve aussi dans l'épilogue de la *Didaché* : « Le Seigneur viendra et tous les saints avec lui. » Alors le monde verra le Seigneur venir sur les nuées du ciel »⁸⁹¹. Ce passage basé sur *Za* 14, 5 est l'épilogue de la *Didaché*, et en même temps l'épilogue de sa perspective eschatologique tel qu'il est présenté dans l'Évangile de Matthieu⁸⁹². Nous concluons donc que le titre de Seigneur est utilisé exclusivement pour la personne de Jésus-Christ⁸⁹³.

Nous poursuivons notre effort avec Clément de Rome. C'est à la fin de la description faite par Clément sur l'action bienveillante de Dieu dans la création, que nous trouvons une référence très intéressante au titre « Seigneur » attribué au Christ. « Tout cela, le grand Créateur et Maître de tout a ordonné que cela soit en paix et concorde, parce qu'il est bon pour l'univers, mais il est de manière surabondante pour nous qui cherchons refuge en sa compassion par notre Seigneur Jésus Christ ; à lui la gloire et la majesté pour les siècles des siècles, amen »⁸⁹⁴. Le Christ est notre Seigneur. Dans quel sens Clément attribue-t-il ce titre au Christ ? Tout d'abord, nous remarquons que deux titres sont utilisés et sont descriptifs de la divinité. Ce sont les titres de « Maître » et de « Seigneur » dans lesquels il y a un synonyme relatif. Pour Clément, le titre « Maître » est attribué exclusivement à Un Dieu le Père et Créateur. Le titre « Seigneur » est aussi une définition de Dieu, mais ici nous ne devons pas supposer que les deux titres ensemble décrivent la même chose. Après tout, dans la littérature judéo-araméenne, ces titres ne sont pas toujours utilisés de manière interchangeable⁸⁹⁵.

⁸⁸⁹ S. C. MIMUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 150.

⁸⁹⁰ Mt 7, 6.

⁸⁹¹ *Didaché*, XVI, 7-8, *Pl*, p. 94. Cf. *La Didaché*, 16, 7-8, *SC* 248, pp. 196-198 : « Ἦξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ ». Τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ».

⁸⁹² Mt 24, 30.

⁸⁹³ Nous arrivons à la même conclusion d'une autre référence au texte de la *Doctrine* : « Le jour du Seigneur, rassemblez-vous pour rompre le pain et rendre grâce, après avoir en outre confessé vos écarts de conduite pour que votre sacrifice soit pur. » XIV, 1, *Pl*, p. 93.

⁸⁹⁴ *Épître aux Corinthiens*, XX, 11, *Pl*, p. 50. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 20, 11, *SC* 167, p. 136 : « Ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργός καὶ δεσπότης τῶν ἀπάντων ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ προσέταξεν εἶναι, εὐεργετῶν τὰ πάντα, ὑπερκερισσῶς δὲ ἡμᾶς τοὺς προσπεφυγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ »,

⁸⁹⁵ S. C. MIMUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, pp. 150-151.

C'est à partir de la fin du I^{er} siècle que le titre « Seigneur » est attribué à Jésus-Christ comme un être divin⁸⁹⁶. Le fait donc que Clément décrive la divinité du Christ en utilisant le titre « Seigneur » ne peut être contesté. Néanmoins, dans le passage que nous avons cité à la page précédente, il semble que le but de Clément n'était pas de souligner la qualité divine du Christ. Ce qui est particulièrement souligné est le rôle de Jésus-Christ dans l'histoire du salut⁸⁹⁷, ou plutôt, le Christ est présenté comme le moyen du salut⁸⁹⁸. Ailleurs dans son épître Clément écrit : « En effet, le Christ, est de ceux qui sont humbles, non de ceux qui s'élèvent au-dessus de son troupeau. Le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus Christ, ne vint pas avec l'ostentation de la vantardise »⁸⁹⁹. C'est dans ce passage que nous pensons que l'utilisation absolue du titre « Seigneur » par Clément se trouve comme un attribut divin de Jésus-Christ. Le fait que le Seigneur Jésus-Christ soit présenté comme le sceptre de la majesté de Dieu est de la plus haute importance théologique. Mais, afin d'avoir une conclusion aussi complète que possible de la conception théologique de Clément, nous considérons que trois points nécessitent notre attention. Il est important de clarifier le titre « Seigneur » ainsi que de voir pourquoi le sceptre et la grandeur de Dieu sont utilisés.

Notons d'abord que, comme nous l'avons vu, le titre « Seigneur » est un titre divin. Nous avons également vu que lorsque Clément l'utilise, il ne se réfère pas toujours à la divinité du Christ mais selon le but qui le sert. Il nous reste à voir la signification de la connexion du Seigneur Jésus-Christ au sceptre et à la majesté de Dieu. Qu'est-ce que signifie le fait que Jésus-Christ soit le sceptre de Dieu ? Est-ce un soupçon du pouvoir divin du Christ comme délégué ou vicariat de Dieu ? ou est-ce une reconnaissance absolue de Sa divinité ? Regardons brièvement le sens de sceptre.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 151.

⁸⁹⁷ A.-G. HAMMAN, *Les Évêques Apostoliques*, « *Les Pères dans la foi* », Paris 2000, Migne, p. 26. De la même manière nous devons comprendre l'utilisation du titre « Seigneur » et ailleurs dans de l'épître de Clément. À titre indicatif : XLIV, 1, *Pl*, p. 61 : « Et nos apôtres ont su, grâce à notre Seigneur Jésus Christ, qu'il y aurait une querelle au sujet de nom d'évêque. » ; L, 7, *Pl*, p. 65 : « Cette béatitude s'est produite pour ceux qui ont été choisis par Dieu grâce à Jésus Christ notre Seigneur ; à lui la gloire pour les siècles des siècles, amen. » ; LIX, 2, *Pl*, p. 69 : « Mais nous, nous serons innocents de cette faute et nous demanderons, par une supplication et une requête assidues, que le créateur de toute chose conserve intact le nombre compté de ses élus dans la monde entière, par son fils bien-aimé Jésus Christ notre Seigneur » ; XLII, 3, *Pl*, p. 60 : « Aussi, après avoir reçu des préceptes, avoir été remplis d'assurance par la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ et avoir eu foi dans le verbe de Dieu avec l'assurance de l'Esprit saint ».

⁸⁹⁸ Ph. HENNE, *op cit. La christologie*, p. 116.

⁸⁹⁹ *Épître aux Corinthiens*, XVI, 1-2, *Pl*, p. 46. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 16, 1-2, *SC* 167, p. 124 : « Ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός, οὐκ ἐπαιρομένων ἐπὶ τὸ ποιμνιον αὐτοῦ. Τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας ».

C'est dans le *LXX* que l'on trouve l'utilisation de sceptre dans deux sens. Il s'agit là du symbole de la puissance, et dans les *Livres des Rois* et de *Samuel* – et seulement dans ces livres – sceptre signifie tribu⁹⁰⁰. Ce qui nous intéresse est la valeur messianique du sceptre dans certains textes. Entre autres, dans *Ps* 109, 2, 9, le Messie a un sceptre à la main⁹⁰¹. Mais pour Clément, le Christ ne porte pas de sceptre. Au contraire, il est le sceptre de Dieu lui-même. De plus, le fait que le Christ soit appelé le sceptre de la majesté de Dieu est une approche théologique des premières communautés chrétiennes⁹⁰². Nous pouvons donc accepter que Clément fasse allusion à la préexistence du Christ comme c'est le cas dans l'*Épître aux Hébreux* 1, 3 et dans *Jude*, 25⁹⁰³. Bien sûr, nous devons dire qu'entre l'*Épître aux Hébreux* et Clément il y a une différence de langue et de concept. Il est donc possible que Clément n'ait pas écrit sous l'influence de l'*Épître aux Hébreux*.

Tout comme « Seigneur » est un attribut divin, le sceptre l'est aussi car il décrit principalement la Toute-Puissance divine⁹⁰⁴. La majesté est aussi un attribut divin que Clément attribue presque toujours à Dieu⁹⁰⁵. Dans le passage que nous avons cité à la page précédente (XVI, 1-2), Clément est concentré sur Jésus-Christ donc la majesté lui est attribuée. Par conséquent, nous pouvons dire que la synthèse « Seigneur », « sceptre », « majesté » représente la foi absolue de Clément en la divinité du Christ.

Si nous voulions avoir un premier résumé de l'utilisation du titre Seigneur dans la *Didaché* et pour Clément de Rome, nous dirions qu'ils ne diffèrent que par les conditions qui les poussent à attribuer ce titre à la personne de Jésus-Christ. Autrement dit, dans la *Didaché*, nous voyons que le titre Seigneur est utilisé dans le contexte liturgique et de la prière de l'Église. Chez Clément qui s'adresse à une communauté ecclésiastique particulière, nous voyons que le titre Seigneur est utilisé principalement dans des conditions morales. Cependant, les deux utilisent le titre Seigneur comme description de la qualité divine de Jésus-Christ.

À ce stade, il nous reste à voir comment les autres Pères Apostoliques utilisent le titre Seigneur. Nous poursuivrons notre recherche en analysant la conception théologique d'Ignace. Nous commençons tout d'abord avec l'une des références à ce titre que nous trouvons dans ses lettres : « Votre évêque, je sais que ce n'est pas par lui-même ni par l'entremise des hommes qu'il a obtenu cette charge au service de la communauté, ni par vaine gloire, mais dans l'amour

⁹⁰⁰ Ph. HENNE, *La christologie*, Pl, p. 50.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 54.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 53.

⁹⁰³ A.-G. HAMMAN, *op cit.*, p. 42.

⁹⁰⁴ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 54.

⁹⁰⁵ *Épître aux Corinthiens*, LXI, 3, ; LXIV ; LXV, 2 ; LIX, 2-LXI.

de Dieu le Père et du Seigneur Jésus Christ »⁹⁰⁶. Ici, nous voyons un point commun entre Ignace et Clément de Rome : le contexte communautaire dans lequel ils s'expriment. Néanmoins, le champ théologique plus large, si nous pouvons l'appeler ainsi, semble être différent. Chez Clément nous trouvons les expressions « notre Seigneur Jésus-Christ » et « le Seigneur Jésus-Christ ». Chez Ignace, nous sommes devant une expression différente. Cette dernière se réfère à la responsabilité de l'évêque qui vient de l'amour de Dieu le Père et de l'amour du Seigneur Jésus-Christ. Et voici l'essence de la pensée théologique d'Ignace dans le sujet considéré. Le titre Seigneur est donné au Christ après la référence à Dieu le Père. Ceci est certainement d'un intérêt particulier.

La façon dont Ignace attribue le titre Seigneur à la personne du Christ diffère à la fois par sa formulation et sa signification par rapport à Clément et la *Didaché*. Bien sûr, cela ne signifie pas qu'il diffère dans l'attribution de la qualité divine du Christ. Le titre Seigneur reste dans le même contexte chez Ignace. La différence et en même temps l'intérêt du passage mentionné ci-dessus se concentre sur le fait qu'Ignace nous présente une synthèse de la langue de l'Écriture et de la tradition chrétienne primitive⁹⁰⁷. Le fait que le Père est appelé Dieu et le Fils Seigneur entraîne la préservation de la foi monothéiste du christianisme et par le même temps, la foi en la divinité du Christ est confessée⁹⁰⁸. Ignace, donc, semble fermement déterminé à mettre l'accent sur la divinité du Christ de cette manière particulière, mais, sans diminuer le monothéisme de la foi chrétienne.

Dans un autre cas d'une Église locale, Ignace a écrit que le Christ n'a rien accompli sans son Père qu'il lui était uni⁹⁰⁹. En fait, l'attribut divin du Christ est souligné d'une manière plus dynamique. Cela se fait à travers l'unité du Christ avec le Père, quelque chose qui ne laisse aucune place à la foi en deux dieux. Il ne serait pas exagéré de dire qu'une telle conception et utilisation du titre Seigneur par Ignace peut être la position d'un symbole de la foi qui est un précurseur du libellé du deuxième article du symbole de *Nicée*⁹¹⁰. Ceci est certainement un exemple de la profondeur de la pensée théologique d'Ignace qui exprime une foi non négociable en la divinité de Jésus-Christ⁹¹¹.

⁹⁰⁶ *Lettre aux Philadelphiens*, I, 1, *Pl*, p. 210. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, I, 1, *SC* 10, p. 140 : « Ὁν ἐπίσκοπον ἔγων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέ δι' ἀνθρώπων κεκτησθαι τὴν διακονίαν τὴν εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσαν οὐδέ κατὰ καινοδοξίαν, ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

⁹⁰⁷ B. SESBOÛÉ, *L'histoire du Salut* I, p. 113.

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *Pl*, p. 198. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *SC* 10, p. 140.

⁹¹⁰ B. SESBOÛÉ, *L'histoire du Salut*. p. 113.

⁹¹¹ P.Th. CAMELOT, *op cit.* pp. 24-25.

En venant maintenant à Polycarpe de Smyrne, nous constatons que le nom divin Seigneur est également utilisé dans sa *Lettre aux Philippiens* : « Polycarpe et les presbytres qui sont avec lui, à l'Église de Dieu qui séjourne à Philippe ; que la miséricorde et la paix de la part de Dieu tout-puissant et de Jésus Christ notre Sauveur abondant en vous. J'ai grandement partagé votre joie, dans notre Seigneur Jésus Christ »⁹¹². La référence à notre Seigneur Jésus-Christ, est révélatrice de l'œuvre du Christ comme Sauveur. Ici, nous n'avons pas le titre Seigneur lié au Fils distingué par le Père. La miséricorde et la paix viennent de Dieu Tout-Puissant ainsi que du Sauveur Jésus-Christ à travers lequel vient aussi la joie dans la communauté. Le fait que Polycarpe participe à la joie des fidèles de l'Église de Philippe « dans notre Seigneur » nous amène à accepter que ceci est une indication d'un rôle de médiation. Cela signifie-t-il que le titre Seigneur ne représente pas l'attribut divin du Christ ? Nous pourrions dire qu'il ne s'agit que du rôle médiateur du salut. Mais en même temps nous ne pouvons pas refuser à Polycarpe sa foi en la divinité de Jésus-Christ. Que le « Christ notre Seigneur » ait toujours un nom divin dérivé de *XXL*⁹¹³, ne laisse aucun doute sur l'orthodoxie⁹¹⁴, de Polycarpe.

Nous pensons que ce n'est pas un hasard que Polycarpe utilise des termes descriptifs et spécifiques pour la personne du Christ. Jésus-Christ est notre Sauveur et notre Seigneur. Toutefois, afin d'avoir une vision plus claire de l'utilisation du titre Seigneur dans le passage précédemment mentionné, nous devons prendre en compte un facteur important. Nous nous référons au gnosticisme, particulièrement connu en Asie Mineure. Nous nous intéressons ici à un thème fondamental du gnosticisme : l'idée du Sauveur qui descend dans le monde pour sauver les âmes⁹¹⁵, qui lui-même doit-être sauvé à cause de son échec⁹¹⁶. Pour Polycarpe, le Sauveur n'est pas un être incorporel et incapable d'accomplir son but. De plus, il n'a pas besoin d'être sauvé Lui-même parce que le Sauveur, qui est Jésus-Christ, est en même temps notre Seigneur. La manière dont Polycarpe s'exprime dans le passage mentionné précédemment, nous laisse entendre que l'utilisation du titre Seigneur décrit la qualité divine de Jésus-Christ.

⁹¹² *Lettre aux Philippiens*, suscr, I, 1, *Pl*, p. 221. Cf., *Lettre aux Philippiens*, pré., I, 1, *SC* 10, p. 202 : « Πολύκαρπος καί οἱ σύν αὐτῷ πρεσβύτεροι τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παρεικούσῃ Φιλίππους · ἔλεος ὑμῖν καί εἰρήνη παρά θεοῦ παντοκράτορος καί Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πληθυνθείη. Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ ».

⁹¹³ B. SESBOÛÉ, *L'histoire du Salut*. p. 113.

⁹¹⁴ Le terme orthodoxie, n'est pas utilisé ici en référence à l'Église Orthodoxe d'Orient mais comme un terme descriptif de la vraie foi.

⁹¹⁵ M. SIMON-A. BENOIT, *op cit.*, pp. 280, 282.

⁹¹⁶ J. DORESSE, « La Gnose, origines des sectes gnostiques », *Histoire des Religions* 2, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1972, pp. 393-397.

Toutefois, le titre Seigneur est attribué au Christ lorsqu'il est présenté au même rang que Dieu le Père : « Que Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ, et lui-même, le grand prêtre éternel, le fils de Dieu Jésus Christ vous édifie dans la foi »⁹¹⁷. Avec ce passage nous sommes placés devant un exemple typique de la pensée théologique des Pères Apostoliques et plus précisément de celle de Polycarpe et d'Ignace. Situé dans la préhistoire de la clarification christologique de la divinité de Jésus-Christ, le titre Seigneur est volontairement accompagné des autres titres dont le sens est en réalité équivalent⁹¹⁸. Dans le même contexte, nous trouvons les références faites dans le *Martyre de saint Polycarpe* : « ... en se réjouissant avec les apôtres et tous les justes, il glorifie le Dieu et Père tout-puissant, et béni notre Seigneur Jésus Christ, le sauveur de nos âmes et le pilote de nos corps »⁹¹⁹.

À ce stade de notre Thèse, si nous devons faire une remarque, ce serait que l'on retrouve une identification théologique complète dans la christologie des Pères Apostoliques entre Ignace et Polycarpe dans laquelle les titres Christ, Fils et Seigneur, sont utilisés dans le même sens⁹²⁰. Néanmoins, la référence au Seigneur Jésus-Christ est une confession de foi. Dans cette condition, nous observons également une identité de foi entre les trois Pères-évêques apostoliques : Clément de Rome, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne⁹²¹. Bien entendu, cela ne veut pas dire que les textes des autres Pères Apostoliques sont diminués ou même différenciés en matière de foi. Ce que nous voulons souligner c'est le fait qu'en tant qu'évêques ils possèdent et expriment une foi commune de leur époque.

Remarques conclusives

Jusqu'à présent, nous avons exploré la conception des Pères Apostoliques autour de la personne centrale du plan caché de Dieu pour le salut de l'humanité. Ce qui a le plus retenu notre attention, c'est la foi des Pères Apostoliques en la personne du Christ par rapport à sa

⁹¹⁷ *Lettre aux Philippiens*, XII, 2, Pl, p. 226.

⁹¹⁸ B. SESBOÛÉ, *L'histoire du Salut*, p. 113.

⁹¹⁹ *Martyre de saint Polycarpe*, XIX, 2, Pl, p. 256. Cf., *Martyre de Polycarpe*, SC 10, XIX, 2, SC 10, p. 268 : « σύν τοῖς ἀποστόλοις καί πᾶσιν δικαίοις ἀγαλλιώμενος δοξάζει τόν θεόν καί πατέρα παντοκράτορα καί εὐλογεῖ τόν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τόν σωτήρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν καί κυβερνήτην τῶν σωμάτων ἡμῶν ».

⁹²⁰ B. SESBOÛÉ, *L'histoire du salut*, p. 113.

⁹²¹ A.-G. HAMMAN, *op cit.*, p. 165.

relation avec le Père. Le Christ est présenté comme Fils Unique né pré-éternellement par le Père, sans toutefois que cela altère l'arrière-plan monothéiste du christianisme. En d'autres termes, les Pères Apostoliques, en exprimant leur foi en la divinité du Christ, ne font pas référence à deux dieux. La divinité du Christ est soutenue et exprimée par les Pères Apostoliques de diverses manières. Les titres attribués à la personne de Jésus-Christ sur la base de la tradition biblique sont des témoins. En particulier, sa divinité est soulignée non pas tant à travers une composition et une approche philosophique, mais à travers une conception empirique de Sa présence incarnée dans le monde et l'histoire.

La prochaine étape de notre recherche est d'explorer la foi des Pères Apostoliques autour de l'humanité de Jésus-Christ. Comment perçoivent-ils l'achèvement du plan caché en la personne de Jésus-Christ dans le monde et dans l'histoire à la fin ? C'est principalement ce qui occupera le développement du chapitre qui va suivre.

CHAPITRE II : L'ÉCONOMIE DU VERBE INCARNÉ

1. L'incarnation du Verbe

Avant de procéder à l'élaboration de ce chapitre, nous considérons qu'une clarification s'impose. En utilisant le terme mystère nous risquons d'être en dehors de la période en question par le fait que les Pères Apostoliques n'utilisent pas ce terme et que c'est à partir du IV^{ème} siècle que ce terme est utilisé dans la théologie chrétienne. Toutefois, nous avons choisi d'utiliser ici ce terme pour souligner davantage la conception des Pères Apostoliques puisque Ignace se réfère à trois mystères à propos de l'Incarnation du Fils de Dieu. Par conséquent, le terme mystère nous sert de manière technique mais non théologique.

Le symbole de *Nicée-Constantinople* qui décrit les principes fondamentaux de la foi chrétienne, fait référence à l'Incarnation et à la vraie nature humaine du Fils de Dieu. Cet événement unique dans l'histoire a eu lieu pour le salut de la race humaine. Comme nous l'avons déjà vu dans les précédents chapitres Jésus-Christ est considéré comme le Fils de Dieu est cela est non négociable pour les Pères Apostoliques. De plus, la filiation préexistante du Christ au Père ainsi que sa divinité sont projetées de manière très emphatique selon les circonstances de leur époque. Nous soulignons qu'examiner la réflexion théologique des Pères Apostoliques à la lumière du symbole *Nicée-Constantinople* serait une exagération et certainement hors de la réalité de leur époque. Nous essaierons donc d'interroger le mystère de l'incarnation du Verbe dans le contexte de leur époque. Un défi quand même dynamique se pose et ceci concerne leur conception autour de la personne du Fils de Dieu, incarné comme un grand mystère, lui-même⁹²², au centre du mystère de l'économie divine. Qu'en est-il à ce sujet ? Y a-t-il unanimité chez des Pères Apostoliques sur l'Incarnation du Fils ? Nous essaierons d'obtenir une réponse immédiatement dans les pages suivantes.

C'est dans le cadre des exhortations de Clément de Rome que nous recevons une première image théologique de son époque sur le Fils de Dieu incarné. Afin de pouvoir

⁹²² Cf., ci-dessus, p. 155.

comprendre le mieux possible la conception de Clément, nous estimons nécessaire de rappeler sa dévotion inébranlable au cours ininterrompue de l'histoire du salut⁹²³. Pour lui, il n'y a ni ancien ni nouvel ordre des choses qui s'inaugure avec la présence du Verbe incarné de Dieu. Plus important encore, il n'y a pas de théologie du Verbe de Saint Jean tel quelle. Ceci est bien sûr parfaitement logique puisque l'Évangile de Saint Jean est postérieur à l'Épître de Clément. La doctrine du Verbe, cependant, est un enseignement qui appartient aux Apologues et aux Pères ultérieurs par la reconnaissance de son rôle créateur⁹²⁴.

À l'inverse du rôle cosmologique du Verbe bien souligné par les Apologues, chez Clément c'est l'œuvre créatrice de Dieu le Père qui est invoquée⁹²⁵. L'œuvre créatrice de Dieu est particulièrement appuyée selon les fondements du récit de l'Ancien Testament de la *Genèse*. Nous voyons aussi la référence à la parole créatrice sans toutefois concerner le Verbe cosmologique. Peut-être serait-il préférable, de dire que Clément s'intéresse au Fils plutôt qu'au Verbe. Pourtant, en examinant certains points de sa lettre, nous nous trouvons devant des références à la personne du Christ qui présupposent la conception du Verbe. Dans une exhortation, Clément dit :

Soyons humbles mes frères, après avoir déposé toute vantardise, toute affection, toute folie toute colère, et accomplissons ce qui est écrit ; en effet l'Esprit saint dit, [...]. Souvenons-nous surtout des paroles du Seigneur Jésus, qu'il a dites lorsqu'il enseignait à être bienveillant et patient ; en effet il parla ainsi : [...]. Établissons-nous donc dans ce commandement et ces préceptes, afin de cheminer dans l'obéissance à ses saintes paroles, dans l'humilité ; car la sainte parole dit : « Vers qui regarderai-je, sinon vers celui qui est doux, paisible et tremblé à mes paroles ?⁹²⁶.

⁹²³ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 19.

⁹²⁴ J. LEBRETON, *op cit.*, II, pp. 266-267.

⁹²⁵ *Épître aux Corinthiens*, XXXIII, 2-3, *Pl*, p. 55 : « Car le créateur et maître de toute chose se réjouit de ses œuvres. Il a établi les cieux par sa très grande vigueur et les a mis en ordre par son intelligence insaisissable ; il a séparé la terre d'eau qu'il entourait et l'a fixée sur le fondement sûr de sa propre volonté. [...] Car Dieu dit : « Faisons un homme à notre image et à notre ressemblance ». Cf., *Épître aux Corinthiens*, 33, 2-3, *SC* 167, pp. 152-154 : « Αὐτός γάρ ὁ δημιουργός καί δεσπότης τῶν ἀπάντων ἐπί τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιάται. Τῷ γάρ παμμεγεθεστάτῳ αὐτοῦ κράτει οὐρανοῦς ἐστήρισεν καί τῆ ἀκαταλήπτῳ αὐτοῦ συνέσει διεκόσμησεν αὐτούς· γῆν τε διεχώρισεν ἀπό τοῦ περιέχοντος αὐτήν ὕδατος καί ἤδρασεν ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ τοῦ ἰδίου βουλήματος θεμέλιον [...] Οὕτως γάρ φησὶν ὁ θεός· « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν ».

⁹²⁶ *Épître aux Corinthiens*, XIII, 1-3 *Pl*, p. 45. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 33, 1-3, *SC* 167, pp. 120 -122 : « Ταπεινοφρονήσομεν οὖν, ἀδελφοί, ἀποθέμενοι πᾶσαν ἀλαζονίαν καί τῦφος καί ἀφροσύνην καί ὀργάς, καί ποιήσωμεν τό γεγραμμένον· λέγει γάρ τό πνεῦμα τό ἅγιον [...] μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οὗς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καί μακροθυμίαν. Οὕτως γάρ εἶπεν [...] Ταύτη τῆ ἐντολῆ καί τοῖς παραγγέλμασιν τούτοις στηρίζωμεν ἑαυτούς εἰς τό πορεύεσθαι ὑπηκόους ὄντας τοῖς ἀγιοπρεπέσι λόγοις αὐτοῦ, ταπεινοφρονοῦντες· φησὶν γάρ ὁ ἅγιος λόγος· « Ἐπὶ τίνα ἐπιβλέψω, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν πραῦν καί ἡσύχιον τρέμοντά μου τά λόγια ; ».

Clément mentionne des extraits de *Jérémie*⁹²⁷, et d'*Isaïe*⁹²⁸. La fidélité de Clément à l'Ancien Testament est particulièrement évidente⁹²⁹. Néanmoins, nous observons une synthèse de l'Ancien Testament avec les références de *Mathieu*⁹³⁰, de *Marc*,⁹³¹ et de *Luc*⁹³², qui proviennent probablement d'une *Logia*⁹³³. Cependant, ce qui est intéressant est le rôle du Christ et du Saint-Esprit. C'est d'abord l'Esprit qui parle et ensuite le Christ. Qu'est-ce que cela peut signifier ? Où pouvons-nous attribuer l'autorité ? À partir du développement du passage, nous sommes conduits à dire que ce sont les paroles du Christ en sa présence incarnée qui ont la plus haute autorité. Ceci est encore soulignée par Clément dans son *Épître* : « En effet, le Christ est de ceux qui sont humbles, non de ceux qui s'élèvent au-dessus de son troupeau. [...] Et lui dit encore : "Moi je suis un ver et non un homme, objet de risée pour les hommes et objet de mépris pour le peuple" »⁹³⁴.

L'autorité du Christ – du fait qu'il soit celui qui parle dans l'Ancien Testament – est particulièrement importante pour le développement de ce chapitre. Examiner l'événement de l'Incarnation du Verbe, le fait que c'est le Christ qui parle dans l'Écriture, suppose la préexistence du Verbe dans l'Ancien Testament et par conséquent dans l'histoire continue du salut⁹³⁵. Par conséquent, si nous pouvions parler de la conception de Clément sur le Verbe, nous dirions qu'elle concerne la préexistence du Verbe dans la période de l'Ancien Testament et non sa manifestation dans l'histoire par son Incarnation.

Ce qui nous intéresse ici, c'est le rôle salvifique du Christ qui est souligné d'une manière particulière. Et ce rôle et celui du Sauveur. Cependant, le rôle du Verbe incarné selon Saint Jean est d'abord révélateur. « Et le Verbe s'est fait et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité

⁹²⁷ Jr 9, 22-23 : « Ainsi parle Yahvé Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, que le vaillant ne se glorifie pas par sa vaillance, que le riche ne se glorifie pas par sa richesse ! Mais qui veut se glorifier, qu'il trouve sa gloire en ceci avoir de l'intelligence et me connaître, car je suis Yahvé qui exerce la bonté, le droit et la justice sur la terre. Oui, c'est en cela que je me complais, oracle de Yahvé. »

⁹²⁷ Is 66, 2 : « Chantez à la gloire e son nom, rendez-lui sa louange de gloire ».

⁹²⁸ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 31.

⁹²⁹ *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 2, *Pl*, p. 200.

⁹³⁰ 5 7, 6 ; 6, 12, 14 ; 7, 1-1, 12.

⁹³¹ 4, 24 ; 11, 25.

⁹³² 6, 31, 37-38.

⁹³³ A. JEUBERT, *op cit.*, SC 167, p. 52.

⁹³⁴ *Épître aux Corinthiens*, XVI, 1-15, *Pl*. pp. 46-47. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 16, 1-15, SC 167, pp. 124 -128 : « Ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός, οὐκ ἐπαιρομένων ἐπὶ τό ποιμνιον αὐτοῦ. [...] Καί πάλιν αὐτός φησίν· « Ἐγὼ δέ εἰμι σκώληξ καί οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπων καί ἐξουθένημα λαοῦ ».

⁹³⁵ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 64.

»⁹³⁶. Clément souligne également le rôle révélateur du Christ : « Par lui, nous fixons notre regard sur les hauteurs de cieux, par lui nous voyons comme en miroir son apparence sans reproche et suprême »⁹³⁷. Une parenté⁹³⁸, particulière entre Saint Jean et Clément et avec S. Paul également est remarquable. Néanmoins, malgré la similitude du contexte théologique nous ne devons pas oublier que l'intérêt de Clément est le salut réalisé par le Christ⁹³⁹. Nous trouvons cependant que cela ne nie pas pour autant l'importance du rôle révélateur du Christ en tant que Verbe de Dieu.

Pour Clément de Rome, nous avons vu que Jésus-Christ, comme Verbe de Dieu, peut être considéré à la fois dans la préexistence et à travers le rôle de médiateur du Christ. En outre, la parenté de nombreux points de son épître avec le IV^{ème} Évangile est une indication forte de la conception du Verbe dans la théologie de Clément. Qu'en est-il des autres Pères Apostoliques ? À ce stade nous continuons notre recherche avec *l'Épître de Barnabé*.

Les termes « Verbe » ou « Parole » sont complètement absents du contenu de *l'Épître de Barnabé*. Par conséquent toute conception du Fils et Verbe de Dieu est aussi absente. Cependant, nous trouvons que ceci est une découverte facile qui peut être déduite d'une lecture rapide et superficielle. Avant de chercher de près la conception théologique de Barnabé au sujet du Verbe, nous devons rappeler la ferme croyance de Barnabé en la préexistence et en la

⁹³⁶ Jn 1, 14.

⁹³⁷ *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 2, Pl, p. 57. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 36, 2, SC 167, pp. 158 : « Διά τούτου ἐνοπτρίζομεθα των ἁμωμον καί υπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ ».

⁹³⁸ Nous pourrions dire que l'inspiration de Clément par la théologie de Saint Jean est évidente. Cela est remarquable à plusieurs endroits dans *l'Épître aux Corinthiens*. À titre indicatif, nous mentionnons le passage XLII, 1 de l'épître et les passages de *l'Évangile selon Jean* XVII et XX, dans lesquels l'idée centrale est la mission du Christ. Dans l'Épître de Clément XLII, 1 : « Les apôtres ont reçu pour nous, du Seigneur Jésus Christ, la bonne nouvelle, tandis que Jésus Christ a été envoyé par Dieu. » ; Jn :20, 21 « Il leur dit alors, de nouveau : « Paix à vous ! Comme me Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » ; 17, 18 « Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde. » Cf. Boismard, M. E. "Clément de Rome et l'Évangile de Jean." *Revue Biblique* (1946-), vol. 55, no. 3, 1948, pp. 376–387. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/44090228.

⁹³⁹ Ph. HENNE, *La christologie*, pp. 82-84. Cf. J. LEBRETON, "La Théologie De La Trinité Chez Saint Clément De Rome : Quid De SS. Trinitate Docuerit Sanctus Clomens Romanus." *Gregorianum*, vol. 6, no. 3, 1925, p. 338. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/23569153.

divinité de Jésus-Christ⁹⁴⁰. C'est Lui qu'il inspire les prophètes⁹⁴¹, c'est Lui qu'il parle au Moïse⁹⁴², c'est Lui qui participe avec son Père à la création de l'homme⁹⁴³.

Nous pouvons donc dire que, comme chez Clément, nous trouvons aussi chez *Barnabé* la conception du Verbe non incarnée qui se trouve dans le déploiement du plan de Dieu dans l'histoire du salut. Où en est le mystère du Fils et Verbe de Dieu ? *Barnabé* semble être assez silencieux sur ce sujet. Néanmoins nous trouvons chez lui des passages qui peuvent nous donner une indication de sa vision du Verbe préexistant adressé aux personnes de l'Ancien Testament.

S'il n'était pas venu dans la chair, comment les hommes auraient-ils pu regarder et conserver la vie sauve, alors même que lorsqu'ils tournent leurs regards vers le soleil, qui n'est que l'œuvre de ses mains et doit un jour cesser d'exister, ils ne peuvent fixer de leurs yeux ses rayons » ? Donc, si le Fils de Dieu est venu dans la chair, c'est pour récapituler la totalité des péchés de ceux qui avaient persécuté à mort ses prophètes⁹⁴⁴.

Barnabé, en effet, met en évidence l'incapacité de l'homme à contempler la divinité. Plus précisément, cette faiblesse est surmontée par l'Incarnation du Fils de Dieu. On pourrait dire que par l'exemple du soleil, qui semble être une manière courante de présenter la faiblesse humaine par rapport à Dieu dans les premiers siècles chrétiens⁹⁴⁵, ce passage résume et en même temps place le Verbe préexistant au sommet du mystère du salut. Bien sûr, le caractère anti-juif de ce passage, concernant quelques tendances, ne doit pas nous échapper. Dans le mystère du salut avec l'Incarnation du Fils, *Barnabé* confirme que le christianisme est le seul

⁹⁴⁰ Cf. ci-dessous, pp. 160-161 ; 169-170 ; 185-187 ; 205-206.

⁹⁴¹ *Épître de Barnabé*, I, 7, *Pl*, pp. 782-783 : « En effet, par l'intermédiaire des prophètes, le maître nous a fait connaître les choses passées et présentes » ; Les prophètes, par une grâce reçue de lui ont prophétisé à son sujet : quant à lui, comme il devait se manifester dans la chair pour anéantir la mort et prouver la résurrection d'entre les morts »

⁹⁴² *Ibid.* XIV, 3, *Pl*, p. 802 : « Le prophète dit en effet : « Et Moïse se tint sur le mont Sinaï en jeûnant pendant quarante jours et quarante nuits, pour recevoir l'alliance du Seigneur avec le peuple. [...]. Et le Seigneur dit à Moïse : « Moïse, Moïse, descends vite, car ton peuple celui que tu a fait sortir du pays d'Égypte a transgressé la loi. »

⁹⁴³ *Ibid.* VI, 12, *Pl*, p. 790 : « C'est de nous en effet que parle l'Écriture quand Dieu s'adresse ainsi au Fils : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance et qu'ils commandent aux bêtes de la terre, aux oiseaux du ciel, et aux poissons de la mer. »

⁹⁴⁴ *Épître de Barnabé*, V, 10-11, *Pl*, p. 788. Cf., *Épître de Barnabé*, 5, 10-11, *SC* 172, pp. 110-111 : « Εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί, πῶς ἂν ἐσώθησαν οἱ ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν, ὅτε τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον, ἔργο τῶν χειρῶν αὐτοῦ ὑπάρχοντα, ἐμβλέποντες οὐκ ἰσχύουσιν εἰς τὰς ἀκτίνας αὐτοῦ ἀντοφθαλμησαί ; Οὐκοῦν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰ τοῦτο ἐν σαρκί ἦλθεν, ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτημάτων ἀνακεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ τοὺς προφήτας αὐτοῦ » .

⁹⁴⁵ P. PRIGENT, *op cit.*, *SC* 172, n. 4, p. 11.

héritier de la révélation de Dieu dans l'histoire à travers les prophètes⁹⁴⁶. Mais, l'homme, est créé à l'image de Dieu, donc *capax Dei*, quelque chose que nous ne devons pas manquer non plus. Puisque par l'Incarnation du Christ les péchés sont récapitulés, cela signifie la restauration du « à l'image » de Dieu création de l'homme. L'homme, donc, est repositionné dans sa capacité à ressembler à Dieu à travers le salut offert par le Christ.

En résumant la conception du Verbe chez *Barnabé*, nous nous rendons compte que le Verbe n'existe que comme indice à travers des références indirectes à l'histoire de l'Ancien Testament et en particulier à la tradition prophétique. Nous pensons que cela a un sens précis parce que l'auteur de *l'Épître de Barnabé* est intéressé par le fait de présenter le christianisme en tant que véritable héritier de l'Alliance par le sacrifice du Fils de Dieu. Après tout, l'Incarnation est la condition préalable nécessaire à la révélation de Dieu comme Père, et en même temps, par cela, le Fils réalise la possibilité de contempler Dieu⁹⁴⁷.

En quittant la conception de *Barnabé* sur le Verbe, nous étudierons la position d'Ignace d'Antioche à ce sujet. C'est dans sa lettre aux chrétiens de Magnésie que nous trouvons un passage pertinent, et qui est d'une importance unique pour le sujet à l'étude. Ignace, voulant protéger la foi chrétienne de la tendance judaïque au sein de la communauté et par conséquent l'Évangile, dit que le Jésus Christ, le Fils d'un seul Dieu, : « est sa Parole provenant du silence, et qui en tout point, a plu à celui qui l'avait envoyé »⁹⁴⁸. Une première impression que nous tirons de ce passage est la combinaison de la théologie de Jean et de Paul⁹⁴⁹. Si le Christ est révélateur de Dieu le Père, cela se produit non seulement à travers son enseignement mais à travers son être réel⁹⁵⁰. Ignace semble ici être très prudent dans la description de l'évolution du mystère de l'économie divine. Nous voyons sa dévotion constante à la foi en un Dieu Unique et en même temps sa ferme croyance dans le rôle révélateur du Christ.

Ignace n'a développé aucune théologie systématique et approfondie sur le Verbe⁹⁵¹. Néanmoins pour la période apostolique et post - apostolique, le Verbe incarné est la preuve suprême de l'amour de Dieu pour l'humanité car c'est à travers Lui que le monde connaît le

⁹⁴⁶ C. MORESCHINI-E. NORELLI, *op cit.*, p. 158.

⁹⁴⁷ V. LOSSKY, *Théologie*, p.125.

⁹⁴⁸ *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 2, *Pl*, p. 200. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 2, *SC* 10, p. 102 : « ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπό σιγῆς προελθὼν, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν ».

⁹⁴⁹ S. C. MIMOUNI, *op cit.*, pp. 252-253.

⁹⁵⁰ I. HAUSHERR, *La mystique*, p. 417.

⁹⁵¹ Ce sont Théophile d'Antioche et Saint Irénée qui prendront le relais pour développer la théologie du Verbe.

Père⁹⁵². Dans le mystère de l'économie divine, Jésus-Christ n'est pas le chaînon intermédiaire entre le Dieu transcendant et le monde, mais il est celui qui dévoile et rend le Un seul Dieu accessible à l'humanité. Pour la conception théologique post apostolique qu'exprime l'évêque antiochienne à ce point, il existe une seule vérité. Celle-ci est Dieu qui, contrairement à l'approche cosmologique du gnosticisme judaïsant ou chrétien, est personnel et entre en contact direct avec le monde par Jésus-Christ, son Fils et Verbe, qui dévoile Dieu lui-même à travers l'espace exclusif de la divinité qui est le silence.

Nous restons un peu plus sur ce passage où le mot silence retient notre attention car il a provoqué des discussions soit autour de l'arrière-plan théologique dans la pensée d'Ignace soit autour de la datation du *Lettre aux Magnésiens*. Le terme « silence » est déjà connu dans la pensée antique, biblique ou philosophique. Ce terme « silence » est surtout utilisé dans le système de Valentin, qui est cependant postérieur à saint Ignace d'Antioche. Mais quelles peuvent être les conditions préalables d'Ignace autour du « silence » ? Nous ne devons pas oublier que saint Ignace fait face à un syncrétisme religieux particulier qui constitue une synthèse du judaïsme et du gnosticisme.

Pour avoir les prémisses exactes d'Ignace concernant le « silence » il faut se référer aux conditions qui le conduisent à écrire ses Lettres. C'est dans la même lettre qu'Ignace donne la réponse :

Si donc ceux qui avaient toujours vécu dans l'ancien état de choses en sont venus à la nouveauté de cette espérance, en arrêtant de pratiquer le sabbat et en vivant selon le jour du Seigneur où justement notre vie s'est levée grâce à lui et grâce à sa mort — ce que certains nient, alors que c'est grâce à ce mystère que nous avons reçu de croire ⁹⁵³.

Ignace souligne en particulier la nouveauté du mystère du Verbe de Dieu incarné qui trouve en fait son aboutissement dans l'espérance du salut⁹⁵⁴. Ignace ne laisse aucun doute sur le fait qu'il se réfère aux chrétiens judaïsants avec des caractéristiques gnostiques qui nient la réalité de la passion du Sauveur⁹⁵⁵, et préfèrent l'observance des dispositions mosaïques. Dans ce

⁹⁵² I. HAUSHERR, *La mystique*, p. 417.

⁹⁵³ *Lettre aux Magnésiens*, IX, 1, *Pl*, p. 200. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, IX, 1, *SC* 10, p. 102 : « Εἰ οὖν ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃ τινες ἀρνοῦνται, δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν ».

⁹⁵⁴ *Bibliothèque d'histoire du Christianisme* n. 10, "Les Pères de l'Église, V. 1, J. Liébaert, Desclée, Paris 1986, p. 21

⁹⁵⁵ Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, VI, 1, *Pl*, p. 215.

cadre syncrétiste le silence est directement lié à la cosmologie des gnostiques qui comprenait l'univers schématiquement. La mention du terme « silence » par saint Ignace a donné l'impression que sa pensée théologique est le résultat d'une influence gnosticisante et notamment valentinienne.

Certes, elle révèle d'un côté une influence gnostique, mais il serait inconcevable d'affirmer que cet évêque antiochien avait comme point de départ de sa pensée le soubassement gnostique. Saint Ignace, pourtant, ne personnalise pas le silence comme siècle, selon le système Valentinien, mais il l'évoque pour souligner le caractère révélateur de Jésus-Christ comme Fils et Verbe de Dieu d'un côté, et de l'autre, il veut associer l'autosuffisance absolue de Dieu par rapport à l'Incarnation de Jésus-Christ. En outre, le contraste silence–Verbe ne nous permet pas d'attribuer au Verbe le sens de la cause. Ici, le Verbe ne définit pas la cause divine ni la volonté créatrice de Dieu, mais sa volonté rédemptrice. Il est cependant certain que saint Ignace connaît l'évangile de Jean, dont le Prologue fait référence à l'existence éternelle du Fils et à sa présence génératrice.

On considère pourtant que saint Ignace souligne plutôt la réalité divine du Christ dans son Incarnation. Sa lettre aux chrétiens de Smyrne est révélatrice en ce point : « Tout cela, il a souffert à cause de nous, afin que nous soyons sauvés ; et il a véritablement ressuscité, non, comme certains incroyants le disent, qu'il n'ait souffert qu'en apparence »⁹⁵⁶. C'est la réalité de la passion du Christ en chair dont il est question. Il semble que ceux qui réagissent contre cette réalité ne soient pas possédés par des tendances de dualisme comme c'est le cas avec les gnostiques⁹⁵⁷. Par conséquent sa condition théologique peut être considérée comme divisée en deux parties : la préservation de la foi chrétienne de la tendance au retour à l'observance de la loi mosaïque et la préservation face au docétisme, de la foi en la réalité de l'Incarnation du Fils de Dieu.

Le Verbe de Dieu, c'est-à-dire la révélation du Verbe en la personne de Jésus-Christ, sortant de l'espace exclusif de la divinité, c'est-à-dire le silence, dévoile Dieu⁹⁵⁸. La révélation de Dieu par son Fils et Verbe ne concerne pas l'éternité du Verbe, mais l'Incarnation du Verbe

⁹⁵⁶ *Lettre aux Smyrniotes*, II, *Pl*, p. 214. Cf., III. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, II, *SC*, 10, p. 156 : « Ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν · καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὡς περ ἄπιστοι τινες λέγουσιν, τό δοκεῖν πεπονθέναι ».

⁹⁵⁷ P. Th. CAMELOT, *Ignace d'Antioche*, p. 26.

⁹⁵⁸ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 321.

à travers qui Dieu a parlé⁹⁵⁹, ou concerne le Verbe incarné qui a été révélé comme celui qui a parlé à l'humanité du Père invisible⁹⁶⁰.

Pour comprendre pleinement l'utilisation par Ignace du « Verbe » et du « silence » nous devons également garder à l'esprit qu'Ignace, avec le terme « Verbe », traduit le terme « Logos » (Parole) que nous trouvons dans l'évangile de Jean. Le « Verbe » auquel Jean fait référence est le même que celui d'Ignace⁹⁶¹ ; le « Verbe » qui était avec Dieu et Lui-même était aussi Dieu et qui se fait chair⁹⁶².

D'où vient le Verbe ? Dans quel champ passe-t-il et entre-t-il dans le monde ? Le Verbe vient du silence, un mot que nous rencontrons deux fois dans toute l'œuvre d'Ignace mais, qui semble exceptionnellement jouer un rôle primordial. Cela parce que le « silence » est étroitement, sinon exclusivement, lié au Jésus-Christ. Bien entendu il serait plus juste de dire que le silence est étroitement et exclusivement lié aux trois étapes du mystère de Jésus Christ. La virginité de Marie, l'enfantement et la mort de Jésus-Christ « qui furent accomplis dans le silence de Dieu »⁹⁶³. Si nous voulions décrire la vision du « silence » par Ignace nous dirions que « le silence » est dépourvu de toute condition gnostique. Au lieu de cela, le sens religieux profond d'Ignace est établi de telle manière que nous pouvons percevoir que le silence est l'espace exclusif de la divinité, inaccessible à l'esprit humain⁹⁶⁴. Le silence est brisé, et Dieu est révélé par Son Fils et Verbe. Cette révélation, qui est unique est intense et bouleversante et elle maintient une tension extrême entre Dieu et le monde.

Ainsi, comme cela arrive avec l'apôtre Paul, la pensée de saint Ignace manifeste la distance qui existe entre le caractère révélateur et, en même temps, sotériologique, du Verbe avec celui de la tradition judaïque hellénistique qui se trouve aux antipodes de l'Incarnation. Cependant, le fait qu'Ignace souligne davantage la réalité de l'Incarnation du Christ ne signifie pas qu'il n'accepte pas son existence éternelle et sa divinité. Nous avons déjà vu que pour Ignace Jésus-Christ, « ... existait auprès du Père avant les siècles et qui, à la fin, s'est manifesté

⁹⁵⁹ *Jo* 1, 18, « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils Unique-Engendré, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître ».

⁹⁶⁰ *He* 1, 1- 2, « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par un fils, qu'il a établis héritier de toutes choses, par qui il a fait les mondes ».

⁹⁶¹ Premiers écrits chrétiens, *Pl*, p. 1221, n. 6.

⁹⁶² *Jn* 1, 1-14 « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. [...], Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils Unique, plein de grâce et de vérité. »

⁹⁶³ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 2, *Pl*, p. 196.

⁹⁶⁴ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 321.

»⁹⁶⁵. Par conséquent nous oserions dire que dans la conception d'Ignace, nous voyons un nouveau lien en la personne de Jésus-Christ. Le Christ est le Fils de Dieu et en même temps il est aussi le Verbe de Dieu. Dans ces deux formulations nous comprenons que le même sens. Fils de Dieu et Verbe de Dieu ne sont rien d'autres qu'une expression dynamique de la nature divine du Christ⁹⁶⁶.

Il est clair que la révélation du Verbe dans l'histoire, à savoir en chair, n'est pas la seule révélation. Nous rappelons son efficacité lors de la création⁹⁶⁷, son inspiration aux prophètes⁹⁶⁸, sa domination dans l'Ancien Testament en tant que Souverain Prêtre⁹⁶⁹. Ces pré-révélation pourraient être considérées comme une orientation successive vers la révélation unique vers l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu⁹⁷⁰.

Bien que pour les Pères Apostoliques le Christ, par sa révélation, soit identifié comme la connaissance réelle de Dieu, il semble que pour Ignace, c'est Lui qui incarne la matière du salut, ayant pour preuve sa résurrection. Il est clair cependant que les trois phases de la révélation du mystère caché de Dieu, jouent un rôle égal dans le salut. Ceci est forcément souligner par Ignace : la naissance, la passion et la résurrection : « ... elles ont été véritablement et réellement accomplies par Jésus-Christ »⁹⁷¹. La certitude d'Ignace n'est pas le résultat d'une doctrine et d'une recherche philosophique. Elle est le résultat d'une réalité et d'un mouvement dynamique de la part de Dieu. À travers ce mouvement, compris à la lumière des événements traversés par le Christ, l'attitude d'Ignace se dégage. Plus précisément, cela nous montre les profondeurs de son expérience de la foi. Nous sommes amenés à cette conclusion par les résultats particuliers et ontologiques qui ont pour l'homme, la passion et la résurrection du Jésus-Christ, laquelle est présentée par Ignace d'une manière absolue.

Comme nous l'avons vu, la pensée théologique des Pères Apostoliques nous a introduit à une autre dimension, celle de l'événement inaccessible et difficile à interpréter de l'incarnation du Verbe Fils de Dieu. Cela semble être l'enjeu ; le déni de l'Incarnation du Verbe de Dieu et des conséquences ontologiques pour l'Homme. Quelle est la réaction d'Ignace et la

⁹⁶⁵ *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1, *Pl*, p. 199.

⁹⁶⁶ J. LEBRETON, *op cit.*, II, 321.

⁹⁶⁷ « Il est mieux ne rien dire et être, que parler sans être. Il est beau d'enseigner, si l'on fait ce que l'on dit. Il n'y a donc qu'un seul maître, qui « a parlé, et cela fut » ; et même ce qu'il a fait sans rien dire sont digne de son Père. » *Lettre aux Éphésiens*, XV, 1, *Pl*, p. 195.

⁹⁶⁸ « Aimons aussi les prophètes, parce que ce qu'ils proclamaient eux aussi conduisait à l'Évangile, parce qu'ils espéraient en lui et qu'ils attendaient ». *Ibid.* V, 2, *Pl*, p. 211.

⁹⁶⁹ « Les prêtres aussi étaient bons, mais meilleur est le grand prêtre a qui est confié le saint des saints à qui seul sont confiés les secrets de Dieu ». *Lettre aux Philadelphiens*, IX, 1, *Pl*, p. 212.

⁹⁷⁰ J. LEBRETON, *op cit.*, II, pp. 322-323.

⁹⁷¹ , *Pl*, p. 201.

position des Pères Apostolique ? Quelle place occupe désormais l'économie du Fils et Verbe de Dieu dans la conception théologique des Pères Apostoliques ? Nous nous concentrerons sur ce point dans le sous-chapitre suivant.

2. L'économie du Verbe incarné

L'économie divine, à savoir le plan de Dieu pour le salut de l'homme, est certainement un privilège unique qui appartient exclusivement à la volonté de Dieu qui est unique pour les trois personnes de la Sainte Trinité⁹⁷². Bien entendu, ce qui nous intéresse dans la phase actuelle de notre Thèse, c'est la deuxième personne de la Sainte Trinité qui s'incarne pour la réalisation dans le monde de l'œuvre du salut. En parlant donc de l'œuvre du Christ, nous voulons parler de l'économie du Verbe⁹⁷³.

Comme nous l'avons vu dans le sous-chapitre précédent, la révélation du Verbe a des conséquences ontologiques pour l'homme ; la première étant celle du salut. Examinons d'abord le point de vue d'Ignace, puisque c'est avec lui que nous avons conclu le sous-chapitre précédent. C'est dans un extrait de sa lettre à l'Église de Smyrne que nous pouvons enquêter sur sa conception du Verbe incarné. Dans cette lettre, nous lisons : « Je salue votre évêque digne de Dieu, votre presbyterium si respectable, [...], au nom de Jésus-Christ, et en sa chair et en son sang, en sa passion et sa résurrection, en unité de chair et d'esprit avec Dieu et entre vous »⁹⁷⁴. En fait, une première conséquence de l'Incarnation qui passe définitivement par la passion du Christ, n'est rien d'autre que l'unité de l'homme à Dieu et son prochain. La salutation d'Ignace à la fin de sa lettre aux chrétiens de Smyrne est très instructive. L'Incarnation vise l'unité de l'homme à Dieu⁹⁷⁵, et ceci est accompli par le sacrifice du Verbe sur la Croix.

⁹⁷² V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 126.

⁹⁷³ *Ibid.* p. 158.

⁹⁷⁴ *Lettre aux Smyrniotes*, XII, 2, *Pl*, p. 195. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, XII, 2, *SC*, 10, p. 166 : « Ἀσπάζομαι τόν ἄξιόθεον ἐπίσκοπον καί θεοπρεπές πρεσβυτέριον [...] ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ καί τῆ σαρκί αὐτοῦ καί τῷ αἵματι, πάθει τε καί ἀναστάσει, σαρκική τε καί πνευματική ἐνότητι θεοῦ καί ὑμῶν ».

⁹⁷⁵ V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p.127.

Il s'agit d'une unité complètement ontologique des croyants entre eux, avec le Christ et par le sacrifice liturgique avec Dieu Lui-même. Nous constatons que pour Ignace, il n'y a aucune antithèse entre la chair et l'esprit. La chair définit l'authenticité de la nature humaine du Christ et le monde terrestre qu'elle représente, alors que l'esprit caractérise l'image (divine) de celui qui a ressuscité après avoir été élevé sur la Croix. En revanche, la théologie de Jean telle qu'elle est présentée dans son Évangile⁹⁷⁶, se réfère à l'unité de la chair et de l'esprit comme fondement de l'union des chrétiens entre eux⁹⁷⁷.

Pour Saint Ignace d'Antioche, par exemple, le centre de ce mystère est évidemment la personne de Jésus-Christ et plus particulièrement la naissance, la passion et la résurrection, qui sont l'espérance du croyant⁹⁷⁸. Ces événements sont ceux qui réalisent le cœur du plan de l'économie divine et ceux qui constituent les « trois mystères criants, qui furent accomplis dans le silence de Dieu »⁹⁷⁹.

Cependant, les Pères apostoliques, et surtout saint Ignace d'Antioche, ne sont pas des innovateurs. Celui qui préside est Paul, l'apôtre des nations, qui finit sa lettre aux chrétiens de Rome comme suit : « À Celui qui a le pouvoir de vous affermir conformément à mon Évangile et à la proclamation de Jésus Christ, révélation d'un mystère enveloppé de silence aux siècles éternels, mais aujourd'hui manifesté, et par les Écriture qui le prédisent selon l'ordre du Dieu éternel, porté à la connaissance de toutes les nations pour les amener à l'obéissance de la foi »⁹⁸⁰. Et Paul écrit tout cela comme « serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu que d'avance il avait promis par ses prophètes »⁹⁸¹. Cette position de Paul nous conduit à une conclusion : la relation substantielle du Christ à son Père est entendue par l'intermédiaire de la vérité révélée qui est enregistrée dans le temps et dans l'histoire⁹⁸².

Il est donc manifeste que la conception des Pères Apostoliques autour de la divinité du Christ est fondée et est affichée dynamiquement par le mystère même de l'économie divine

⁹⁷⁶ *Jn* 17, 11 ; 21-23 : « Je ne suis plus dans le monde ; eux sont dans le monde, et moi, je viens vers toi. Père saint, garde-les dans ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous. [...]. Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie au tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. »

⁹⁷⁷ P. Th. CAMELOT, *Ignace d'Antioche*, SC 10, n. 2, p. 166.

⁹⁷⁸ *Lettre aux Smyrniotes*, XII, 2, *Pl*, p. 195.

⁹⁷⁹ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 1, *Pl*, p. 196.

⁹⁸⁰ *Rm* 16, 24- 25.

⁹⁸¹ *Ibid.* 1, 1-2.

⁹⁸² N. MATSOUKAS, *Théologie dogmatique et symbolique*, 2, p.

dans laquelle notre Dieu, Jésus-Christ étant en son Père, se fait voir davantage. L'Incarnation, la passion et leurs conséquences salvifiques pour l'humanité sont les éléments non négociables de la divinité du Christ. Barnabé se réfère aux règles de justice du Seigneur⁹⁸³, qui est certainement la volonté du Christ qui a accepté de livrer sa chair à la corruption⁹⁸⁴, afin que nous soyons purifiés de nos péchés.

D'autre part, Ignace s'adresse presque toujours à l'Église qui est l'Église « de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ »⁹⁸⁵, et il se réfère à la substance du mystère eucharistique qui est la chair du Seigneur véritablement engendré : « Chercher donc à n'avoir qu'une seule eucharistie — en effet, il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus Christ, et une seule coupe pour l'union de son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbytérium et les diacres »⁹⁸⁶.

L'unité semble être le principal problème d'Ignace. Celle-ci n'est pas indéfinie et concerne l'unité avec le Christ qui devient réalité par la communion de la chair et du sang de la sainte eucharistie⁹⁸⁷. Cette union eucharistique est montrée avec l'autel dont l'unicité détermine également l'unité⁹⁸⁸. Ici, il nous faut noter que la désignation « Seigneur » est considérée comme une manifestation de la divinité du Christ. En effet, relativement à la personne du Christ, Ignace utilise cette désignation à chaque occasion qui se présente à lui et marque ainsi la visée antidocète et antijudaïsants de son enseignement.

Mais l'Évangile a quelque chose de particulière, la présence du Sauveur, notre Seigneur Jésus Christ⁹⁸⁹; pleinement assurés à l'égard de notre Seigneur, qui est véritablement de la race de David selon la chair⁹⁹⁰; Si, en effet, c'est en apparence que cela a été accompli par notre Seigneur, moi aussi c'est en apparence que je suis enchaîné⁹⁹¹; Le Seigneur Jésus Christ les honorera, lui en qui ils espèrent⁹⁹²; soit

⁹⁸³ *Épître de Barnabé*, II, 1, *Pl*, p. 783.

⁹⁸⁴ *Épître de Barnabé*, V, 1, *Pl*, p. 787.

⁹⁸⁵ *Lettre aux Philadelphiens*, *Susc.*, *Pl*, p. 209.

⁹⁸⁶ *Lettre aux Philadelphiens*, IV, *Pl*, p. 210. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, IV, *SC*, 10, pp. 142-144 : « Σπουδάσετε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι · μία γάρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν ποτήριον εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἐν θυσιαστήριον, ὡς εἰς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις ».

⁹⁸⁷ Nous voyons déjà l'utilisation du terme Eucharistie comme terme technique qui décrit le mystère qui se déroule sur l'autel. Cf. A. G. HAMMAN, *Les Évêques Apostoliques*, note 29, p. 112.

⁹⁸⁸ A. G. HAMMAN, *Les Évêques Apostoliques*, p. 140, note 6.

⁹⁸⁹ *Lettre aux Philadelphiens*, IX, 2, *Pl*, p. 212. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, IX, 2, *SC* 10, p. Ἐξαίρετον δέ ἔχει τό εὐαγγέλιον, τήν παρουσίαν τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

⁹⁹⁰ *Lettre aux Smyrniotes*, I, 1, *Pl*, p. 213. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, I, 1, *SC* 10, p. 156 : « πεπληροφορημένους εἰς τόν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα ».

⁹⁹¹ *Lettre aux Smyrniotes*, IV, 2, *Pl*, p. 214. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, IV, 1, *SC* 10, p. 158 : « Εἰ γάρ τό δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη ὑπό τοῦ κυρίου ἡμῶν, κἀγώ τό δοκεῖν δέδεμαι. Τί δέ καί ἑαυτόν ἔκδοτον δέδεκα τῷ θανάτῳ ».

⁹⁹² *Lettre aux Philadelphiens*, XI, 2, *Pl*, p. 213. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, XI, 2, *SC* 10, p. 152 : « Τιμήσει αὐτοῦς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς ὃν ἐλπίζουσιν ».

elle se rapporte à la perception de la relation du Christ au Père : De même donc, que le Seigneur n'a rien accompli, ni par lui-même, ni par l'intermédiaire de ses apôtres, sans son Père, parce qu'il lui était uni⁹⁹³.

En fait, la pensée d'Ignace semble être clairement définie par l'atmosphère religieuse des destinataires de ses lettres. À partir de références mentionnées ci-dessus, nous comprenons pourquoi Ignace met l'accent sur l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu qui a des dimensions ecclésiologiques, lesquelles sont essentiellement basées sur l'Évangile. L'Évangile n'a aucune signification technique dans la pensée d'Ignace malgré le fait qu'il y a certainement un renforcement écrit de la prédication orale dans le christianisme primitif⁹⁹⁴. Il concerne alors la tradition orale ou écrite de la foi au Christ historique et plus particulièrement à sa passion et à sa résurrection⁹⁹⁵, et non le canon du Nouveau Testament tel que nous le connaissons aujourd'hui. Mais qu'en est-il de l'Évangile par rapport à l'Ancien Testament ?

Il semble qu'Ignace soit devant les prémices d'une réflexion particulière en termes de contenu de l'Ancien Testament, par rapport à la personne du Christ et surtout avec le résultat révélateur de la Parousie du Christ. Autrement dit, quelle continuité peut-il y avoir entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu le Père qui révèle le Christ, Dieu de l'amour et du pardon⁹⁹⁶ ? Il est à noter que jusqu'à la fin du premier siècle chrétien, cette demande n'existait pas. L'Ancien Testament en tant que source de foi était hors de propos tant pour les chrétiens juifs, que pour les chrétiens païens⁹⁹⁷. Ignace, par conséquence, n'aborde pas spécifiquement une conception judéo-chrétienne, niant la mort et la résurrection du Fils de Dieu. Sa théologie s'adresse également aux négateurs de l'inspiration du christianisme du judaïsme⁹⁹⁸, marquant ainsi l'unité de l'Ancien Testament avec la personne du Christ. Que le Christ vienne de la race

⁹⁹³ *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *Pl*, p. 199. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *SC* 10, p. 100 : « Ὡσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδέν ἐποίησεν, ἠνωμένος ὢν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων ».

⁹⁹⁴ D. MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 83.

⁹⁹⁵ A. G. HAMMAN, *Les Évêques*, p. 142, note 4.

⁹⁹⁶ Cette tendance qui trouve principalement ses racines dans la mise à l'échelle de Paul (*Rm* 10, 4), sera développée plus systématiquement par Marcion. Vouloir protéger l'enseignement paulien d'un fondamentalisme va à l'autre extrême pour rejeter l'Ancien Testament et surtout les textes chrétiens qui donnent à l'Évangile un caractère judaïsant. Pour Marcion il n'y a pas d'identification entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu du Nouveau Testament. Selon son enseignement le christianisme est certainement basé sur l'Écriture qui, cependant, n'a rien à voir avec l'Ancien Testament. Cette Écriture dont nous pouvons dire qu'elle est l'une des premières tentatives de formulation du Canon du Nouveau Testament, rejette complètement l'Ancien Testament dans son ensemble. Toute interprétation qui inclut les typologies de la personne du Christ et de l'Église ainsi que les textes chrétiens qui mentionnent l'Ancien Testament sont tous rejetés. Cf., D. MARGUERAT, *op cit.*, pp. 87, 89 ; Cf., S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, pp. 365-367.

⁹⁹⁷ Cf., C. MORESCHINI-E. NORELLI, *op cit.*, pp.139-140 ; D. MARGUERAT, *op cit.*, pp. 88-90.

⁹⁹⁸ J. LIÉBAERT, *op cit.*, p. 26.

de David selon la chair est un fait certain pour Ignace qui le déclare de la manière la plus convaincante à travers de l'adverbe véritablement⁹⁹⁹, et cela concerne les chrétiens de toutes origines religieuses.

Ignace répond à la réduction du fait de l'Incarnation par la composition de la divinité et de l'humanité du Christ. Autrement dit, il présente la transcendance et l'historicité du Christ¹⁰⁰⁰. Nous pouvons dire alors qu'Ignace, dans la crise théologique mixte qu'il affronte, répond en rassemblant les traditions chrétiennes issues de différents courants¹⁰⁰¹, pour les mettre au service de l'unité des communautés, ayant comme fond solide l'unité de la chair et de l'esprit de Jésus-Christ, à savoir la divinité et l'humanité du Christ.

Ignace semble avoir une compréhension profonde de la perspective ontologique de l'Incarnation pour la nature humaine. Une référence dans la *Lettre aux Tralliens*, attire notre attention sur ce point : « Vous donc, en vous revêtant de douceur, régénérer -vous dans la foi, qui est la chair du Seigneur, et dans l'amour, qui est le sang de Jésus Christ »¹⁰⁰². Si l'essence de l'Incarnation est dans la perspective naturelle et métaphysique de la transformation de la nature humaine¹⁰⁰³, ce passage est une invitation-proposition très importante de la part d'Ignace car elle se réfère à la régénération de l'homme à travers la nature humaine du Christ. Que signifie régénération cependant ? S'agit-il de la nouvelle création selon le modèle de la nature divino-humaine du Christ ? Nous dirions qu'il s'agit certainement à la nouvelle création à la fois dans la nature humaine et divine du Christ. Cela, parce que bien que Dieu Lui-même soit humilié par Son Incarnation et par sa Passion pour montrer le chemin de l'amour et de l'unité¹⁰⁰⁴. Pour avoir une compréhension plus complète de la pensée d'Ignace nous devons tenir compte du contexte auquel Ignace se réfère.

C'est dans le contexte du mystère de l'eucharistie, c'est-à-dire dans la communion du corps et du sang du Christ, qu'Ignace s'exprime. Ce sur quoi Ignace insiste, est la croyance au corps et au sang sacramentel du Christ d'une manière qui protège le mystère lui-même d'une conception magique. Dans ce cas, le bouclier de protection est la foi qui n'est en fait rien de plus que le corps et le sang mêmes du Christ. Nous pourrions principalement dire qu'Ignace

⁹⁹⁹ *Ibid.* n. 4, p. 145

¹⁰⁰⁰ J. LIÉBAERT, *op cit.*, pp. 23-24.

¹⁰⁰¹ S. C. MIMOUNI-P. MARAVAL, *op cit.*, p. 253.

¹⁰⁰² *Lettre aux Tralliens*, VIII, 1, *Pl*, p. 204. Cf., *Lettre aux Tralliens*, VIII, 1, *SC* 10, pp. 116-118 : « Ὑμεῖς οὖν τὴν πραῦπάθειαν ἀναλαμβάνετε, ἀνακτίσασθαι ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὃ ἐστὶν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὃ ἐστὶν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

¹⁰⁰³ V. LOSSKY, *Dogmatique*, p. 127.

¹⁰⁰⁴ Ph 2, 1-6.

ne se réfère pas à la recréation de la nature humaine par le Christ comme le nouvel Adam, mais qu'il se réfère aux résultants de la foi dans la chair eucharistique du Christ, ou plutôt qu'Ignace identifie la foi avec la chair et le sang du Christ ¹⁰⁰⁵.

L'Incarnation, certainement destinée au salut de l'homme, s'ouvre sur le monde et sur l'histoire en général. L'Incarnation du Christ, et surtout Sa passion, répondent définitivement à l'ignorance de l'humanité sur le mystère du Christ.

Et ils ont échappé au prince de ce siècle, la virginité de Marie, son enfantement, de même que la mort du Seigneur : trois mystères criants, qui furent accomplis dans le silence de Dieu. Comment donc ont-ils été manifestés aux siècles ? Une étoile, dans le ciel, a brillé plus que toutes les étoiles, et sa lumière était indescriptible, et sa nouveauté a produit un effet d'étrangeté, et toutes les autres étoiles, ainsi le soleil et la lune, firent un chœur pour cette étoile, et elle, par sa lumière, surpassait toutes les autres : Et elles étaient dans le trouble, se demandant d'où venait cette nouveauté qui ne leur ressemblait pas. À partir de là, toute magie se dissipait et tout lien pernicieux disparaissait : l'ignorance était détruite, l'ancien royaume démoli, maintenant que Dieu se manifestait de façon humaine pour introduire la nouveauté de la vie éternelle : et cet qui avait été ajusté par Dieu trouvait là son commencement. C'est de là que partait le mouvement général qui projetait l'abolition de la mort ¹⁰⁰⁶.

Ce dernier passage, bien représentatif de la conception christologique d'Ignace ¹⁰⁰⁷, pourrait être considéré comme un résumé de la conception théologique d'Ignace sur le Verbe incarné. Cela concerne bien entendu l'universalité de l'enseignement chrétien à cette époque. Pourquoi cette considération ? Par le contenu des *Lettres* d'Ignace et la terminologie qu'il utilise, nous comprenons les tendances auxquelles il est confronté. Il semble cependant qu'Ignace saisisse l'opportunité de s'adresser à des chrétiens issus d'un milieu religieux plus large et non exclusivement judéo-chrétien ¹⁰⁰⁸.

¹⁰⁰⁵ P. Th. CAMELOT, *op cit.*, SC 10, p. 54.

¹⁰⁰⁶ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, Pl, p. 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XIX, SC 10, pp. 88-90 : « Καί ἔλαθεν τόν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καί ὁ τοκετός αὐτῆς, ὁμοίως καί ὁ θάνατος τοῦ κυρίου · τρία μυστήρια κραυγῆς, ἀτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. Πῶς οὖν ἐφανέρωθη τοῖς αἰῶσιν ; ἀστήρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπέρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καί τό φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καί ξενισμόν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ, τά δέ λοιπά πάντα ἄστρα ἄμα ἡλίῳ καί σελήνῃ χορός ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτός δέ ἦν ὑπερβάλλον τό φῶς αὐτοῦ ὑπέρ πάντα · ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς. Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεῖα καί πᾶς δεσμός ἡφανίζετο κακίας · ἀγνοια καθηρεῖτο, παλαιά βασιλεία διφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερωμένου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς · ἀρχήν δέ ἐλάμβανεν τό παρά θεῷ ἀπηρητημένον. Ἐνθεν τά πάντα συνεκινεῖτο διά τό μελετᾶσθαι θανάτου κατάλθσιν ».

¹⁰⁰⁷ J. RIVIÈRE, « Le démon dans l'économie rédemptrice d'après saint Ignace d'Antioche », *RSR*, 1922 2, 1922, p. 13.

¹⁰⁰⁸ M. FÉDOU, *La voie du Christ I, Genèse de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du II^e siècle au début du IV^e siècle*, Paris, Cerf, 2006, pp. 49-50.

Pour avoir une meilleure compréhension de cela, soulignons tout d'abord que dans ce dernier passage se pose la question de l'ignorance et de la connaissance des secrets desseins de Dieu ; le silence étant une description, comme nous l'avons déjà vu, de l'espace exclusif de la divinité. C'est parce que ce silence implique la conception et la réalisation¹⁰⁰⁹, des desseins de Dieu pour le salut de l'homme, qu'il ne concerne donc pas le silence des gnostiques¹⁰¹⁰. C'est toute fois la manière unique par laquelle Ignace exprime sa conscience concernant la révélation du Christ¹⁰¹¹.

Avant de poursuivre, attardons-nous sur le dernier passage que nous avons cité ci-dessus. C'est l'étoile brillante qui retient notre attention. L'image descriptive de l'Évangile de *Mt 2, 1-12*, met l'accent sur la nouveauté qui est la vie éternelle donnée comme un don à l'humanité. Mais, à partir de cette étoile, la magie est également détruite et cela concerne sûrement le paganisme. Au sens large, cette étoile unique et extrêmement brillante, atteint par l'histoire le pouvoir du paganisme. Cela signifie bien sûr que l'enseignement d'Ignace, qui est l'enseignement chrétien traditionnel, ne se limite pas à une communauté ou à une tendance spécifique. Ignace met ici, contre différents fronts, l'accent sur la transition de l'ignorance complète à la connaissance absolue de la révélation de Dieu à la nature humaine et souffrante du Christ visant à l'abolition de la mort¹⁰¹².

Ainsi, l'abolition de la mort, donc le salut de l'humanité répond « videment à un plan divin selon lequel « toute magie se dissipait, et tout lien de pernicieux disparaissait ». La phrase dans ce dernier passage : « ce qui avait été ajusté par Dieu », concerne les trois étapes de la rédemption de l'homme, à savoir la naissance, la mort et la résurrection du Jésus-Christ. La présence du Christ marque le commencement de celui que Dieu avait conçu dans Sa volonté divine, et qui « fut accompli dans le silence de Dieu ».

Néanmoins, Dieu pour sa part, reste un mystère qui ne peut être surmonté par une approche rationnelle. Pour que l'homme ait accès à ce mystère et puisse accepter autre chose que Lui avec Lui, la foi est nécessaire¹⁰¹³. Dans sa lettre aux chrétiens de Smyrne Saint Ignace souligne les limites de l'accès cognitif de la réalité du Christ. « Que personne ne s'y trompe :

¹⁰⁰⁹ J. RIVIÈRE, *op cit.*, p. 18.

¹⁰¹⁰ P. TH. CAMELOT, *Ignace d'Antioche*, p. 88, n. 1.

¹⁰¹¹ M. FÉDOU, *op cit.*, p. 51, n. 2.

¹⁰¹² *Ibid.* pp, 50-53.

¹⁰¹³ V. LOSSKY, *La mystique*, p. 87.

même les êtres célestes, les anges dans leur gloire, et les puissants visibles et invisibles, s'ils ne croient pas au sang du Christ, même pour eux il y a jugement »¹⁰¹⁴.

En effet, nous sommes devant une réalité : parallèlement au mystère de Dieu, il y a aussi celui de la réalité créée¹⁰¹⁵. Dans cette présupposition, nous pouvons comprendre la classification des êtres visibles et invisibles. Au travers de cette classification, Saint Ignace nous présente un ordre ontologique, lequel, comprend une différence graduée laquelle, par rapport au mystère de la passion du Christ, demande la participation des anges et des êtres célestes à l'Être de la divinité afin d'avoir cette connaissance qui mène au salut. On peut librement déduire ceci : puisque le créé, invisible et visible, se retient et s'avance seulement dans la relation avec la substance divine, même les anges restent dans l'ignorance par rapport à l'incarnation, la passion et la résurrection du Christ.

Cependant, bien que la tradition chrétienne se réfère aux anges comme les assistants des hommes dans un effort de perfection et dans la lutte contre le mal, on observe que dans la pensée de saint Ignace leur cours n'est pas encore complètement défini. Ayant comme donnée que les invisibles dénotent les limites de la capacité cognitive de la réalité créée, et ayant comme donnée que les anges aussi sont des êtres créés, la connaissance antérieure de la volonté divine est absente à la fois chez les anges et à la fois dans les forces invisibles¹⁰¹⁶. Cela cependant, n'est pas quelque chose d'abstrait et d'infondé. Saint Ignace définit l'étendue et les dimensions d'une telle révélation dans l'incarnation de Jésus-Christ, sa croix et sa résurrection. L'attribution sans réserve à Jésus Christ du titre « Notre Dieu »¹⁰¹⁷, associe l'incarnation du Verbe au plan de l'économie divine.

Si Jésus-Christ m'en juge digne, grâce à vos prières, et si c'est la volonté, dans le deuxième livret que je vais vous écrire je continuerai, comme je l'ai commencé, à vous montrer le projet divin, à propos de « l'homme nouveau », Jésus Christ, fondé sur la foi en lui et sur l'amour pour lui, sur sa Passion et sur sa résurrection¹⁰¹⁸.

¹⁰¹⁴ *Lettre aux Smyrniotes*, VI, 1, *Pl*, p. 215. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, VI, 1, *SC* 10, p. 160 : « Μηδεὶς πλανήσθω · καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ ἄρχοντες ὁρατοὶ τε καὶ ἀόρατοι. ἐάν μή πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κάκεινοις κρίσις ἐστίν ».

¹⁰¹⁵ V. LOSSKY, *La mystique*, p. 87.

¹⁰¹⁶ J. HATEM, *op cit.*, 10.

¹⁰¹⁷ *Lettre aux Smyrniotes*, I, 1, *Pl*, p. 213.

¹⁰¹⁸ *Lettre aux Éphésiens*, XX, 1, *Pl*, p. 197. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XX, 1, *SC* 10, p. 90 : « Ἐάν με καταξιώσει Ἰησοῦς Χριστός ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν καὶ θέλημα ἦ, ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ, ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν, προσδηλώσω ὑμῖν, ἧς ἡρξάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει ».

Nous pourrions en fait dire que ce dernier passage inclut le mot clé qui décode ce que nous appellerions « le plan de Dieu pour le salut d'homme ». Lorsque nous parlons de l'économie de Dieu, nous ne voulons rien dire d'autre que Jésus-Christ, qui, comme « l'homme nouveau », entre dans le monde et dans l'histoire.

Il faut noter que pour la théologie chrétienne, l'économie a ses présupposés dans le dogme trinitaire, selon lequel la révélation divine est associée à la présence de la Sainte Trinité dans tous les stades de l'économie divine¹⁰¹⁹. Dans ce cas spécifique, saint Ignace (et aussi les autres Pères Apostoliques) ne mentionne rien de particulier car il est surtout intéressé par la révélation de Dieu en Christ par Son Verbe incarné. Le fait que le Christ joue le premier rôle dans la révélation de Dieu nous amène à conclure qu'un mystère se dévoile en sa personne, se révèle pleinement avec son Incarnation et s'accomplit avec sa résurrection.

Avant de chercher la signification de « l'homme nouveau » en la personne du Fils et Verbe de Dieu dans la pensée d'Ignace, nous pensons qu'il faut insister sur un détail particulier. Ce qui est primordial dans l'économie de Dieu est sa fondation sur la foi de la passion et de la résurrection de Jésus-Christ. Nous avons vu à plusieurs reprises que les Pères Apostoliques considèrent la personne du Christ dans l'œuvre des prophètes. Les Pères Apostoliques utilisent chacun l'Écriture dans des circonstances différentes. En ce qui concerne Ignace, les prophéties s'appliquent exclusivement afin de présenter la passion et la résurrection du Christ. Ce sujet concerne l'œuvre principale des Pères Apologistes qui le développeront plus largement dans l'économie de la Trinité¹⁰²⁰.

Concernant les Pères Apostoliques à cet égard, nous rappelons qu'il existe une approche différente entre la conception de Clément de Rome¹⁰²¹, et celle d'Ignace d'Antioche¹⁰²². Ignace d'Antioche n'a en effet aucune intention de développer une approche systématique de la doctrine Trinitaire vu qu'il n'y a pas de questions spécifiques à son époque. Si nous voulons attribuer une caractéristique à Ignace, nous dirions sans difficulté qu'Ignace est l'initiateur d'une nouvelle interprétation de l'Ancien Testament¹⁰²³. Le christocentrisme tel qu'il est présenté dans les écrits d'Ignace, nous permet à juste titre de considérer que son enseignement christologique est le point de départ de l'enseignement de l'économie Trinitaire.

¹⁰¹⁹ V. LOSSKY, *Essai*, pp. 131-138.

¹⁰²⁰ J. WOLINSKI, *op cit.*, pp. 135-233.

¹⁰²¹ *Épître aux Corinthiens*, XVI, Pl, pp. 46-47.

¹⁰²² *Lettre aux Philadelpiciens*, VIII, 2, Pl, p. 204.

¹⁰²³ J. WOLINSKI, *op ct.*, p. 137.

Et maintenant, qu'en est-il de « l'homme nouveau » ? Il s'agit d'abord de la personne qui a déjà été annoncé par les prophètes. Comment cet « homme nouveau » entre-t-il dans le monde et dans l'histoire ? Il reste un mystère inaccessible à la raison humaine. Nous essaierons de dériver le sens de « l'homme nouveau » ayant comme point de départ une donnée logique. Pour pouvoir parler de quelque chose de nouveau, l'ancien homme est bien sûr nécessaire. Par conséquent, nous devons rechercher l'homme ancien ou le premier homme, qui est celui qui, contrairement à sa nature et au chemin vers la ressemblance, a suivi le chemin qui conduit à la mort. Dans ce contexte, l'économie de Dieu vient corriger l'échec d'Adam¹⁰²⁴.

Néanmoins, le mystère même de l'économie divine à savoir l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu qui est sorti du silence¹⁰²⁵, constitue évidemment une réalité, qui, en tout cas, échappe à la logique et à l'interprétation humaine.

Mon esprit est la pauvre victime de croix, qui est scandale pour les incroyants, mais qui est pour nous le salut et la vie éternelle. “ Où est le sage ? Où est le raisonneur ? ” Où est l'orgueil de ceux qu'on dit intelligents ? Car notre Dieu, Jésus, le Christ, a été porté par Marie dans son sein, selon le projet de Dieu, “à partir de la semence de David” et de l'Esprit Saint ; Il est né, et il a été baptisé pour purifier l'eau par sa Passion. Et ils ont échappé au prince de ce siècle, la virginité de Marie, son enfantement, de même que la morte du Seigneur¹⁰²⁶.

Dans ce dernier passage, Ignace oppose en fait, le grand mystère du Christ à l'intellect humain, d'une manière qui ressemble à celle de Paul¹⁰²⁷, selon lequel, l'Incarnation du Fils de Dieu, la Passion et la mort, tirent leur origine dans l'incompréhensibilité de la substance de Dieu. Il s'agit en réalité d'un mystère qui sort des profondeurs de la divinité. Un mystère inabordable à la logique humaine, puisqu'il est accompli dans le silence, mais qui a des conséquences évidentes pour la réalité cosmique¹⁰²⁸. Ainsi, dans la théologie des Pères apostoliques, le Christ, le Fils et Verbe de Dieu, qui « existait auprès du Père avant les siècles, et qui à la fin s'est manifesté »¹⁰²⁹, associe directement et indissolublement l'ancien ordre des choses avec le nouvel ordre qui est accompli à travers l'abolition de la corruption et de la mort.

¹⁰²⁴ V. LOSSKY, *Essai*, pp. 131-132.

¹⁰²⁵ *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 2, *Pl*, p. 200.

¹⁰²⁶ *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, 2 ; XIX, 1, *Pl*, 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, 2 ; XIX, 1, *SC* 10, pp. 86-88 : « Ὁ γάρ θεός ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ἐκνοφορήθη ὑπό Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου ὃς ἐνενήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρισι. Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετός αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου ».

¹⁰²⁷ Cf., I Co 1, 20, 23, 24 ; Rm 1, 3 ; II Tm 2, 8.

¹⁰²⁸ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 1-2, *Pl*, pp. 196-197.

¹⁰²⁹ *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1, *Pl*, p. 199.

Dans ce passage cependant, Ignace se révèle être un connaisseur particulier du mystère de l'Incarnation. Dans ces références, nous voyons la synergie des trois personnes de la sainte Trinité, ainsi que la participation de Marie à l'élaboration du plan de Dieu pour le salut. Dans ce passage, nous rencontrons aussi la première référence, dans la littérature chrétienne, à la maternité virginale de Marie¹⁰³⁰, référence qui vient de *Luc* 1, 27, 31. La théologie chrétienne, et surtout la sotériologie chrétienne, insiste particulièrement sur le rôle et la contribution de Marie dans le plan de Dieu pour le salut. Bien entendu, Ignace ne nous donne pas de développement supplémentaire à cet égard. C'est en la personne de Marie, ainsi qu'en sa virginité, qu'Ignace voit la garantie de l'union unique de la nature divine et de la nature humaine du Christ¹⁰³¹, avec l'action de l'Esprit Saint¹⁰³². Cela est une indication de l'action commune des trois personnes dans l'œuvre de l'économie.

Malgré le manque de développement systématique de la part d'Ignace concernant la personne de Marie en relation avec le mystère de l'Incarnation, nous pouvons tirer quelques conclusions. Soulignons que le passage dont nous parlons ici, nous donne l'opportunité d'approcher plus précisément le concept de « l'homme nouveau » rencontré ci-dessus¹⁰³³. Le Christ, Fils de Dieu, Dieu Lui-même, est celui qui, entrant dans le monde, est le modèle de cet « homme nouveau ». Il quitte l'espace exclusif de la divinité qui est le silence et inaugure en même temps le nouvel état du salut de l'homme. Ceci est sûrement un fait qui n'abolit pas la liberté de l'homme¹⁰³⁴, puisque c'est une œuvre qui découle par la charité de Dieu pour l'humanité. La réponse volontaire de l'homme au plan de son salut a lieu en la personne de Marie. Cela concerne principalement le libre consentement de Marie qui n'est pas hypothétique pour Ignace mais, une certitude forte et dynamique qui se manifeste dans le fait réel de l'incarnation.

Ignace, s'adressant aux chrétiens de Smyrne a écrit ce qui suit :

J'ai compris que vous, [...], pleinement assurés à l'égard de notre Seigneur, qui est véritablement de la race "de David selon la chair" fils de Dieu selon la volonté et la puissance de Dieu, véritablement enfanté d'une vierge, baptisé par Jean, " pour que toute justice fut accomplie" par lui, qui a véritablement été cloué, pour nous, dans sa chair, sous Ponce Pilate et le tétrarque Hérode ¹⁰³⁵.

¹⁰³⁰ A. C. HAMMAN, *Les évêques*, p. 114, n. 38. Cf. P. Th. CAMELOT, *op cit.*, SC 10, p. 88, n. 2.

¹⁰³¹ C. MORESCHINI-E. NORELLI, *op cit.*, p. 140. Cf., Jn 7, 42 ; Rm 1, 3 ; II Tm 2, 8.

¹⁰³² J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 327.

¹⁰³³ *Lettre aux Éphésiens*, XX, 1, Pl, p. 197.

¹⁰³⁴ V. LOSSKY, *Essai*, p. 135.

¹⁰³⁵ *Lettre aux Smyrniotes*, I, 1-2, Pl, p. 213. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, I, 1-2, SC 10, pp. 154-156 : « ἐνόησα γὰρ ὑμᾶς [...] πεπληροφορημένους εἰς τόν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἰόν θεοῦ κατὰ

Ce passage est une confirmation des conclusions que nous tirons de la pensée d'Ignace. Marie devient capable d'accepter en elle-même l'Incarnation du Verbe par l'énergie de l'Esprit Saint. La vierge Marie joue donc un rôle primordial dans la réalisation du salut. Mais cela ne se limite pas à l'élément de libre arbitre et de synergie. C'est d'elle que le Verbe prendra la chair humaine pour la sauver. Certainement pas ostensiblement mais réellement puisque Ignace, soutenant le mystère de l'Incarnation du Verbe pour le salut, se réfère à « l'homme nouveau », alors nous pourrions facilement accepter la perception d'une nouvelle Ève aussi, en la personne de Marie.

Quelque chose de radicalement nouveau ne peut pas être produit à partir de matériaux obsolètes. On osera dire que pour d'Ignace il n'y a aucune sorte de recyclage¹⁰³⁶, de l'être humain. Un homme nouveau, un Adam nouveau dans ce cas, présuppose et exige une nouvelle Ève. Marie donc, par sa virginité est la nouvelle terre d'où l'homme nouveau, le nouvel Adam reçoit sa chair. Notre pensée se livre au service de la négociation et du jugement comme anachronique. Et c'est parce que, comme nous l'avons vu, Ignace ne donne aucune continuité autour de la personne de la vierge Marie. Ceci est certainement dû au fait que l'intérêt d'Ignace n'est pas dans la manière dont est réalisé le plan du salut, mais dans la recherche du quoi et du pourquoi le mystère de l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu a lieu.

Néanmoins, notre réflexion est fondée sur la conception théologique ou salvifique successive. Le II^{ème} siècle est la période du début de la conception trinitaire du salut, dans laquelle l'action de l'Esprit Saint et le rôle de Marie dans l'œuvre du salut sont mis en valeur. Dans la conception théologique qui suite de cette époque, Irénée est celui qui entreprend de mener des recherches au sujet de Marie. À titre indicatif nous mentionnons deux extraits qui nous présentent de manière typologique le rôle de Marie dans l'œuvre du salut :

Parallèlement, nous trouvons aussi la Vierge Marie obéissante, quand elle dit : «Voici ta servante, Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole.» Et Ève, en revanche, fut désobéissante : elle a désobéi, alors qu'elle était encore vierge. [...], De la même manière, le nœud de l'désobéissance d'Ève a été dénoué par l'obéissance de Marie : ce que la vierge Ève avait lié par son manque de foi, la Vierge Marie l'a délié par sa foi ¹⁰³⁷. ; Comment les hommes déposeront-ils la

θέλημα καί δύναμιν θεοῦ, γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένου ὑπό Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ · ἀληθῶς ἐπί Ποντίου Πιλάτου καί Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπερ ἡμῶν ἐν σαρκί ».

¹⁰³⁶ Le terme recyclage n'est peut-être pas adapté à ce thème. Cependant nous risquons de l'utiliser car il sert mieux le libellé de notre réflexion.

¹⁰³⁷ *Contre les hérésies III*, « Bibliothèque de la Pléiade », Galimard, Paris 2016, 22, 4, pp. 1080-1081.

naissance de mort, s'ils ne sont pas régénérés par le moyen de la foi dans la naissance nouvelle qui fut donné contre toute attente par Dieu en signe du salut (Is 7, 14), celle qui eut lieu du sein de la vierge ? Ou comment recevront-ils de Dieu la filiation adoptive, s'ils demeurent en cette naissance qui est selon l'homme en ce monde ?¹⁰³⁸.

La vierge Marie est à l'opposé de la vieille Ève. La virginité dans les deux cas semble être la caractéristique commune et qualitative entre elles. L'acceptation et l'obéissance de Marie du plan divin annulent les conséquences de la désobéissance de la vieille Ève. L'obéissance par la foi à l'œuvre du salut se traduit par la contribution de la Vierge Marie à la renaissance de l'être humain par l'Incarnation du Verbe en sein d'elle.

Cependant, en revenant au dernier passage d'Ignace, nous constatons qu'une autre question importante se pose sur la conception du plan du salut. Pour sa réalisation, nous avons vu qu'Ignace laisse l'impression qu'elle réside dans l'action des trois personnes de la Trinité. Qu'en est-il alors de la conception de ce mystère unique et criard ? Le salut de l'homme est-il seulement la volonté du Père ? Nous savons que l'œuvre du salut à partir du Fils et Verbe de Dieu, est une action de la Trinité dans laquelle les trois personnes ont la même nature et la même volonté¹⁰³⁹.

Ignace cependant, dans ce dernier passage, ne mentionne que la volonté et la puissance de Dieu selon *Jean* 1, 13 et *Luc* 1, 35. Cela, à notre avis, ne peut pas signifier qu'Ignace ne reconnaît la volonté qu'en la personne du Père. Une telle chose signifierait qu'Ignace se contremande à sa propre pensée théologique. Pourtant, la discussion sur la Trinité ne concerne pas cette période et n'est pas non plus une question fondamentale pour la foi chrétienne. L'économie du salut comme révélation de la Trinité est une œuvre plus profonde chez Irénée¹⁰⁴⁰.

Ce dernier passage d'Ignace cependant occupera plus tard une place particulière et importante dans la conscience de l'Église parce que, en dehors de la confirmation solennelle du fait de l'Incarnation par l'adverbe « véritablement », c'est un symbole de foi dont les éléments seront plus tard repris dans le symbole de Nice-Constantinople¹⁰⁴¹. Si nous prenons

¹⁰³⁸ *Contre les hérésies IV*, Paris, Cerf, SC 100, 1965, 33, 4, pp. 811-813.

¹⁰³⁹ V. LOSSKY, *Essai*, p. 141.

¹⁰⁴⁰ Notons-nous ici que Tertullien (*Contre Praxéas*) et Théophile d'Antioche (*Trois Livres à Autolicus II*) sont également mentionnés sur la Trinité. Cf., J. WOLINSKI, *op cit.*, *Le Dieu*, pp. 160-171.

¹⁰⁴¹ A.-G. HAMMAN, *Les évêques*, n. 4, p. 145.

en compte une référence similaire dans sa *Lettre aux Tralliens*¹⁰⁴², alors nous constatons que c'est un symbole de foi déjà formé¹⁰⁴³.

Telles sont les conceptions théologiques d'Ignace à propos de l'Incarnation du Verbe, ou en d'autres termes, de l'économie de l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu. Néanmoins, l'Incarnation du Fils de Dieu crée en fait une certaine difficulté à comprendre ce mystère. Cela concerne le contexte religieux plus large de l'époque d'Ignace et pas seulement celui d'Ignace. Il y a beaucoup de discussions qui vont jusqu'au Concile de Chalcédoine qui expriment enfin la doctrine christologique complète de la foi chrétienne¹⁰⁴⁴, (IV Concile œcuménique 451).

Même si le Concile de Chalcédoine a donné une réponse au nestorianisme et au monophysisme, quelle est la situation pendant la période des Pères Apostoliques ? Quelle position Ignace a-t-il prise sur l'union de la divinité et de l'humanité en la personne du Verbe ? En d'autres termes, qu'en est-il de la double nature divine et humaine du Christ ? Bien entendu, Ignace, est aux débuts des expressions de la foi et ne peut aller très loin dans l'investigation. Pourtant nous essaierons d'y répondre dans le sous-chapitre suivant. Nous devons préciser ici que cela se fera sous plusieurs réserves. Le temps entre la période postapostolique et le Concile de Chalcédoine est énorme. Néanmoins, malgré le danger de l'anachronisme, nous oserons évoquer les références des Pères Apostoliques autour des deux natures en la personne Christ.

a. L'union de la chair en la Personne divine du Verbe

« Conformément à la tradition des Pères, nous proclamons en unanimité qu'on doit confesser un seul Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, parfait en divinité et parfait en humanité, vrai Dieu et vrai homme, [...], né du Père avant tous les siècles selon la divinité, né dans le dernier temps de Marie la Vierge, Mère de Dieu, selon l'humanité, pour nous et pour notre salut ; un seul et même Christ, Fils, Seigneur le Monogène qui se fait connaître dans deux natures sans mélange, sans changement, indivisiblement, inséparablement, de telle sorte que l'union ne détruit pas la différence de deux nature »¹⁰⁴⁵. Tel est le contenu de la décision

¹⁰⁴² *Lettre aux Tralliens*, IX, Pl, p. 204.

¹⁰⁴³ A.-G. HAMMAN, *Les évêques*, n. 14, p. 128.

¹⁰⁴⁴ V. LOSSKY, *Essai*, pp. 138-139.

¹⁰⁴⁵ Mansi, « Conciliorum nova, et Amplissima collectio », Tom. 7, Com. 116.

unanime du Concile de Chalcédoine en 451, qui clarifie l'union des deux natures en la personne du Fils de Dieu, apportant une réponse définitive aux controverses christologiques du Nestorianisme et Monophysisme. Bien entendu, notre sujet n'est pas fondé sur les décisions du IV^{ème} Concile œcuménique mais sur les traces possibles dans cette première période du christianisme de l'ère postapostolique où les linéaments christologiques sont à observées.

Nous continuons notre recherche considérant que la double nature du Christ en tant que telle ne peut être un point de discussion dans la théologie des Pères apostoliques. La nature des controverses et des conflits de leur temps diffère radicalement de celle du IV^{ème} Concile œcuménique. Cependant, chez Ignace, nous trouvons une référence dont nous pouvons dire que nous distinguons les traces de foi requise dans l'union des deux natures en la personne du Fils de Dieu. Le Christ qui est le seul médecin pour l'humanité : « à la fois charnel et spirituel, engendré et inengendré, venu dans la chair, tout en étant Dieu » ait été aussi « d'abord passible et alors impassible »¹⁰⁴⁶. La figure du Christ médecin-Salvator est directement liée avec l'Incarnation dont le but est la guérison de la nature humaine et ceci du fait que le Christ est vrai Dieu et homme¹⁰⁴⁷. La source d'où Ignace tire cette pensée est probablement un hymne déjà utilisé avant, qui apparemment prend ses racines chez Paul¹⁰⁴⁸.

Ce passage décrit en fait l'union de la divinité du Christ avec l'humanité d'une structure contradictoire. Ceci cependant, soulève des objections pour savoir si Ignace se réfère aux deux natures du Christ. Joseph Wolinski par exemple, suivant l'opinion de Pierre Th. Camelot¹⁰⁴⁹, considère qu'Ignace n'oppose pas dans ce passage les deux natures du Christ mais qu'Ignace se réfère à la divinisation de la chair à l'événement de la résurrection¹⁰⁵⁰. Jules Lebreton, pour sa part, souligne qu'Ignace met l'accent sur la divinité du Christ dans sa préexistence en tant qu'esprit¹⁰⁵¹.

Le problème auquel Ignace est confronté — la déni de la réalité de la chair du Christ — nous incite à accepter le point de vue de Willing et Camelot. Le fait que le Christ ait d'abord passible puis impassible se réfère certainement à la vraie passion de la vraie chair du Christ qui reste en unité avec la nature divine du Christ. À travers la structure contradictoire, alors,

¹⁰⁴⁶ *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2, *Pl*, p. 193. Cf., *Lettre aux Éphésien*, VII, 2, *SC 10*, pp. 74-76 : « σαρκικός τε καί πνευματικός, γεννητός καί ἀγέννητος, ἐν σαρκί γενόμενος θεός[...] πρῶτον παθητός καί τότε ἀπαθής ».

¹⁰⁴⁷ M.-A. VANNIER, *La figure du Christ médecin*, p. 528.

¹⁰⁴⁸ I Tm, 3, 16 : « Il a été manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, apparu aux anges, proclamé aux nations crues dans le monde, enlevé dans la gloire ».

¹⁰⁴⁹ P. Th. CAMELOT, *op cit.*, *SC 10*, pp. 30-33.

¹⁰⁵⁰ J. WOLINSKI, *Le Dieu*, p. 137.

¹⁰⁵¹ J. LEBRETON, *op cit.*, *II*, p. 316.

Ignace, présente indirecte les deux natures du Christ. Ignace ne mentionne pas deux natures étrangères l'une à l'autre, mais il parle de la divinité et de l'humanité unies en la personne de « un seul Médecin ». Par conséquent, à notre avis, il se réfère sans doute aux deux natures unies dans la une Personne du Verbe. Et ceci, est quelque chose qui ne nie en aucun cas les positions susmentionnées. En effet, la déification de la chair à la résurrection et la confirmation de la préexistence divine du Christ n'ont de sens qu'à la lumière de l'union de deux natures en la seule personne du Christ. Cette confession de foi doit être comprise dans le contexte dans lequel elle est présentée c'est-à-dire dans un contexte salvifique. Le but d'Ignace est de mettre en évidence le Christ comme l'unique Sauveur et, c'est de ses deux natures qu'Il devient Sauveur de l'humanité grâce à l'unité qui s'établit entre eux¹⁰⁵².

En effet, plus tard c'est le dogme de Chalcédoine qui souligne avec une importance particulière l'union des deux natures en une personne, ou autrement dit, en une seule hypostase du Verbe. Cela en utilisant des définitions négatives : « sans mélange, sans changement, indivisiblement, inséparablement ». Ces formulations viennent souligner l'union des deux natures sans pour autant désigner la manière dont cette union s'est déroulée. Cela signifie que les raisons de cette union restent un mystère incompréhensible¹⁰⁵³. Mais, en ce qui concerne Ignace sur ce point, il serait extrêmement exagéré de chercher quelque chose de pertinent dans sa pensée théologique et il en va de même concernant celle des autres Pères Apostoliques.

En ce qui concerne tant la divinité que l'humanité du Christ, le position d'Ignace est dynamique. Il utilise les termes « engendré » et « non engendré » condition qu'il tire sa nature de Marie et, d'autre part, la base de la nature divine du Christ, car il est en même temps inengendré quant à l'essence de la nature divine. Autrement dit, l'inengendré détermine la réalité de l'Incarnation du Verbe et Fils de Dieu. Ceci est certainement un point-clé dans le projet divin de l'économie, et que Paul décrit comme une kénose du Fils de Dieu¹⁰⁵⁴ : « Ayez

¹⁰⁵² J. HATEM, *op cit.*, p. 16.

¹⁰⁵³ V. LOSSKY, *Essai*, p. 139.

¹⁰⁵⁴ Le terme Kénose a fait l'objet d'une réflexion théologique chez les Pères grecs ayant comme arrière-plan historique les controverses christologiques du III^{ème} et du IV^{ème} siècles. Puisque les thèmes centraux étaient la divinité et l'humanité du Christ, le concept consolidé est par conséquent ontologique. Il est vrai que le terme Kénose occupait la pensée théologique de l'ère moderne et conduisit à divers points de vue. La Kénose s'entend au sens large du terme ou au sens absolu. Cf., P. Henry, « Kénose », dans L. Pirot, A. Robert (dirs), *Dictionnaire de la Bible, Supplément. Fascicule 24*, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col. 7-161. En ce qui nous concerne, nous suivons le point de vue de V. Lossky (*Essai sur la théologie Mystique de l'Église d'Orient*, « Parrimoines Orthodoxie », Paris, Les Éditions du Cerf ; 2008) et de Karl Barth (*Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von der Versöhnung, IV, 2, §64, Jesus Christus der Knecht als Herr, I*, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1993 (première édition 1955), 422 p. (trad. fr. : *Dogmatique, quatrième volume, la doctrine de la réconciliation, Tome deuxième, n° 20*, Genève, Labor et Fides, 1968, 419 p.).

entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus : Lui, de condition divine, ne retient pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! »¹⁰⁵⁵.

La Kénose du Christ a certainement une signification ontologique puisqu'elle se réfère à la divinité et à l'humanité du Christ ainsi qu'à sa passion et à sa résurrection. Compte tenu du sens ontologique, la question qui se pose est de savoir si cette Kénose affecte la divinité du Christ. À ce sujet, nous avons déjà évoqué la formulation de la doctrine christologique de Chalcédoine. Bien qu'Ignace et les autres Pères apostoliques ne caractérisent pas directement l'incarnation du Fils de Dieu de kénose, lorsque Ignace se réfère à Jésus-Christ dans un sens absolu il dit avec insistance que Jésus Christ a été porté par Marie dans son sein, selon le projet de Dieu. Par conséquent, le Verbe de Dieu laisse l'espace propre de la divinité, qui est le silence et, sans altérer la divinité, devient un homme historique pour réaliser le salut de l'homme.

Comme nous avons vu, Ignace semble attacher une grande importance à la naissance de Jésus-Christ par la Vierge Marie. Bien sûr il n'explique pas comment s'est réalisé l'Incarnation et il n'évoque pas plus la façon dont la nature divine s'est unie avec la nature humaine. Mais il est clair cependant que l'union des deux natures a eu lieu dans la Personne du Verbe, dans le sein de Marie, car le Christ est né comme homme de la race de David, selon l'économie divine et avec la synergie du Saint Esprit. À ce point essentiel, la théologie de Jean et de Paul composent harmonieusement la réflexion théologique d'Ignace.

La conception surnaturelle du Verbe de Dieu qui reçoit directement la nature humaine est mise en évidence par Ignace d'une façon simple mais absolue. Jésus Christ est né de Marie ; né de Dieu. Cette certitude d'Ignace ne laisse aucunement sous-entendre que cette naissance concerne deux natures. Ignace ne se réfère pas à deux Fils séparés, l'un de Dieu et l'autre de Marie, mais à l'Unique Fils et Verbe de Dieu qui, de manière surnaturelle et avec la synergie du Saint Esprit, est incarné comme Fils de Marie.

La pensée théologique de saint Ignace insiste fortement sur la nature divine et humaine du Christ qui est charnelle et spirituelle. La chair, dans la pensée de saint Ignace, n'a évidemment aucun rapport avec la nature humaine pécheresse¹⁰⁵⁶. Au contraire, la chair concerne la nature humaine parfaite et réelle du Christ, dont la réalité est fortement soutenue

¹⁰⁵⁵ Ph 2, 6.

¹⁰⁵⁶ J. HATEM, *op cit.*, p. 17.

par saint Ignace, même après la résurrection. Autrement dit, la chair qui a été mise en croix et a vraiment souffert : « Tout cela, il l'a souffert à cause de nous, afin que nous soyons sauvés ; et il a véritablement souffert, de même qu'il s'est véritablement ressuscité »¹⁰⁵⁷.

Ce passage est révélateur de la conception d'Ignace concernant les deux natures du Christ et en particulier de sa nature humaine. À la suite de cela, nous ne pouvons comprendre l'union des deux natures de Jésus Christ que comme étant une union à la une personne, sans mélange ni division.

La nature humaine souffrante du Christ est un point non négociable pour Ignace. Dans sa *Lettre à Polycarpe*, il est très clair : « Attends celui qui est au-dessus des circonstances, qui est intemporel, qui est invisible, qui s'est rendu passible pour nous, qui a supporté toute sorte de chose pour nous »¹⁰⁵⁸. Ceci, est en fait est un rappel à Polycarpe du cœur du mystère de l'économie divine qui est l'être divino-humain du Fils et Verbe de Dieu qui, à un moment donné a reçu véritablement la chair humaine et a souffert avec elle¹⁰⁵⁹.

Nous devons indiquer que les Pères apostoliques se réfèrent très souvent à l'Esprit, qu'il s'agisse de la personne du Christ ou des événements de l'Ancien Testament. Dans la théologie des Pères apostoliques, l'Esprit décrit la nature divine du Verbe de Dieu¹⁰⁶⁰, incarné et pas la troisième personne de la Trinité. Nous sommes donc, devant une compréhension du rôle de la Trinité. En ce qui nous concerne, la définition de l'union substantielle de deux natures en la personne de Jésus-Christ émerge. En faveur de cela plaide aussi la position claire de saint Ignace, selon laquelle le Christ : « Comme un être de chair, étant cependant spirituellement uni à son Père »¹⁰⁶¹.

On remarque encore que le côté corporel et spirituel de Jésus-Christ, c'est-à-dire sa nature divino-humaine, comme élément de l'image et de la ressemblance de Dieu à l'homme, est plus profond qu'une simple approche moraliste de la part des Pères apostoliques. Chair et esprit en unité, fonctionnent sans aucune contradiction entre eux et en pleine harmonie, parce que telle est leur réalité, comme elle a pu être révélée par la nature humaine et divine du Fils

¹⁰⁵⁷ *Lettre aux Smyrniotes*, II, *Pl*, p. 214.

¹⁰⁵⁸ *Lettre à Polycarpe*, III, 2, *Pl*, p. 218. Cf., *Lettre à Polycarpe*, III, 2, *SC* 10, p.p 172-174 : « Τόν ὑπέρ καιρόν προσδόκα, τόν ἀχρονον, τόν ἀόρατον, τόν δι' ἡμᾶς ὀρατόν, τόν ἀψηλάφητον, τόν ἀπαθῆ, τόν δι' ἡμᾶς παθητόν, τόν κατά πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα ». Cf., *Lettre aux Romains*, VI, 3, *pl*, p. 208 : « Permettez-moi d'être imitateur de la Passion de mon Dieu. » ; *Lettre aux Éphésiens*, I, 1, *Pl*, p. 191 : « ...comme vous êtes des imitateurs de Dieu, qui avez ravivé dans le sang de Dieu votre manière d'être naturelle, vous l'avez menée à son accomplissement ».

¹⁰⁵⁹ P. Th. CAMELOT, *op cit.*, pp. 33-34.

¹⁰⁶⁰ J. HATEM, *op cit.*, p. 17.

¹⁰⁶¹ *Lettre aux Smyrniotes*, II, *Pl*, p. 214.

et Verbe de Dieu. On peut dire en toute certitude que la nature divino-humaine de Jésus-Christ est l'image et la ressemblance achevée, conformément à laquelle a été créé l'homme. Saint Ignace, par exemple, incite les fidèles comme suit : « Vous tous, donc, prenez les mêmes manières de faire que Dieu, et respectez-vous les uns les autres ; que personne ne regarde son prochain selon la chair, mais aimez-vous les uns les autres dans le Christ Jésus en toute circonstance »¹⁰⁶². Saint Ignace ne traite pas la chair négativement. Et surtout, il ne fait pas référence à la chair comme étant un élément qui contredirait Jésus-Christ qui « avant les siècles était près du Père, et se manifeste à la fin »¹⁰⁶³. Au contraire, Jésus-Christ, qui est le Fils de Dieu incarné, est le modèle de l'amour pour le fidèle.

En réalité, la théologie de saint Ignace est dominée surtout par le Fils et Verbe incarné de Dieu. Ce qui est remis en question n'est pas la divinité de Jésus-Christ, mais la réalité de sa nature humaine, et cette contestation oblitère en même temps toute l'œuvre du salut. La foi en Jésus-Christ, qui est à la fois corporel et spirituel, est « le commencement et la fin de la vie »¹⁰⁶⁴. Ainsi la réalité de l'humanité de Jésus-Christ, le Fils et Verbe de Dieu, est présentée dans des conditions salvifiques.

Bien entendu, la position théologique des autres Pères Apostoliques sur le thème de l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu, est quelque chose que nous devons explorer dès à présent. Qu'en est-il pour Clément de Rome ? Exprimant son intention pour la restauration l'unité de la communauté ecclésiastique de Corinthe il cite l'exemple du corps humain¹⁰⁶⁵, introduit les paroles du Christ dans sa négociation : « Rappelez-vous les paroles de Jésus notre Seigneur ; Soyons donc humbles, mes frères, après avoir déposé toute vantardise, toute affectation, toute folie et toute colère, et accomplissons ce qui est écrit ; [...]. Souvenons-nous surtout des paroles du Seigneur Jésus-Christ¹⁰⁶⁶. Cela signifie que ce Père Apostolique accepte certainement la présence incarnée du Fils de Dieu. Mais sa perception concerne-t-elle une

¹⁰⁶² *Lettre aux Magnésiens*, VI, 2, *Pl*, p. 99. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VI, 2, *SC* 10, p. 98 : « Πάντες οὖν ὁμοίθειαν θεοῦ λαβόντες ἐντρέπεσθε ἀλλήλους καί μηδεὶς κατὰ σάρκα βλέπω τόν πλησίον, ἀλλ' ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἀλλήλους διὰ παντός ἀγαπάτε ».

¹⁰⁶³ *Ibid.* 6, 1. Cf., *Ibid.*, VI, 1, *SC* 10, p. 98 : « ὃς πρό αἰώνων παρά πατρί ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη ».

¹⁰⁶⁴ *Lettre aux Éphésiens*, XIV, 1, *Pl*, p. 195.

¹⁰⁶⁵ *Épître aux Corinthiens*, XLVI, 7, *Pl*, p. 63 : « Pourquoi divisons-nous et écartelons-nous les membres du Christ, faisons-nous naître une dissension contre notre propre corps et en sommes-nous venus à un tel degré de folie que nous ne voyons plus que nous sommes membres les uns des autres ? ». Cf., *Épître aux Corinthiens*, 46, 7, *SC* 167, p. 176 : « Ἰνατί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ καὶ στασιάζομεν πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἴδιον καὶ εἰς τοσαύτην ἀπόνοιαν ἐρχόμεθα, ὥστε ἐπιλαθῆσθαι ἡμᾶς, ὅτι μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων ; Μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ».

¹⁰⁶⁶ *Épître aux Corinthiens*, XIII, 1, *Pl*, p. 45. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 13, 1, *SC* 167, pp. 120-122 : « Ταπεινοφρονήσομεν οὖν, ἀδελφοί, ἀποθέμενοι πᾶσαν ἀλαζονείαν καὶ τῦφος καὶ ἀφροσύνην καὶ ὀργὰς, καὶ ποιήσωμεν τὸ γεγραμμένον [...] μάλιστα μενημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ».

véritable incarnation ? Selon les titres que Clément attribue à la personne du Christ, nous sommes conduits à la conclusion qu'en effet, en référant au Christ historique¹⁰⁶⁷, il indique également sa divinité¹⁰⁶⁸.

En explorant la pensée théologique de Clément de Rome, nous sommes arrivés également sur un passage très intéressant qui peut nous aider dans une première évaluation :

En effet, c'est de Jacob que viennent prêtres et lévites, tous ceux qui servent l'autel de Dieu ; c'est de lui que vient le Seigneur Jésus, quant à la chair ; c'est de lui que viennent rois, princes et chefs, selon Juda ; et ses autres sceptres n'ont pas une mince gloire, comme Dieu l'a promis ¹⁰⁶⁹.

Nous avons déjà rencontré le soutien chaleureux de Clément pour l'Ancien Testament dans les précédents chapitres de notre Thèse. En fait, l'Écriture devient le plus ardent défenseur de la restauration harmonieuse de l'Église de Corinthe¹⁰⁷⁰. En même temps, nous constatons que l'histoire de l'Alliance sans interruption culmine dans la personne du Christ¹⁰⁷¹. Cependant, ce qui est intéressant dans ce dernier passage est le contexte dans lequel est soulignée l'origine charnelle du Fils par rapport à Ignace d'Antioche. Contrairement à la descendance davidique et la synergie de la Vierge Marie (cas d'Ignace), Clément met principalement l'accent sur la descendance de Jacob. Cela ne se produit certainement pas sans raison spécifique.

Le contexte dans lequel s'exprime Clément est complètement différent de celui d'Ignace. Clément ne fait pas face au déni de l'Incarnation du Sauveur. Dans la phase actuelle de son *Épître* ce qu'il veut faire est provoquer le désir de paix en mettant l'accent sur la grandeur des bénédictions qui ont été données par Dieu. C'est de Jacob que les rois et les lévites viennent et c'est parmi eux que le Christ détient une place unique et spéciale. La phrase « selon la chair », parce qu'elle identifie le Jésus historique, est la référence la plus indicative à la croyance de Clément en l'existence divine et à l'existence humaine unie en la personne unique du Fils de Dieu¹⁰⁷².

Toutefois, quant à la conception de l'incarnation du Verbe, la différence entre Ignace et Clément est évidente. Néanmoins, nous trouvons dans la théologie de Clément un élément

¹⁰⁶⁷ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 121.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰⁶⁹ *Épître aux Corinthiens*, XXXII, 2, Pl, p. 55. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 32, 2, SC 167, pp. 150-152 : « Ἐξ αὐτοῦ γάρ ἱερεῖς καὶ λευῖται πάντες οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θεοῦ· ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός τό κατά σάρκα· ἐξ αὐτοῦ βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι κατά τόν Ἰούδαν· τά δέ λοιπά σκῆπτρα αὐτοῦ οὐκ ἐν μικρᾷ δόξῃ ὑπάρχουσιν, ὡς ἐπαγγελαμένου τοῦ θεοῦ ».

¹⁰⁷⁰ M. FÉDOU, *op cit.*, pp. 36-41.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰⁷² Ph. HENNE, *La christologie*, pp. 121-125.

d'une valeur particulière. Nous rappelons ici un passage que nous avons déjà rencontré : « En effet, le Christ est de ceux qui sont humbles, non des ceux qui s'élèvent au-dessus de son troupeau. Le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus Christ, ne vint pas avec l'ostentation de la vantardise ou de l'arrogance, alors même qu'il le pouvait, mais avec humilité, comme l'Esprit saint l'a dit à son sujet »¹⁰⁷³. L'enseignement, en effet, de Jean sur le Verbe de Dieu est inconnu chez Clément. Néanmoins, Clément a une bonne connaissance de la théologie de Paul, ce qui est extrêmement important en ce qui concerne notre sujet. Clément, comme le fait Paul en *Phil* 5-11, exhorte les fidèles de Corinthe à s'humilier et à s'aimer en prenant comme exemple le Christ. Le lien entre la majesté et l'humilité du Christ sont deux limites, ou bien deux extrémités, unies dans la personne divine du Christ. Nous comprenons de cela que Clément tient clairement à la conception de la Kénose de Dieu à savoir de devenir un homme pour souffrir pour le salut¹⁰⁷⁴.

Remarques conclusives

Ayant examiné jusqu'ici la conception de l'incarnation du Fils et Verbe de Dieu, telle qu'elle contenue dans les écrits des Pères Apostolique, est ancrée dans le contexte du Nouveau Testament. Cela, principalement à travers une synthèses de pensée de Paul et de Jean. Il ne serait pas exagéré de dire que la réalité de l'Incarnation est une croyance commune chez les Pères Apostoliques. Nous soulignons cependant le fait que ce constat ne provient pas d'une formulation christologique unanime des écrits dont nous disposons.

Selon les besoins de chacun de nos auteurs, la personne du Christ est soulignée avec insistance à la fois comme médiateur de la révélation divine et comme centre du plan de Dieu pour le salut de l'humanité. Ceci, le salut, est le point de référence commun. Dans ce cadre l'unité est bien soulignée dans sa continuité dans l'histoire en la présence du Verbe et dans la

¹⁰⁷³ *Épître aux Corinthiens*, XVI, 1-2, *Pl*, p. 46. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 16, 1-2, *SC* 167, p.124 : « Ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός, οὐκ ἐπαρομένων ἐπὶ τὸ ποιμνιον αὐτοῦ. Τό σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδέ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν, καθὼς τὸ πνεῦμα ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν ».

¹⁰⁷⁴ J. LEBRETON, *op cit.*, II, pp. 267-269.

réalisation de l'Incarnation du Verbe. Ainsi, au cours du développement de ce chapitre nous avons été confrontés à une conception particulièrement importante en ce qui concerne l'unité parfaite des deux natures dans la personne du Christ. En effet, on oserait même dire, au risque d'anachronisme, qu'Ignace est celui qui implique clairement l'union de la nature divine et humaine en la personne du Christ. La nature divino-humaine du Christ devient ainsi le pôle de l'unité du croyant et par cette nature se réalise l'unité avec Dieu.

Cependant, cette unité n'est pas inconditionnelle pour l'homme. Comme nous sommes dans la réalisation du dessein de Dieu avec l'Incarnation du Verbe, pour le salut de l'homme, nous devons rechercher les conditions préalables nécessaires dans les conséquences que l'Incarnation et la Passion du Christ ont pour l'homme. C'est donc ce point que nous allons développer dans ce sous-chapitre.

Il est également nécessaire de noter qu'en raison de la nature du contenu des écrits des Pères Apostoliques, et certainement en raison des différentes circonstances dans lesquelles ils sont exprimés, il est possible de citer des passages que nous avons rencontrés dans les chapitres précédents et que nous considérons important pour la composition la plus complète de notre Thèse.

CHAPITRE III : Le Salut

Lorsque nous parlons du salut, nous faisons référence surtout à la délivrance d'une situation critique qui met la vie en danger. C'est dans ce contexte que nous sommes amenés à mettre en évidence la conception des Pères Apostoliques en relation, bien entendu, avec la présence incarnée du Fils et Verbe de Dieu, sa Passion et sa résurrection. Nous avons vu que dans les parties précédentes de notre Thèse, en dépit de l'approche différente des Pères Apostolique concernant le mystère du Christ, le contenu salvifique de leurs écrits est remarquable. Cela signifie que toute référence dans leurs écrits à la personne du Christ est faite sous les conditions préalables du salut. Néanmoins, ici se posent des questions d'intérêt particulier : Comment les Pères Apostoliques comprennent-ils le salut ? A-t-il des dimensions morales ou ontologiques ? Comment et de quoi est fait le salut et pour quelle raison ? Quel est le rôle du Fils de Dieu incarné ? Et surtout, quel est le rôle de la résurrection ?

1. La création sous l'empire du Prince de ce monde

À ce stade, nous souhaitons découvrir la conception du salut de l'homme selon le Christ. Cela ne peut pas être fait sans tenir compte de la situation dans laquelle se trouvait l'homme pendant la période où le fils de Dieu était en chair dans le monde. Cela signifie que nous devons mener notre recherche dans le cadre du péché¹⁰⁷⁵, qui a eu des conséquences dévastatrices pour l'homme et le monde¹⁰⁷⁶.

Pour les Pères Apostoliques, les conséquences tragiques de la chute de l'homme semblent avoir portées, dans le monde, un contexte ontologique latent vis-à-vis de l'homme.

¹⁰⁷⁵ Nous avons évoqué le péché originel dans la conception théologiques des Pères Apostoliques dans la Première Partie de notre Thèse. Dans ce chapitre, nous ferons référence au Péché autant qu'il sert à mieux négocier la question du salut.

¹⁰⁷⁶ V. LOSSKY, *Théologie*, p. 148.

Voyons ce qu'une réflexion d'Ignace nous offre à ce sujet : « Celui qui veut être à Dieu, ne livre pas au monde, ne le séduisez pas par la matière »¹⁰⁷⁷.

En fait, Ignace se trouve dans le plaidoyer aux chrétiens de Rome pour ne pas l'empêcher de prendre part au martyre. Ici se pose la question du sens auquel Ignace se réfère quand il parle du « monde ». En effet, « le monde » a des usages différents et nous constatons qu'il est utilisé dans un sens péjoratif comme une réalité globale opposée à la volonté de Dieu¹⁰⁷⁸. Ignace, déterminé à souffrir en martyr, oppose une réalité métaphysique : la matière qui est identifiée au monde pécheur possède la capacité de conquérir. La matière, pour être pour être précis, mais aussi le feu pour la vie biologique, ainsi que le désir pour le pouvoir séculier, sont des éléments qui ont causé l'éloignement de l'homme à Dieu. C'est dans ce sens que saint Ignace dit que « Rien de ce qui est dans l'apparence n'est bon »¹⁰⁷⁹. Cette situation qui a suivi la chute recouvre désormais la situation paradisiaque de la relation d'amour de l'homme envers Dieu, et la remplace par une autre réalité, que l'homme vit à travers l'image de son propre genre¹⁰⁸⁰.

Cette situation contradictoire entre Dieu et la création matérielle ou créée, visible et invisible, décrit d'un côté l'état tragique de l'homme, soumis désormais à la corruption et à la mort, et de l'autre, la chute qui est un événement culminant dans l'histoire, bien qu'il ne soit pas le centre lui-même de la recréation et de la rédemption¹⁰⁸¹. Cela veut dire que, puisque le péché n'est pas la cause du salut, la base sur laquelle le mystère de l'économie divine est conçu et appliqué est différente.

C'est chez Ignace d'Antioche que nous trouvons un passage particulièrement intéressant :

Puisque donc les choses ont une fin et que se présentent à nous, toutes deux en même temps, la morte et la vie, chacun va aller en son lieu propre. De même, en effet, qu'il y a deux monnaies, l'un de Dieu, l'autre du monde, et que chacune d'entre elles porte sa propre effigie, de même les incroyants portent celle de ce monde, et les croyants, dans l'amour, celle de Dieu le Père par Jésus Christ¹⁰⁸².

¹⁰⁷⁷ *Lettre aux Romains*, VI, 2, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre aux Romains*, VI, 2, *SC* 10, p. 134 : « τόν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μή χαρίσησθε μηδέ ὕλη ἐξαπατήσητε ».

¹⁰⁷⁸ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché*, pp. 155-156.

¹⁰⁷⁹ *Lettre aux Romains*, III, 3, *Pl*, p. 206.

¹⁰⁸⁰ O. CLÉMENT, *Question sur l'homme*, Paris, pp. 154- 155.

¹⁰⁸¹ N. MATSOUKAS, *Théologie Dogmatique et Symbolique B'*, Thessalonique 1997, p. 203.

¹⁰⁸² *Lettre aux Magnésiens*, V, 1-2, *Pl*, p. 199. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, V, 1-2, *SC* 10, pp. 96-98 : « Ἐπεὶ οὖν τέλος τὰ πράγματα ἔχει καὶ πρόκειται τὰ δύο ὁμοῦ, ὃ τε θάνατος καὶ ἡ ζωὴ, καὶ ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν. Ὡσπερ γάρ ἐστιν νομίσματα δύο, ὃ μὲν θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου, καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικείμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρός διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

Dans ce passage au contenu eschatologique, les fidèles se trouvent devant une double réalité : chacune de ces deux réalités à sa propre caractéristique de qualité. C'est la vie qui appartient à la réalité de Dieu et la mort qui appartient à la réalité du monde. Cependant, la comparaison de ces deux réalités n'est certainement pas ontologique. Ignace ne présente pas le Dieu d'une part et le monde de l'autre part comme deux existences opposées, c'est-à-dire comme deux êtres qui sont en conflit. Le caractère identique du monde ne signifie pas qu'il a été créé d'une matière préexistante, informe et coéternelle avec Dieu, ni d'une partie qui a été détachée de la substance de Dieu et qui aurait subi une mutation comme dans le cas de la pensée hellénistique¹⁰⁸³.

Nous comprenons mieux la pensée d'Ignace, quand nous la considérant intégrée dans la communauté qui existe entre l'homme et le monde – à la lumière de la liaison de la nature humaine avec le reste de l'univers¹⁰⁸⁴. Cela veut dire que l'état du monde actuel concerne à la fois l'image et la ressemblance de Dieu à l'homme principalement en privant l'homme de l'état du Paradis, parce que dans le corps humain se trouve la nature terrestre¹⁰⁸⁵. Saint Ignace considère le caractère identique du monde comme soumis à la corruption et à la mort sous l'empire de Satan, et pense que ce caractère se rétablit dans sa réalité qui est la vie par Jésus-Christ en amour et « en sa passion ». Il s'agit alors de la vérité que le croyant est appelé à suivre jusqu'au but, jusqu'à l'accomplissement de l'histoire. Bien entendu, cet appel n'est pas inconditionnel. L'amour est la condition absolue mais aussi la marque particulière du monde de Dieu.

Le monde avec la mort représente la condition de qualité de monde, et est opposé à la volonté divine à son propre principe. C'est ce qu'Ignace implique lorsqu'il écrit : « Le prince de ce siècle veut m'arracher à Dieu et corrompre la pensée que j'ai pour lui. Que personne d'entre vous, qui êtes ici, ne lui vienne en aide : soyez plutôt à moi, c'est-à-dire à Dieu. Ne parlez pas de Jésus Christ tout en désirent le monde »¹⁰⁸⁶. Le monde et le siècle sont des concepts identiques. Il est important de noter l'accentuation et la signification du prince de ce siècle¹⁰⁸⁷, dont le concept est exprimé dans le Nouveau Testament par les écrits de saint

¹⁰⁸³ V. LOSSKY, *Théologie*, p. 76.

¹⁰⁸⁴ *Idem*, *Essai*, p. 105.

¹⁰⁸⁵ *Idem*, *Théologie*, p. 97.

¹⁰⁸⁶ *Lettre aux Romains*, VII, 1, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre aux Romains*, VII, 1, *SC* 10, p. 134 : « Ὁ ἀρχὼν τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσαι με βούλεται καὶ τὴν εἰς θεὸν μου γνώμην διαφθεῖραι. Μηδεὶς οὖν τῶν παρόντων ὑμῶν βοηθεῖτω αὐτῷ · μᾶλλον ἐμοῦ γίνεσθε, τουτέστιν τοῦ θεοῦ. Μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστόν, κόσμος δὲ ἐπιθυμεῖτε ».

¹⁰⁸⁷ Le texte de l'Épître de Barnabé nous donne une perception similaire. Cf., Première Partie, pp. 137-152.

Jean¹⁰⁸⁸. Ignace alors suit l'opinion biblique selon laquelle Satan est le premier fautif de l'infraction, du péché et de la mort, et par conséquent, de la destruction du monde. Même devant son martyre imminent, il considère l'existence de la présence parasitique du diable, qui a comme but l'échec de saint Ignace à atteindre Dieu à travers sa mort.

Une telle croyance de la part d'Ignace n'est ni accidentelle ni vague. Au contraire elle est basée sur la passion et la résurrection du Christ. Aux chrétiens de Smyrne, il écrit :

J'ai compris que vous étiez façonnés dans une foi inébranlable, comme cloués à la croix du Seigneur Jésus Christ par la chair et par l'esprit, fermement établis dans l'amour par le sang du Christ, est pleinement assurés, à l'égard de notre Seigneur, qui est véritablement de la « race de David selon la chair », fils de Dieu selon la volonté et la puissance de Dieu, véritablement enfanté d'une vierge, baptisé par Jean, « pour que toute justice fût accomplie » par lui, qui a véritablement été cloué, pour nous, dans sa chair, sous Ponce Pilate et le tétrarque Hérode ; c'est de ce fruit-là, de cette Passion bénie de Dieu, que nous existons¹⁰⁸⁹.

L'Incarnation du Fils de Dieu est une conséquence naturelle du péché originel déjà préexistant dans la volonté de Dieu¹⁰⁹⁰. Cependant, dans ce passage, nous constatons que l'hérédité de la culpabilité du péché originel qui a conduit l'homme à la chute, en rapport avec la corruption et la mort, n'existe pas directement dans la pensée de saint Ignace. En effet, la naissance du Christ par le Saint Esprit et de la Vierge Marie est sûrement ponctuée comme ayant une grande importance pour le salut de l'homme, du péché et de la mort¹⁰⁹¹. Cependant, par Son l'Incarnation par la Vierge Marie, le Christ a révélé l'amour infini et indescriptible de Dieu pour l'humanité¹⁰⁹².

Bien que le péché originel ait sa propre gravité dans le plan du salut, Ignace met l'accent davantage sur une qualité particulière caractéristique du Fils de Dieu qui est l'amour et qui s'identifie à Son sang. C'est par la naissance virginale et par la Passion de la Croix que le Christ uni la condition de la pré-chute des hommes à la réalité terrestre¹⁰⁹³. Pourtant, comme

¹⁰⁸⁸ J.-M. MALDAMÉ, *op cit.*, pp. 155.

¹⁰⁸⁹ *Lettre aux Smyrniotes*, I, 1-2, *Pl*, pp. 213-214. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, I, 1-2, *SC* 10, pp. 154-156 : « ἐνόησα γὰρ πάντας ὑμᾶς κατηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει, ὡσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ σαρκί τε καί πνεύματι καί ἡδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ, πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ · ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί, ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ θεομακαρίστου αὐτοῦ πάθους ».

¹⁰⁹⁰ V. LOSSKY, *Essai*, p. 152. Cf., du même auteur, *Esaié*, pp. 87-89.

¹⁰⁹¹ I. ROMANIDIS, *Le péché original*, pp. 82- 84.

¹⁰⁹² J. COMAN, « La présence du Christ dans la nouvelle création », *RHPR*, 1968, 48-2, pp. 129-130.

¹⁰⁹³ V. LOSSKY, *Essai*, p. 133.

nous l'avons vu, la pensée d'Ignace s'exprime dans une perspective différente. Autrement dit, ce qui est primordiale pour Ignace n'est pas la restauration paradisiaque de l'homme mais la réalité de l'Incarnation du Verbe qui conduit à cette restauration qui est ontologique et existentielle. Ici, la question est la Passion et la résurrection du Christ – événements qui mettent en évidence l'existence réelle de l'homme qui se trouve dans l'état de mort après la chute du péché.

Parmi les Pères Apostoliques, c'est Clément de Rome qui nous présente une idée plus claire de cet état. Nous trouvons un paragraphe qui décrit cet événement tragique de l'histoire humaine : « C'est pourquoi sont loin la justice et la paix, [...] ; mais chacun marche selon les désirs de son cœur, qui est mauvaise, en assumant une jalousie injuste et impie, par laquelle précisément « la mort est entrée dans le monde »¹⁰⁹⁴.

Ce passage est révélateur de la compréhension de Clément concernant la cause de la mort. Le mal, et donc la mort, viennent de la volonté de l'homme¹⁰⁹⁵. C'est de cette volonté qu'il est décrit comme le mauvais désir du cœur humain et que la mort entre dans le monde. Néanmoins, les conditions de la mort selon le récit biblique¹⁰⁹⁶, résident dans la transgression de la volonté divine par Adam et Ève. Pourtant, Clément place sa conception de la mort sur une autre condition.

il arriva, après quelques jours, que Caïn apporta une part des fruits de la terre en sacrifice au Seigneur, et Abel apporta lui aussi une part des premiers-nés du petit bétail et de leurs graisses. Et Dieu agréa Abel et ses présents, mais Caïn et à ses sacrifices, il n'y a prêté pas attention. Et cela affligea fort Caïn et son visage en fut abattu. [...] qu'ils étaient dans la plaine, que Caïn se dressa contre Abel son frère et le tua. » Voyez, frères, jalousie et envie ont produit un fratricide !¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹⁴ *Épître aux Corinthiens*, III, 4, *Pl*, p. 105. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 3, 4, *SC* 167, p. 104 : « Διὰ τοῦτο πόρρω ἄπεστιν ἡ διακαισύνη καὶ ἡ εἰρήνη [...] ἀλλὰ ἕκαστον βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς, ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ ἀνειληφότας, δι' οὗ καὶ ὁ θάνατος εἰσηλθεν εἰς τὸν κόσμον ».

¹⁰⁹⁵ V. LOSSKY, *Essai*, p. 123.

¹⁰⁹⁶ Gn 3.

¹⁰⁹⁷ *Épître aux Corinthiens*, IV, 1-7, *Pl*, p. 40. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 4, 1-7, *SC* 167, p. 104-106 : « Καὶ ἐγένετο μεθ' ἡμέρας ἠνεγκεν Κάϊν ἀπὸ τῶν καρπῶν τῆς γῆς θυσίαν τῷ θεῷ, καὶ Ἄβελ ἠνεγκεν καὶ αὐτός ἀπὸ τῶν πρωτοτόκων τῶν προβάτων καὶ ἀπὸ τῶν στεάτων αὐτῶν. Καὶ ἐπεῖδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἄβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ, ἐπὶ δὲ Κάϊν καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις αὐτοῦ οὐ προσέσχεν. Καὶ ἐλυπήθη Κάϊν λίαν, καὶ συνέπεσεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. [...] Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοῦς ἐν τῷ πεδίῳ ἀνέστη Κάϊν ἐπὶ Ἄβελ τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ καὶ ἀπεκτείνει αὐτόν. » Ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ζῆλος καὶ φθόνος ἀδελφοκτονίαν κατεριργάσατο. ». Cf., IX, 1, *Pl*, p. 43 : « Aussi obéissons à sa volonté magnifique et glorieuse, et après être devenus des suppliants de sa miséricorde et de sa bienveillance, prosternons-nous et tournons-nous vers ses compassions, en abandonnant la vanité, la discorde et la jalousie qui conduisent à la mort. » ; 9, 1, *SC* 10, p. 114 : « Διὸ ὑπακούσωμεν τῇ μεγαλοπρεπεῖ καὶ ἐδόξω βουλήσει αὐτοῦ, καὶ ἰκέται γενόμενοι τοῦ ἐλέους καὶ τῆς χρηστότητος αὐτοῦ προσπέσωμεν καὶ ἐπιστρέψωμεν ἐπὶ τοὺς οἰκτιρμούς αὐτοῦ, ἀπολιπόντες τὴν ματαιοπониάν τὴν τε ἔριν καὶ τὸ εἰς θάνατον ἄγον ζῆλος ».

Ce passage situé dans le cadre liturgique¹⁰⁹⁸, montre clairement que la mort n'est pas un phénomène naturel provenant de Dieu. Cependant, il est vrai que la mort est entrée dans la vie de l'homme à cause du péché. La narration de l'Écriture relative est toutefois excessivement révélatrice en ce qui concerne les caractéristiques qualitatives de cette mort. Mais pourquoi l'exemple de Caïn et de la jalousie ? Pourquoi ce savant, fidèle de l'Écriture, ne suit-il pas parfaitement le texte de la *Genèse*, mais qu'il dépasse le point central de la désobéissance des premiers créés en insistant sur la mort d'Abel ? Ce choix personnel de Clément a certainement une relation avec la traduction biblique grecque¹⁰⁹⁹, qui prédispose à une compréhension plus profonde des rites qui animent le croyant. Cela signifie que ce Père apostolique qui s'adresse à une communauté ecclésiastique spécifique, ne s'intéresse pas tant aux types externes qu'aux types internes de rites. Les rites se trouvent également au sein de la communauté, et c'est dans ce contexte que Clément s'exprime. Dans ce contexte, le péché originel devient la cause de la destruction de la fraternité dans la communauté chrétienne de Corinthe¹¹⁰⁰.

Compte tenu de ce que nous avons cité ci-dessus, nous dirons que le contexte dans lequel se déroule l'Incarnation du Verbe de Dieu par la Vierge Marie et l'Esprit Saint, est la possession du monde sous le pouvoir du diable et de la mort, qui est entrée dans la vie de l'humanité depuis des origines et a rompu l'unité de l'homme et du monde avec Dieu. C'est dans ce contexte que les Pères apostoliques expriment leur pensée théologique sur l'œuvre salvifique de Jésus-Christ en tant que Verbe et Fils de Dieu. Cependant, nous pouvons nous demander : Quelle est la dynamique des événements du Christ dans le salut ? En d'autres termes, nous allons examiner la passion et la résurrection de Jésus-Christ telles que présentées par les Pères apostoliques en relation avec l'homme et le monde.

¹⁰⁹⁸ Ph. HENNE, *Clément de Rome, Épître aux Corinthiens*, Cerf, Paris 2013, p. 11.

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*

¹¹⁰⁰ *Ibid.*

2. L'anéantissement du péché et de la mort par la passion et par la résurrection du Christ.

a. La Passion et la Résurrection du Christ

Dans la phase actuelle de notre Thèse, nous sommes appelés à pénétrer dans un sujet extrêmement important car il touche à la fois à l'état existentiel de l'homme et du monde. Cela ne peut se faire qu'en tenant compte de la Passion de la croix et de la résurrection de Jésus-Christ. Dans le sous-chapitre précédent, nous avons fait allusion à l'amour de Dieu pour l'homme comme étant la cause dominante de l'Incarnation du Verbe de Dieu, sans exclure le péché originel. Regardons maintenant de plus près ce que les Pères Apostoliques ont à nous donner par rapport à la passion et la résurrection du Christ.

Donc, si le Fils de Dieu est venu dans la chair, c'est pour récapituler la totalité des péchés de ceux qui avaient persécuté à mort ses prophètes. Voilà pourquoi il a enduré la passion. Dieu dit en effet que c'est d'eux que venu le coup porté contre sa chair : « Lorsqu'ils frapperont leur berger, alors les brebis de la bergerie périront. » Mais c'est lui qui a voulu souffrir de cette manière, car il fallait qu'il souffrît sur le bois. En effet, celui qui prophétise à son sujet déclare : « Épargne à mon âme l'épée, perce de clous mes chairs, car une bande de méchants s'est adressée contre moi »¹¹⁰¹.

Dans ce passage, le péché joue un rôle primordial dans la crucifixion du Christ bien que cela n'ait rien à voir avec le péché originel. *Barnabé* donne ici une réponse à une sorte de gnose¹¹⁰², ainsi qu'aux tendances judaïques, à travers des perspectives judéo-chrétiennes telles qu'elles ont reçus par Paul¹¹⁰³. Un examen plus attentif de ce passage nous amène à penser que même ce péché n'est pas la cause de la Passion du Fils de Dieu. C'est parce que c'est Lui-même qui

¹¹⁰¹ *Épître de Barnabé*, V, 11-13, *Pl*, p. 788. Cf., *Épître de Barnabé*, 5, 11-13, *SC* 172, p. 112 : « Οὐκοῦν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς τοῦτο ἐν σαρκὶ ἦλθεν, ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτημάτων ἀνακεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ τοῦς προφήτας αὐτοῦ. Οὐκοῦν εἰς τοῦτο ὑπέμεινεν. Λέγει γάρ ὁ θεὸς τὴν πληγὴν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ἐξ αὐτῶν· « Ὅταν πατάξωσιν τὸν ποιμένα αὐτῶν, τότε ἀπολεῖται τὰ πρόβατα τῆς ποιμνῆς. » Αὐτός δέ ἠθέλησεν οὕτως παθεῖν· ἔδει γάρ, ἵνα ἐπὶ ξύλου πάθῃ. Λέγει γάρ ὁ προφητεύων ἐπ' αὐτῷ· « συναγωγὴ Φεῖσαι μου τῆς ψυχῆς ἀπὸ ῥομφαίας, καὶ καθήλωσόν μου τὰς σάρκας, ὅτι πονηρευομένων συναγωγὴ ἐπανεστηκάν μοι ».

¹¹⁰² A. HAMMAN, « La résurrection du Christ dans l'antiquité chrétienne », *RSR*, 1975, 49-4, p. 298.

¹¹⁰³ 1 Co 15.

a décidé de souffrir que cela révèle le caractère volontaire de la Passion¹¹⁰⁴. Nous dirons donc, que le péché joue son rôle, mais seulement en tant qu'objet du sacrifice du Christ : « Si le Seigneur a enduré de livrer sa chair à la corruption, c'était pour nous purifier par le pardon des péchés, lequel s'opère grâce à l'aspersion de son sang »¹¹⁰⁵.

Cette citation, qui est la première référence de *Barnabé* à la mort du Fils incarné¹¹⁰⁶, nous montre que le véritable objet de la mort du Verbe est l'élimination du péché de la nature humaine, chose qui justifié l'Incarnation et la Passion pour la récréation du genre humain en tant que nouveau peuple de Dieu¹¹⁰⁷. Cependant, le terme « enduré », qui est utilisé plusieurs fois dans l'*Épître*, donne peut-être ici un sens anti-docète¹¹⁰⁸. Le caractère contre les tendances docète ne peut néanmoins pas être exclu étant donné son support dynamique sur la réalité de la nature humaine et sur la passion du Christ¹¹⁰⁹. Néanmoins, bien que ce terme serve certainement la réalité de la passion du Christ en chair, nous avons l'impression que l'auteur de l'*Épître* tente de mettre en évidence les conséquences que l'Incarnation et la Passion ont pour l'homme.

Pour mieux comprendre la pensée théologique de *Barnabé*, il faut prendre en compte que le sens de l'Incarnation se trouve dans l'élimination de la mort et dans la déification de l'homme par le Christ comme pour le Nouvel Adam¹¹¹⁰. « quant à lui, écrit *Barnabé*, comme il devait se manifester dans la chair pour anéantir la mort et prouver la résurrection d'entre les morts, il a endurée afin d'acquitter la promesse faite aux pères et de monter, quand il était sur terre pour se préparer le peuple nouveau, que c'est lui-même qui jugerait après avoir opéré la résurrection¹¹¹¹.

Ce passage présente le Christ crucifié, en tant que Seigneur du monde. Cela signifie que le Christ, créateur du monde et de l'homme tel qu'il est, endure la mort pour l'homme. Le fait que *Barnabé* se réfère à la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu le Père

¹¹⁰⁴ *Bibliothèque de la Pléiade, op cit.*, p. 1360 n. 27.

¹¹⁰⁵ *Épître de Barnabé*, V, 1, *Pl*, p. 787. Cf., *Épître de Barnabé*, 5, 1, *SC* 172, p. 104 : « Εἰς τοῦτο γάρ ὑπέμεινεν ὁ κύριος παραδοῦναι τὴν σάρκα εἰς κατάθορον, ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἀμαρτιῶν ἀγισθῶμεν, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος ».

¹¹⁰⁶ P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, *SC* 172, p. 105, n. 7.

¹¹⁰⁷ A. HAMMAN, « La résurrection du Christ dans l'antiquité chrétienne », p. 298.

¹¹⁰⁸ Premiers écrits chrétiens, *Pl*, p.1360 n. 20.

¹¹⁰⁹ P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, *SC* 172, p. 109 n. 3.

¹¹¹⁰ V. LOSSKY, *Théologie*, pp. 127-128.

¹¹¹¹ *Épître de Barnabé*, V, 5-7, *Pl*, pp. 787-788. Cf., *Épître de Barnabé*, 5, 5-7, *SC* 172, p. 108 : « αὐτός δέ, ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ, ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτόν φανερωθῆναι, ὑπέμεινεν. ἵνα τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῶ καὶ αὐτός ἐαυτῷ τὸν λαόν τὸν καινόν ἐτοιμάζων ἐπιδείξῃ ἐπὶ τῆς γῆς ὧν, ὅτι τὴν ἀνάστασιν αὐτός ποιήσας κρινεῖ ».

et du Fils, n'est pas un hasard. Que le Fils et Verbe de Dieu soit incarné pour anéantir la mort nous donne une perspective claire de la vision théologique de *Barnabé*. Quelle est cette perspective théologique ? La perception du à « l'image et ressemblance » nous guide à cette perspective.

Notons d'abord que ce donné biblique fondamental, a été décrit avec des différentes significations. Pourtant la chair fait partie de « l'image » de manière non négociable. Dans cette optique, nous nous rendons compte que la Passion est principalement concernée par la restauration de « l'image » et la redéfinition de l'assimilation vers l'union vivifiante à Dieu¹¹¹². Il s'agit de la récapitulation de l'être humain à travers Son Incarnation, Sa mort et Sa résurrection. Cela, fait certainement référence au concept de la foi chrétienne du Nouvel Adam qui a fait apparaître une nouvelle création¹¹¹³.

Bien entendu, une telle vision du monde sous de nouvelles fondations depuis l'Incarnation du Fils de Dieu n'est pas étrangère aux chrétiens de cette époque¹¹¹⁴. Or, ce qui nous intéresse le plus ici, c'est l'homme. *Barnabé* s'exprime à ce sujet :

Or, que dit la connaissance ? Apprenez ce qu'elle dit : « Mettez votre espérance en Jésus qui dit se révéler à vous dans la chair ». En effet, l'homme est une terre qui souffre, puisque de la surface de la terre qu'Adam fut modelé. Que signifie donc cette parole : « dans une bonne terre, une terre qui ruisselle de lait et de miel ? » [...]. De fait, en nous renouvelant par le pardon des péchés, il a fait de nous une autre figure, afin que nous ayons l'âme d'un petit enfant, comme s'il nous remodelait¹¹¹⁵.

L'auteur de l'*Épître* propose une conception spirituelle de l'homme qui est une connaissance parfaite venant de Dieu¹¹¹⁶. À la lumière de cette perspective spirituelle, la nouvelle création de la nature humaine est exposée. L'Incarnation est la barrière unique contre la mort¹¹¹⁷ et en même temps est la source du renouveau du monde que le Fils de Dieu a créé. Ce renouvellement du monde ne peut être compris sans le renouvellement de l'homme¹¹¹⁸. Ce

¹¹¹² R. WINLING, *La résurrection et l'Exaltation du Christ*, Cerf, Paris, 2000, p. 353.

¹¹¹³ J. COMAN, *op cit.*, p. 125.

¹¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹¹⁵ *Épître de Barnabé*, VI, 9-11, *Pl*, pp. 789-790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 9-11, *SC* 172, pp. 120-122 : « Τί δέ λέγει ἡ γνώσις ; μάθετε. « Ἐλπίσατε », φησίν, « ἐπὶ τόν ἐν σαρκί μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν. » Ἄνθρωπος γάρ γῆ ἐστιν πάσχουσα· ἀπό προσώπου γάρ τῆς γῆς ἡ πλάσις τοῦ Ἀδάμ ἐγένετο· τί οὖν λέει ; « Εἰς τήν γῆν τήν ἀγαθήν, γῆν ῥέουσαν γάλα καί μέλι. [...] Ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἀμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίον ἔχειν τήν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσαντος αὐτοῦ ἡμᾶς ».

¹¹¹⁶ Premiers écrits chrétiens, *Pl*, p. 1360 n. 32.

¹¹¹⁷ V. LOSSKY, *Théologie*, p. 127.

¹¹¹⁸ J. COMAN, *op cit.*, p. 130.

« paradoxe incompréhensible »¹¹¹⁹, devient une réalité existentielle pour l'homme du fait que la nature divine du Christ reçoit une existence identique à celle de l'humain de la véritable unité avec la chair. C'est avec cette nature que le Christ souffre sur la croix pour anéanti la mort et enlever le péché¹¹²⁰.

Bien évidemment, *Barnabé* inclut dans le péché l'échec du peuple juif à réaliser les dimensions de l'Alliance par rapport au Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, Fils de Dieu. Cependant, nous trouvons particulièrement intéressant de voir ce que Clément de Rome aurait pu penser de la passion du Christ et du lien possible avec le péché, compte tenu de sa dévotion à l'Écriture. C'est à travers le prophète Isaïe¹¹²¹, que ce Père Apostolique nous montre sa compréhension du sujet à l'étude.

Cet homme, Lui, ce sont nos fautes qu'il porte et c'est pour nous qu'il souffre, et nous, nous avons considéré qu'il était dans les souffrances, les coups et les mauvais traitements. Lui, il a été frappé à cause de nos fautes, et affaibli à cause nos iniquités. Notre leçon paix était sur lui, nous avons été guéris par sa blessure. Tous, comme des brebis nous errions, tout homme erra sur sa voie. Et le Seigneur l'a livré pour nos fautes, et lui, n'ouvre pas la bouche du fait des mauvais traitements. [...]. Il est parvenu à la mort à cause des iniquités de mon peuple¹¹²².

Cette belle prophétie bien comprise par le christianisme¹¹²³ et au cœur de la conception christologique primitive¹¹²⁴, est assez explicative de la pensée de Clément. De plus, cette conception est étroitement liée à la Kénose à travers l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu. La sélection de cette prophétie est suffisamment éclairante pour rendre compte de la conception de Clément. C'est parce que la prophétie 53 ne fait pas référence au Messie glorifié mais au Messie qui est Serviteur, passible et sacrifié¹¹²⁵.

¹¹¹⁹ V. LOSSKY, *Théologie*, p. 126.

¹¹²⁰ *Ibid.* p. 127.

¹¹²¹ Is 53, 1-12

¹¹²² *Épître aux Corinthiens*, XVI, 4-9, *Pl*, p. 47. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 16, 4-9, *SC* 167, p. 126 : « Οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται, καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτόν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει. Αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν· παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν, τῷ μῶλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν. Πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν, ἄνθρωπος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ ἐπλανήθη. Καὶ ὁ κύριος παρέδωκεν αὐτόν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν, καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα. [...] Ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἦκει εἰς θάνατον ».

¹¹²³ Ph. HENNE, *Épître aux Corinthiens*, p. 66.

¹¹²⁴ A.-G. HAMMAN, *Les Évêques*, p.42.

¹¹²⁵ V. LOSSKY, *Théologie*, p. 136.

Clément, suit fidèlement l'enseignement de l'apôtre Paul¹¹²⁶, qui, déployant sa conception « Kénotique »¹¹²⁷, définit que le Fils de Dieu, en restant dans sa condition divine, prend la forme d'un serviteur. Cependant, dans ce passage, nous trouvons une forte insistance sur la responsabilité de l'homme pour la passion du Fils de Dieu. Nous nous demandons ici si pour Clément, le péché est vraiment la cause de la passion du Christ.

Étant donné le problème de Corinthe, Clément souligne le besoin de paix comme condition nécessaire qui répond à la volonté divine du salut par la passion et la résurrection du Christ. Néanmoins, le fait que le passage de Clément ci-dessus, soit concentré sur la paix et l'unité ecclésiastique ne signifie pas qu'il exclut la situation déjà formée de l'homme pécheur. De cette façon, on comprend que le péché constitue le centre d'intérêt des Pères apostoliques comme étant le sujet de la passion du Christ et non pas comme étant la cause qui l'a provoquée¹¹²⁸. Le fait que « cet Homme » qui est le Christ, soit devenu un homme souffrant pour notre salut, concerne certainement la restauration de la nature humaine corrodée par le péché originel, par son union à la nature divine du Fils et Verbe de Dieu.

Quelques soient les conditions de la passion du Fils et Verbe de Dieu, cela n'aurait aucune conséquence pour l'homme s'il ne suivait pas l'événement de la résurrection. Nous allons à présent centrer notre attention sur cette question.

b. La résurrection du Christ

Si la Passion du Christ révèle une réalité naturelle pour l'homme, cela signifie la marque de la victoire de la vie sur la mort¹¹²⁹. Cela devient certainement la réalité pour l'homme après l'événement de la résurrection du Christ. Nous allons examiner la vision de la pensée théologique des Pères Apostoliques, en commençant par celle de Clément de Rome, concernant la place centrale de cet événement depuis l'âge apostolique¹¹³⁰. Quand il exhorte les chrétiens de Corinthe à rétablir la paix dans la communauté, il écrit : « Considérez, mes bien-aimés, comment le maître nous montre continûment qu'il y aura la résurrection à venir,

¹¹²⁶ Ph 2, 5-11

¹¹²⁷ V. LOSSKY, *Théologie*, p. 136.

¹¹²⁸ *Épître de Barnabé*, V, 11-13, *Pl*, p. 788.

¹¹²⁹ V. LOSSKY, *Théologie*, p. 154.

¹¹³⁰ Ph. HENNE, *Mourir par amour*, Salvator, Paris, 2019, p. 137.

dont il produit les prémices lorsqu'il a ressuscité de morts le Seigneur Jésus Christ »¹¹³¹. Ce passage, qui ne semble pas être lié au problème de l'Église de Corinthe¹¹³², mentionne la résurrection du Christ, ce qui signifie que la question sur la résurrection ne peut pas être exclue dans le cadre des problèmes de la communauté de Corinthe¹¹³³. Pour être précis, la résurrection du Christ ne fait pas de doute mais, il s'adresse, à ceux qui doutent de la résurrection générale des morts¹¹³⁴. Toutefois, ce passage nécessite une attention particulière.

D'une première lecture, nous pouvons facilement conclure que la résurrection de l'homme est invoquée ici dans des conditions eschatologiques, à savoir du nouveau monde déjà inauguré par la résurrection du Christ. Cela a bien sûr tout son sens si l'on prend en compte la parenté qui existe entre Clément et Paul : « le Christ, dit Paul, est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis. Car, la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ. Mais chacun à son rang : comme prémices, le Christ, ensuite ceux qui seront au Christ, lors de son Avènement »¹¹³⁵. Cependant, pour Clément, le but est de souligner la résurrection de l'homme qui doit avoir lieu¹¹³⁶, et non la remettre en cause du fait de la résurrection du Christ. Il en découle alors que, en dépit des similitudes entre Paul et Clément, leur vision est différente quant à la résurrection. Un examen plus attentif de *l'Épître aux Corinthiens* de Paul et de celle de Clément, rend cette différence claire.

Quand Paul écrit aux chrétiens de Corinthe, il s'exprime en gardant à l'esprit la résurrection du Christ comme étant le début du nouveau siècle du Royaume de Dieu et aussi la typologie du Christ en tant que nouvel Adam qui est aussi le rayonnement de la résurrection des chrétiens¹¹³⁷. Cependant, il n'en est pas de même pour Clément. Bien que la résurrection du Christ constitue les prémices de la résurrection des chrétiens, le christocentrisme n'existe pas dans sa pensée. Ce que Clément fait ressortir, c'est l'action du Dieu Créateur¹¹³⁸, pour la résurrection du Christ ainsi que pour celle des chrétiens.

¹¹³¹ *Épître aux Corinthiens*, XXIV, 1, *Pl*, p. 52. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 24, 1, *SC* 167, p. 142 : « Κατανοήσωμεν, ἀγαπητοί, πῶς ὁ δεσπότης ἐπιδείκνυται διηνεκῶς ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἔσσεσθαι, ἥς τὴν ἀπαρχὴν ἐποίησατο τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας ».

¹¹³² A.-G. HAMMAN, *Les évêques*, n. 65, p. 51.

¹¹³³ Ph. HENNE, *Mourir par amour*, p. 71.

¹¹³⁴ D. VIGNE, *Résurrection du Christ transfiguration de l'homme*, Parole et silence, Toulouse, 2017, p. 50.

¹¹³⁵ 1 Co 15, 20-23

¹¹³⁶ Ph. HENNE, *La christologie*, pp. 117-118.

¹¹³⁷ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 48.

¹¹³⁸ *Ibid.*, pp. 48-49.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, nous devons prendre en compte la conception différente de l'histoire du salut qui existe entre Paul et Clément. Une lecture plus approfondie de l'*Épître* de Clément nous montre qu'il n'y a pas d'interruption dans l'évolution de l'histoire du salut. Le péché originel ainsi que l'action du Christ font partie de cette histoire qui commence avec la création du monde et de l'homme, et se termine avec l'achèvement de cette histoire. Nous dirons plutôt que le centre d'intérêt pour Clément est le monde (Kosmos) qui n'est pas en opposition avec le monde à venir¹¹³⁹, d'où l'absence d'étapes successives dans l'histoire du salut comme il en est le cas pour Ignace d'Antioche.

La résurrection du Christ est également le sujet de la pensée théologique de Polycarpe de Smyrne qui s'exprime d'une foi : « ... qui est proclamée depuis les temps anciens, » et qui « dure jusqu'à maintenant et porte des fruits en notre Seigneur Jésus Christ, qui a supporté d'aller jusqu'à la mort pour nos péchés, que « Dieu a ressuscité, l'ayant délivré des souffrances » de l'enfer »¹¹⁴⁰. Polycarpe, attribue l'opération de la résurrection au Père. Cependant, les résultats de la résurrection du Christ sont évidents dans la communauté de Philippes. Ce qui nous intéresse, sont avant tout les conditions préalables à partir desquelles Polycarpe s'exprime à propos de la résurrection du Christ. Un passage de sa *Lettre* est assez explicatif :

« Rivalisons dans le bien, en nous tenant à l'écart des pièges, des faux frères et de ceux qui portent hypocritement le nom du Seigneur et qui conduisent dans l'erreur les hommes vains. Car quiconque ne confesse pas que Jésus Christ est venu dans la chair est un antéchrist ; et qui ne confesse pas le témoignage de la croix vient du diable ; et qui détourne les paroles du Seigneur en faveur de ses propres désirs et dit qu'il n'y a ni résurrection ni jugement, celui-là est le premier-né de Satan¹¹⁴¹.

Bien que nous ne puissions identifier l'hérétique qui s'oppose à l'Incarnation, la Passion et la résurrection du Christ, nous comprenons aisément la perspective eschatologique de la pensée de Polycarpe¹¹⁴². L'hérésie concerne-t-elle Marcion ? Si nous tenons compte de l'épithète

¹¹³⁹ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹¹⁴⁰ *Lettre aux Philippiens*, I, 2, *Pl*, p. 221. Cf., *Lettre aux Philippiens*, I, 2, *SC* 10, p. 202-204 : « ἐξ ἀρχαίων καταγγελομένη χρόνων, μέχρι νῦν διαμένει καὶ καρποφορεῖ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς ὑπέμεινεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἕως θανάτου κατανήσει, ὃν ἠγήρεν ὁ θεός, λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ἄδου ».

¹¹⁴¹ *Ibid.*, VI, 3-VII, 1, *Pl*, p. 224. Cf., *Lettre aux Philippiens*, VI, 3-VII, 1, *SC* 10, p. 212-214 : « ζηλωταὶ περὶ τὸ καλόν, ἀπερχόμενοι τῶν σκανδάλων καὶ τῶν ψευδαδελφῶν καὶ τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, οἵτινες ἀποπλανᾷσι κενούς ἀνθρώπους. Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστόν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν · καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν · καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μῆτε ἀνάστασιν μῆτε κρίσιν, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ ».

¹¹⁴² T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 128.

« premier-né de Satan », cela peut être très probable. En fait, cette possibilité est encore renforcée par l'information que nous a donnée Irénée. C'est-à-dire par le dialogue entre Polycarpe et Marcion. Quand Marcion lui a demandé s'il le reconnaissait, Polycarpe a répondu « je te reconnais, pour le premier-né de Satan »¹¹⁴³. Bien que cette idée soit peu probable, elle va être négociée dans le vortex. La perspective christologique et eschatologique de Polycarpe est imposée par les mêmes conditions de saint Jean¹¹⁴⁴, et d'Ignace¹¹⁴⁵.

L'Incarnation du Fils de Dieu inaugure un nouvel état pour l'être humain, qui en fait est la réalité de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cela résulte du fait que le commencement et la fin de la vie humaine sont centrés sur la personne de Jésus Christ et surtout sur les mystères de l'Incarnation, de la Passion et de la résurrection. Malgré les différences que nous rencontrons dans la théologie des Pères Apostoliques, le Christ est la force motrice du salut et le seul idéal de la vie chrétienne dans toutes ses dimensions. Le sujet que nous venons d'explorer sur la résurrection, est un sujet dans lequel il y a effectivement un manque de consensus parmi les Pères Apostoliques. Ce manque d'unanimité, néanmoins, ne concerne pas en soi le fait de la résurrection du Christ, mais les différentes circonstances sur lesquelles ils se réfèrent à cet événement. Plus exactement, le rôle du Christ dans la résurrection de l'homme est accentué ou diminué de façon emphatique d'une part, et de l'autre, la notion de la résurrection ne peut pas être comprise selon les mêmes conditions. Cependant, il nous reste à voir les conséquences anthropologiques et salvifiques, et surtout ce que la résurrection du Fils et Verbe de Dieu a pour l'homme.

Cette conviction est dynamiquement présente dans la pensée théologique d'Ignace : « Car les bien-aimés prophètes ont proclamé sa venue ; mais l'Évangile est l'accomplissement de l'incorruptibilité »¹¹⁴⁶. Ignace, oppose le mystère de l'économie à la conception gnostique précocose¹¹⁴⁷, qui nie la résurrection du Christ. C'est dans ce cadre que nous comprenons la signification différente de la « venue » (Parousia), dans la pensée d'Ignace par rapport au Nouveau Testament. Chez Ignace, « la venue » est associée à l'Incarnation tandis que dans le Nouveau Testament, elle est associée au retour glorieux du Christ¹¹⁴⁸. Pourtant, que signifie l'Évangile pour Ignace ? Quel est son contenu ? Nous le laissons nous donner la réponse :

¹¹⁴³ «IRÉNÉE DE LYON, CONTRE LES HÉRÉSIES III., SC 211, p. 43.

¹¹⁴⁴ Jn 19, 30 ; 1 Jn 5, 6-8.

¹¹⁴⁵ P. Th. CAMELOT, *op cit.*, p. 194.

¹¹⁴⁶ *Lettre aux Philadelpiens*, IX, 2, Pl, p. 212. Cf., *Lettre aux Philadelpiens*, IX, 2, SC 10, p. 150 : « Οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφητῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν τό δέ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας ».

¹¹⁴⁷ R. WINLING, *La résurrection et l'exaltation du Christ*, Paris, Cerf, 2000, p. 117.

¹¹⁴⁸ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 99.

« Mes archives à moi, c'est Jésus Christ, mes archives sacrées, c'est sa croix, sa mort, sa résurrection et en foi qui vient de lui »¹¹⁴⁹. L'Évangile ou les Archives, sont le mystère même de Jésus-Christ. Ignace, nous le voyons, ne laisse aucune place à la discussion de ce fait.

Ceci est un point remarquable du syncrétisme¹¹⁵⁰, qui existait dans les communautés auxquelles il s'adresse. Mais, regardons quel est l'arrière-plan d'Ignace concernant la résurrection du Christ. Aux chrétiens de Smyrne, il écrit : « Tout cela, il a souffert à cause de nous, afin que nous soyons sauvés ; et il a véritablement souffert, de même qu'il s'est véritablement ressuscité, non, comme certains incroyants le disent, qu'il n'ait souffert qu'en apparence ; et leur sort sera conforme à leur manière de penser, puisqu'ils seront sans corps et semblables aux démons »¹¹⁵¹. Le déploiement de la pensée d'Ignace s'ouvre dans le cadre salvifique. C'est pour notre salut que le Fils de Dieu a souffert et est ressuscité. Cela, n'est pas une conviction d'Ignace dérivée d'une conception abstraite. Ici, le contraire, se produit : Ignace est le porteur d'une foi forte basée sur la réalité du fait de la résurrection du Christ.

Mais la partie anthropologique de ce passage attire un peu plus notre attention, et ceci, en conjonction avec la référence « aux ceux qui corrompent les maisons de chrétiens »¹¹⁵². Le terme écofthoros, (οικοφθόρος), fait certainement référence à l'homme puisque écos signifie l'homme tout entier. Ignace décrit métaphoriquement la décomposition de ce point dans l'existence de l'homme où Dieu habite à savoir l'âme¹¹⁵³. Ignace remet-il cela en face d'une anthropologie dualiste ? Nous ne pouvons pas nous en faire une vision claire, si nous ne voyons pas la continuité de sa pensée.

Pour ma part, écrit Ignace, même après la résurrection, je sais et je crois qu'il était dans la chair. Et quand il est venu auprès de Pierre et de ceux qui l'entourent, il leur a dit : « Prenez, tâchez-moi et voyez que je ne suis pas un démon incorporel. » Et aussitôt ils l'ont touché et ils ont cru, au contact de sa chair et de son esprit. [...]. Et après sa résurrection, il a mangé et bu avec eux comme un être de chair, bien qu'il fût uni en esprit en son Père ¹¹⁵⁴.

¹¹⁴⁹ *Lettre aux Philadelpiciens*, VIII, 2, *Pl*, p. 212. Cf., *Lettre aux Philadelpiciens*, VIII, 2, *SC* 10, p. 150 : « Ἐμοί δέ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τά ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρός αὐτοῦ καί ὁ θάνατος καί ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καί ἡ πίστις ἢ δι' αὐτοῦ ».

¹¹⁵⁰ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 101.

¹¹⁵¹ *Lettre aux Smyrniotes*, II, *Pl*, p. 214. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, II, *SC* 10, p. 156 : « Ταῦτα γάρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν · καί ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καί ἀληθῶς ἀνεστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὡσπερ ἄπιστοι τινες λέγουσιν, τό δοκεῖν αὐτόν πεπονθέναι, αὐτοί τό δοκεῖν ὄντες · καί καθῶς φρονοῦσιν, καί συμβήσεται αὐτοῖς, οὓσιν ἀσώματοις καί δαιμονικοῖς ».

¹¹⁵² *Lettre aux Éphésiens*, XVI, 1, *Pl*, p. 196.

¹¹⁵³ P. Th. CAMELOT, *op cit.*, p. 84, n. 2.

¹¹⁵⁴ *Lettre aux Smyrniotes*, III, *Pl*, p. 214. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, III, *SC* 10, p. 156 : « Ἐγώ γάρ καί μετὰ τήν ἀνάστασιν ἐν σαρκί αὐτόν οἶδα καί πιστεύω καί ὄντα. Καί ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς · Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καί ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμί δαιμόνιον ἀσώματον. Καί εὐθύς αὐτοῦ ἤψαντο καί ἐπίστευσαν, κραθέντες

La mise en doute de la résurrection n'est pas une anthropologie dualiste. Plus encore, Ignace donne une image complète du sujet négocié et qui est le rejet de l'Incarnation du Christ et par conséquent de sa résurrection. Écos alors, dans la pensée d'Ignace, n'est rien d'autre que le corps ecclésiastique-famille de Dieu qui est lésé par les mauvais enseignements et visions des hérétiques¹¹⁵⁵. À l'appui de ce point de vue, nous rappelons l'utilisation par Ignace de l'adverbe « véritablement », à la fois pour la réalité de l'Incarnation, et pour la résurrection du Fils de Dieu.

Néanmoins, le fait non négociable de la résurrection du Christ est révélé par Ignace sous deux opérations différentes. *Aux Tralliens* et aux chrétiens de Smyrne, il écrit : « qui est aussi ressuscité des morts véritablement, ressuscité par son Père »¹¹⁵⁶ ; « chair qui a souffert pour nos fautes, et que, dans sa bonté, le Père a ressuscité »¹¹⁵⁷. Ignace nous offre ici sa foi en la résurrection du Christe avec des termes stéréotypés, qui sont devenu le noyau de la doctrine christologique dans les Conciles Œcuméniques¹¹⁵⁸.

En outre, dans ces deux passages, nous voyons que celui qui opère la résurrection est le Père, comme c'est le cas chez *Luc* 24, 39¹¹⁵⁹. Bien attendu, nous pensons qu'Ignace a en tête un ensemble de textes provenant du Nouveau Testament¹¹⁶⁰, liés à la mort et à la résurrection du Christ¹¹⁶¹. Cependant, l'opération de la résurrection est aussi l'œuvre du Christ Lui-même. Désirant l'achèvement de son martyre, Ignace écrit : « Celui que je cherche, c'est lui qui est mort pour nous ; celui que je veux, c'est lui qui est ressuscité à cause de nous »¹¹⁶². Aussi *aux Smyrniotes*, il attribue l'acte de résurrection au Christ.

Cette position particulière¹¹⁶³, d'Ignace, concernant l'opération de la résurrection, est absente chez les autres Pères Apostoliques ainsi que du Nouveau Testament¹¹⁶⁴. Ceci, pourrait-

τῆ σαρκί αὐτοῦ καί τῷ πνεύματι. Διά τοῦτο καί θανάτου κατεφρόνησαν, ἠϋρέθησαν δέ ὑπέρ θάνατον. Μετά δέ τήν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καί συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἠνωμένος τῷ πατρί ».

¹¹⁵⁵ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, pp. 101-102.

¹¹⁵⁶ *Lettre aux Tralliens*, IX, 2, *Pl*, p. 204. Cf., *Lettre aux Tralliens*, IX, 2, *SC* 10, p. 118 : « ὅς καί ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπό τῶν νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτόν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ».

¹¹⁵⁷ *Lettre aux Smyrniotes*, VII, 1, *Pl*, p. 215. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, VII, 1, *SC* 10, p. 160 : « σάρκα εἶναι τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τήν ὑπέρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἦν τῆ χρηστότητι ὁ πατήρ ἠγειρεν ».

¹¹⁵⁸ R. WINLING, *op cit.*, p. 69.

¹¹⁵⁹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 103.

¹¹⁶⁰ 1 Co 6, 14 ; 2 Co 4, 14.

¹¹⁶¹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 113.

¹¹⁶² *Lettre aux Romains*, VI, I, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre aux Romains*, VI, 1, *SC* 10, p. 132 : « Ἐκεῖνον ζητῶ, τόν ὑπέρ ἡμῶν ἀποθανόντα · ἐκεῖνον θέλω, τόν δι' ἡμᾶς ἀνστάντα ».

¹¹⁶³ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 103.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*

on dire, concerne les Évangiles Synoptiques. Une telle vision, à savoir l'opération de la résurrection par le Christ Lui-même, découle indirectement de Saint Jean¹¹⁶⁵, qui, de son côté, met l'accent sur la puissance du Christ¹¹⁶⁶, et l'agissement libre d'opération de la résurrection¹¹⁶⁷. Quoi qu'il en soit, le contournement de la formulation traditionnelle¹¹⁶⁸, qui veut que le Père opère la résurrection du Christ et des fidèles, est en grande partie dû à la situation personnelle dans laquelle il attend son martyre.

L'attribution de l'opération de la résurrection au Père ou au Christ Lui-même, apparaît en effet comme quelque chose de paradoxal. Ainsi, nous pouvons facilement considérer qu'Ignace n'a pas une compréhension claire de la résurrection. Est-ce vraiment le cas ? C'est quelque chose que nous devons voir immédiatement pour en avoir une vision plus complète.

Le cas personnel d'Ignace – sur la Passion et la résurrection en vue de son martyre

Pour avoir une image plus complète de la véritable compréhension d'Ignace sur l'opération de résurrection, nous devons d'abord prendre en compte ce qu'il cherche exactement à montrer à lui-même et aux fidèles. Cela ne peut se faire sans regarder de près sa situation personnelle qui, selon nous, affecte également la manière dont il s'exprime.

Nous savons certainement pourquoi et dans quelles circonstances Ignace est en route vers Rome. Il en profite pour soumettre son expérience de la foi aux communautés chrétiennes qui se précipitent pour chercher son aide et demandent des conseils pastoraux¹¹⁶⁹. Le chemin d'Ignace n'est pas un chemin vers la liberté tel que le monde le comprend. La raison de son voyage à Rome devient maintenant son objectif ultime qu'il mentionne aux chrétiens de Rome : « Ni les délices de ce monde, ni les royautés de ce siècle ne me serviront de rien. Ce qui est bon pour moi, c'est de mourir pour aller vers le Christ Jésus, plutôt de régner sur les confins de la terre »¹¹⁷⁰. Ce passage nous introduit en quelque sorte le fond de sa pensée et de

¹¹⁶⁵ Ph. HENNE, *Mourir*, p. 139.

¹¹⁶⁶ Jn 2, 19

¹¹⁶⁷ Jn 10, 17

¹¹⁶⁸ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 113.

¹¹⁶⁹ A.-G. HAMMAN, *op cit.*, p. 93.

¹¹⁷⁰ *Lettre aux Romains*, VI, 1, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre aux Romains*, VI, 1, *SC* 10, p. 132 : « Οὐδέν μέ ὠφελήσει τά τερπνά τοῦ κόσμου οὐδέ αἱ βασιλεῖαι τοῦ τοῦ αἰῶνος τούτου. Καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστόν Ἰησοῦν, ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς ».

sa situation personnelle. Son but est le Christ passionné et ressuscité, et c'est Lui qui se trouve au premier plan tant pour Ignace lui-même que pour les fidèles. Nous comprenons ainsi que la situation personnelle d'Ignace n'est pas le produit d'une idéologie abstraite ou d'une réflexion philosophique.

Pour Ignace, alors, nous dirons qu'il vit désormais pour un unique désir suprême qui est coloré à diverses occasions de son expression théologique. Un tel exemple est remarquable dans une référence faite à Polycarpe : « Les circonstances te réclament, comme les pilotes réclament les vents et comme l'homme dans la tempête réclame le port, pour que tu obtiennes Dieu. Sois vigilant comme l'athlète de Dieu. L'enjeu en est l'incorruptibilité et la vie éternelle, à laquelle, toi aussi, tu crois fermement. En tout point, je suis ta rançon, moi et mes chaînes, que tu as aimées »¹¹⁷¹. En fait, la question est la vie et l'incorruptibilité qui introduit l'homme dans le monde de Dieu. Le rôle qu'Ignace définit ici, fait une impression particulière. Comment et pourquoi devient-il une rançon ? Nous ne pouvons pas prendre au sens littéral cette phrase d'Ignace, car cela signifierait qu'il se trouve en dehors des limites du bon sens et de l'humilité qui distinguent une personne tel qu'Ignace. Il n'est ni égoïste ni ne croit avoir remporté le trophée de l'immortalité et de la vie éternelle en tant qu'athlète de Dieu.

L'expression problématique « rançon » du passage ci-dessous peut être comprise si nous tenons compte de ce qui pousse Ignace à aborder Polycarpe de cette manière. « Que ceux qui paraissent dignes de foi et qui ont des enseignements différents ne t'impressionnent pas. Tiens-toi ferme comme une enclume sous les coups. C'est le fait d'un grand athlète d'être frappé et de remporter la victoire. C'est surtout pour Dieu que nous devons tout supporter, afin que lui aussi nous supporte »¹¹⁷². De ce passage, nous comprenons mieux pourquoi Ignace a proposé son martyr comme une rançon à Polycarpe. Bien évidemment, Ignace a à l'esprit l'agonie palpable de Polycarpe envers l'hétérodoxie dans le domaine de sa responsabilité épiscopale. Nous dirions plutôt que Polycarpe vit son propre martyr à cause d'une telle situation. Ignace a donc servi d'exemple à son propre martyr imminent pour souligner le

¹¹⁷¹ *Lettre à Polycarpe*, II, 3, *Pl*, p. 218. Cf., *Lettre à Polycarpe*, II, 3, *SC* 10, p. 172 : « Ὁ καιρός ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνήται ἀνέμους καί ὡς χειμαζόμενος λιμένα, εἰς τό θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής · τό θέμα ἀφθαρσία καί ζωή αἰώνιος, περί ἧς καί σύ πέπεισαι. Κατά πάντα σου ἀντίψυχον ἐγώ καί τά δεσμά μου, ἃ ἠγάπησας ».

¹¹⁷² *Lettre à Polycarpe*, III, 1, *Pl*, p. 218. Cf., *Lettre à Polycarpe*, III, 1, *SC* 10, p. 172 : « Οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι καί ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησέτωσαν. Στήθι ἐδραῖος ὡς ἄκμων τυπτόμενος. Μεγάλου ἐστίν ἀθλητοῦ τό δέρεσθαι καί νικᾶν. Μάλιστα δέ ἔνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ, ἵνα καί αὐτός ἡμᾶς ὑπομείνη ».

sérieux avec lequel Polycarpe est confronté à un problème similaire. De cette manière, Polycarpe est un coéquipier d'Ignace dans la même arène du salut.

Cependant, l'expérience personnelle d'Ignace de la Passion et de la résurrection du Christ est bien plus élevée. Bien qu'Ignace présente sa pensée théologique sur des questions christologiques, combattant le déni de l'Évangile, il semble avoir une conception distincte de la passion et de la résurrection. Dans ce domaine, la vie et l'immortalité ne sont pas négociables. Étant donné que l'Évangile est le Christ lui-même, Son déni n'est pas sans rapport avec son martyr. « Si, en effet, c'est en apparence que cela a été accompli par notre Seigneur, moi, aussi, c'est en apparence que je suis enchaîné. [...]. Pour souffrir ma passion avec lui, j'endure tout, et c'est lui-même, celui qui est devenu parfaitement homme, qui m'en donne la force »¹¹⁷³.

Contrairement à la conception docétisme, pour Ignace, le Christ est véritablement dans son martyr. Le fait qu'il désire avoir la passion avec Jésus-Christ n'est ni accidentelle, ni dénuée de sens. Vivre la passion du Christ, avec le Christ, l'homme parfait témoigne de manière dynamique de la croyance en participation à l'espèce du Fils et Verbe de Dieu incarné¹¹⁷⁴.

La conception d'Ignace concernant son martyr, paradoxale et révélatrice¹¹⁷⁵, en même temps, est aussi indicative d'une force transformatrice¹¹⁷⁶ : « Demandez pour moi que je l'obtienne. Ce n'est pas selon la chair que je vous écris, mais selon la pensée de Dieu »¹¹⁷⁷. Dans ce court passage, nous voyons la force transformatrice de la souffrance d'Ignace. Bien entendu, sa condamnation est responsable de son martyr, mais, cela est maintenant devenu un désir volontaire¹¹⁷⁸, et ardent. Ignace ne parle plus selon la chair mais selon Dieu. La convoitise de Dieu a maintenant dépassé la convoitise de la chair. Le fait qu'Ignace ne parle plus selon la chair mais selon Dieu soulève néanmoins des questions : cela signifie-t-il qu'il accepte une contradiction entre la chair et Dieu ? Ignace est-il sous l'influence du dualisme marqué par le platonisme ?

¹¹⁷³ *Lettre aux Smyrniotes*, IV, 2, *Pl*, p. 214. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, IV, 2, *SC* 10, p. 158 : « Εἰ γὰρ τό δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη ὑπό τοῦ κυρίου ἡμῶν, κἀγώ τό δοκεῖν δέδεμαι. [...] Εἰς τό συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομένω, αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου ».

¹¹⁷⁴ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 118.

¹¹⁷⁵ Ph. HENNE, *Mourir*, p. 84.

¹¹⁷⁶ *Ibid.*, 214.

¹¹⁷⁷ *Lettre aux Romains*, VIII, 3, *pl*, pp. 208-209. Cf., *Lettre aux Romains*, VIII, 3, *SC* 10, p. 136 : « Αἰτήσασθε πρό ἐμοῦ, ἵνα ἐπιτύχω. Οὐ κατά σάρκα ὑμῖν ἔγραψα, ἀλλά κατά γνώμην θεοῦ ».

¹¹⁷⁸ Ph. HENNE, *Mourir*, p. 84.

C'est de la lumière de l'idéal¹¹⁷⁹, de sa passion que nous pouvons comprendre le sens de cette phrase.

C'est bien vivant que je vous écris, désirant ardemment mourir. Mon amour a été crucifié, et il n'y a pas en moi de feu pour aimer la matière ; mais il y a une eau qui vit et parle en moi, et qui me dit à l'intérieur de moi-même : « viens vers le Père ». Je n'ai pas de plaisir à la nourriture corruptible ni aux plaisirs de cette vie. C'est le pain de Dieu que je veux, c'est-à-dire la chair de Jésus Christ, qui est de la race de David, et comme boisson, c'est son sang que je veux, c'est-à-dire l'amour incorruptible¹¹⁸⁰.

Ignace s'exprime dans une terminologie liturgique. C'est un discours profond qui exprime la confession de foi en la nature humaine du Christ et en même temps, promeut la communion à l'amour incorruptible dans le cadre de l'eucharistie¹¹⁸¹. Cependant, l'amour crucifié évoqué dans ce passage, est bien explicatif par rapport aux questions soulevées ci-dessus, quant au sens de la chair. Ignace a crucifié son amour pour la matière, c'est-à-dire qu'il a renoncé à tous les désirs terrestres. Par conséquent, quand il parle de sa chair, il ne parle pas comme si c'était quelque chose appartenant à un monde qui s'oppose à un autre. Nous dirions qu'avec la « chair », il résume l'amour des biens terrestres.

Néanmoins, « l'amour crucifié » peut être discuté parce que cette phrase peut faire référence au Christ crucifié¹¹⁸². Nous trouvons qu'un tel cas est en contradiction avec le Nouveau Testament et spécifiquement avec saint Paul, ainsi qu'avec la littérature ancienne du christianisme où l'amour (éros), est attribué à la chair. Saint Paul est bien révélateur de cela : « Or ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises »¹¹⁸³ ; « Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde »¹¹⁸⁴. Par conséquent, le concept de chair dans le contexte du martyr peut être compris comme faisant partie de la dimension amoureuse terrestre qui est crucifiée désormais, en faveur de l'amour parfait qu'est Jésus-Christ¹¹⁸⁵.

¹¹⁷⁹ A.-G. HAMMAN, *op cit.*, p. 93.

¹¹⁸⁰ *Lettre aux Romains*, VII, 2-3, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre aux Romains*, VII, 2-3, *SC* 10, pp. 134-138 : « Ζῶν γὰρ γράφω ὑμῖν, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν. Ὁ ἐμός ἐρωσ ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόυλον · ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον · Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Οὐχ ἠδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδέ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστιν ἀγάπη ἁφθαρτος ».

¹¹⁸¹ A.-G. HAMMAN, *op cit.*, p. 136. n. 16.

¹¹⁸² *Ibid.*, p. 135, n. 15.

¹¹⁸³ Ga 5, 24.

¹¹⁸⁴ Ga 6, 14.

¹¹⁸⁵ P.Th. CAMELOT, *op cit.*, pp. 134-135.

Bien entendu, il est vrai que dans la pensée d'Ignace, nous ne trouvons aucun signe positif pour la matière ou pour le monde. Cela est une cause qui intensifie la vision d'un dualisme sous-jacent. Ceci est particulièrement important pour le sujet considéré qui repose sur la conception qu'Ignace se fait de la résurrection pendant son martyre imminent. Pour cette raison, nous en répétons un passage très indicatif. « Pardonnez-moi, mes frères ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas ma mort : celui qui veut être à Dieu, ne le livre pas au monde, et ne séduisez pas par la matière »¹¹⁸⁶.

Pour Ignace, c'est clair, il n'y a pas de place pour la matière ni pour le monde. Mais cela n'a rien à voir avec le dualisme considérant que, face au martyre, la valeur du monde et de la matière est annulée car la question est désormais « l'union de la chair et de l'Esprit de Jésus Christ »¹¹⁸⁷. Cependant, à ce point, la terminologie d'Ignace n'est pas biblique¹¹⁸⁸. Toutefois, il est confronté à un choix vital et non à deux mondes opposés. Il s'agit précisément de choix entre l'ancienne situation du monde et de la vie qu'est le Christ¹¹⁸⁹.

Quel est l'ancien état du monde ? Le monde est dans l'état de corruption¹¹⁹⁰ et celui-ci est parfois désigné comme siècle qui est sous le règne du Prince, c'est-à-dire de Satan : « Le Prince de ce siècle veut m'arracher à Dieu et corrompre la pensée que j'ai pour lui. Que personne d'entre vous, qui êtes ici, ne lui vienne en aide : soyez plutôt à moi, c'est-à-dire à Dieu. Ne parlez pas de Jésus Christ tout en désirant le monde »¹¹⁹¹. Ce passage qui contient l'expression biblique¹¹⁹², montre à quel point Ignace est éloigné d'une conception dualiste du monde. Ce qui est donc souligné, est la situation de qualité différente, totalement périssable, du monde en relation avec le désir d'Ignace de combattre les bêtes¹¹⁹³, et d'atteindre Dieu¹¹⁹⁴.

Nous comprenons donc que la conception d'Ignace de la résurrection est déterminée de manière dynamique par le désir d'accomplir son martyre : « Mais si je subis ma passion, je deviendrai un affranchi de Jésus Christ et je ressusciterai libre en lui. Maintenant dans les

¹¹⁸⁶ *Lettre aux Romains*, VI, 2, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre aux Romains*, VI, 2, *SC* 10, pp. 132-134 : « Σύγγνωτέ μοι, ἀδελφοί · μή ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι, μή θελήσητέ με αποθανεῖν, τόν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μή χάρισηθε μηδέ ὕλη ἐξαπατήσητε ».

¹¹⁸⁷ *Lettre aux Magnésiens*, I, 2, *Pl*, p. 188.

¹¹⁸⁸ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 119.

¹¹⁸⁹ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *Pl*, p. 197.

¹¹⁹⁰ *Lettre aux Romains*, VII, 2, *Pl*, p. 208.

¹¹⁹¹ *Ibid.*, VII, 1, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre aux Romains*, VII, 2, *SC* 10, p. 134 : « Ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσαι με βούλεται καί τήν εἰς θεόν μου γάμωμην διαφθεῖραι. Μηδεῖς οὖν τῶν παρόντων ὑμῶν βοηθεῖτω αὐτῷ · μάλλον ἐμοῦ γίνεσθε, τουτέστιν τοῦ θεοῦ. Μή λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστόν, κόσμον δέ ἐπιθυμεῖτε. »

¹¹⁹² T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 118.

¹¹⁹³ *Lettre aux Éphésiens*, I, 2, *Pl*, p. 191.

¹¹⁹⁴ *Lettre aux Romains*, V, 3, *Pl*, p. 207.

chaînes, j'apprends à ne rien désirer »¹¹⁹⁵. Ceci, est la seule référence d'Ignace à la résurrection, certainement en ce qui concerne son martyre. Cependant, il est nécessaire de préciser que nous observons un écart particulier d'Ignace par rapport à la perspective eschatologique du Nouveau Testament. Ce constat est étayé par la situation de Paul lors de son premier emprisonnement à Rome et plus particulièrement dans son *Épître aux Philippiens*. Voyons de plus près cette observation.

Paul écrit, entre autres, *aux Philippiens* : « Il n'est que juste pour moi d'avoir ces sentiments à l'égard de vous tous, car je vous porte en mon cœur, vous qui, dans mes chaînes comme dans la défense et l'affermissement de l'Évangile, vous associez tous à ma grâce. [...]. Je désire que vous le sachiez, frères, mon affaire a tourné plutôt au profit de l'Évangile. »¹¹⁹⁶ Captivé, comme il est l'Apôtre, exprime ses sentiments pour les frères chrétiens de Philippes parce qu'ils sympathisent avec ses chaînes. C'est certainement le support qu'ils lui apportent à l'occasion de son incarcération qui se distingue évidemment lors de sa confirmation dans l'Évangile. Dans ce cas, nous voyons immédiatement un point commun entre la pensée théologique de Paul et celle d'Ignace : l'enchaînement pour l'Évangile. Cependant, il semble que l'Évangile joue un rôle différent dans la situation donnée de chacun d'eux et ceci bien évidemment est compris dans les contextes de la perspective eschatologique.

Bien entendu, c'est la personne du Christ qui se trouve au centre de l'Évangile. La différence, croyons-nous, réside dans la conception décisive de l'Évangile devant un martyre certain ou probable. L'Évangile, pour Ignace, tient sa particularité dans la personne du Christ, dans sa Passion et sa résurrection, lesquelles constituent l'achèvement de l'incorruptibilité¹¹⁹⁷. Pour Paul, le contenu de l'Évangile n'est pas différent. Mais ce qui semble être une nécessité impérative pour Paul est la prédication de l'Évangile¹¹⁹⁸. Le point de référence central d'Ignace, face de son martyre est complètement différent. Le primordial est de souffrir avec le Christ, de participer au sort¹¹⁹⁹, du Seigneur, c'est-à-dire l'imiter dans la passion et la mort¹²⁰⁰ et de s'unir avec lui dans le martyre.

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, IV, 3. Cf., *Lettre aux Romains*, IV, 3, SC 10, p. 130 : « Ἄλλ' ἐάν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καί ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος. Νῦν μανθάνω δεδεμένος μηδέν ἐπιθυμεῖν ».

¹¹⁹⁶ *Phi* 1, 1, 7-12

¹¹⁹⁷ *Lettre aux Philadelphiens*, IX, 2, *Pl*, p. 208.

¹¹⁹⁸ T. PREISS, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche*, *RHPR*, 18, n. 3, Mai-Juin 1938, pp. 199, 203.

¹¹⁹⁹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 118.

¹²⁰⁰ T. PREISS, *op cit.*, p. 202.

Cela ne s'applique pas à Peul. Toutefois, la Passion et la résurrection du Christ ont des effets pour le croyant puisque le croyant a revêtu la mort et la résurrection du Christ par le baptême¹²⁰¹. Par conséquent, pour Paul, le martyre n'est pas une participation à la Passion et à la résurrection du Christ le moment où il a lieu. Cet événement mystérieux et en même temps historique n'est pas envisagé par le chrétien dans l'avenir¹²⁰². Par conséquent, si Paul meurt pour le Christ, c'est parce qu'il s'agit d'une conséquence naturelle de sa foi et de sa dévotion au Christ¹²⁰³. Le lien spécial¹²⁰⁴, qui existe entre la Passion du Christ et la mort du martyr devient pour Ignace une perspective eschatologique particulière. Ainsi, la Passion et la résurrection pour le martyr, ce sont une seule et même chose, où la résurrection est l'autre aspect de l'événement du martyr¹²⁰⁵. Bien entendu, la notion du martyr comme baptême ne doit pas être écartée de la pensée d'Ignace. Après tout, l'idée du baptême dans le martyr était répandue au temps des martyres. Nous comprenons donc que l'attribution du fait de la résurrection au Christ lui-même, n'est pas un enseignement paradoxal d'Ignace mais un désir chaleureux et profond du martyr d'être uni au Christ.

Remarques conclusives

En concluant ce chapitre, nous trouvons que, la seule condition qui ouvre la voie à la restauration de la nature humaine et par conséquent à l'unité de l'homme avec Dieu est la vraie Passion et la vraie Résurrection de la chair du Fils de Dieu. L'abolition de la mort et le pardon des péchés par le Christ ouvrent une nouvelle perspective pour l'homme. Une perspective de vie dans l'amour telle qu'elle se manifeste dans la personne du Christ. La résurrection du Christ a pour but ultime l'unité de l'homme avec Lui, lors de la résurrection des morts à la fin du

¹²⁰¹ Rm 6, 4 : « Ou bien ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivons nous aussi par une résurrection semblable » ; Col 2, 12, « ensevelis avec lui lors du baptême, vous en êtes aussi ressuscité avec lui, parce que vous avez cru en la force de Dieu qu'il a ressuscité des morts. »

¹²⁰² T. PREISS, *op cit.*, p. 204.

¹²⁰³ *Ibid.*, p. 205.

¹²⁰⁴ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 121.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 119.

temps. Ignace est une exception particulière à cause de son martyre. C'est là qu'il sera déjà uni au Christ.

Cependant, Ignace, met l'accent sur sa résurrection au moment de son martyre, pour être associé au Christ, qu'en est-t-il de la résurrection aux chrétiens qui ne sont pas conduits martyre ? Cette question concerne également la pensée théologique des autres Pères Apostoliques dont nous examinons les écrits. Nous continuerons donc notre recherche ayant à l'esprit cette question dans le Chapitre qui suit

CHAPITRE IV : La Résurrection des morts

1. Chez Ignace d'Antioche

« La voie vers la déification qui était proposée au premier homme ne sera donc pas possible avant que la nature humaine ne triomphe du péché et de la mort. Cette voie de l'union se présentera désormais à l'humanité déchu sous l'aspect du salut »¹²⁰⁶. C'est donc le Christ qui a accompli le plan de Dieu à la place du premier homme déchu, à savoir d'Adam¹²⁰⁷. Tel est l'enseignement chrétien sur la déification et le salut de l'homme. En ce qui concerne la phase actuelle de notre recherche, les perspectives salvifiques des Pères Apostoliques sont éclairantes.

Dans cette partie de la thèse, visant le salut de l'homme en Christ, nous devons considérer la résurrection de l'Homme-Dieu Jésus-Christ et sa relation avec l'homme. Pour être précis, il faut voir si la résurrection du Christ implique aussi la résurrection de l'homme. Si cela est bien une conséquence de la résurrection du Christ d'entre les morts, quelles sont les dimensions de cette conséquence ? Afin de procéder à la recherche de cette question, nous devons nous rappeler deux éléments de base : L'enseignement sur l'homme dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament ainsi que l'anthropologie grecque.

Tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau Testament, l'homme est « chair » et ne consiste pas d'une composition d'une matière qui identifie la chair et d'une forme qui devient âme. En ce qui concerne l'a pensée grecque, l'homme est composé de corps-matière mauvaise étant la « prison » ou le « signe » de l'âme. Cela, parce que l'âme est attribuée à l'essence divine selon le développement de l'enseignement de l'orphisme par Platon et Plotin. Le problème de l'immortalité s'inscrit dans ce même cadre¹²⁰⁸.

Nous trouvons chez Ignace d'Antioche une référence qui peut nous servir de point de départ pour le développement de cette section de notre Thèse. Aux fidèles de l'Église de

¹²⁰⁶ V. LOSSKY, *Essai*, p. 131.

¹²⁰⁷ *Ibid.*

¹²⁰⁸ R. WINLING, *op cit.*, p. 324.

Smyrne, il écrit : « ... c'est de ce fruit-là, de cette Passion bénie de Dieu, que nous existons ; ainsi il peut « lever son étendard » pour les siècles grâce à sa résurrection, à l'attention de ceux qui sont saints et qui croient en lui, soit parmi les juifs, soit parmi les païens, dans le corps unique de l'Église »¹²⁰⁹. Dans ce passage-invitation¹²¹⁰, Ignace est libéré des limites étroites de l'Ancien Testament en ce qui concerne le salut de l'homme. La résurrection semble concerner tous les fidèles sans aucune distinction entre eux. Bien entendu, Ignace s'exprime ici en ayant à l'esprit les contextes ecclésiastiques dans lesquels les fidèles doivent être unis. Pour l'instant, nous garderons à l'esprit la résurrection générale qui concerne tous les fidèles ainsi que le terme « étendard » emprunté à *Isaïe*¹²¹¹.

Ignace, défendant la réalité du mystère du Christ et soulignant son historicité, écrit : « qui est aussi ressuscité des morts véritablement, ressuscité par son Père, son Père qui, à sa ressemblance, ressuscitera, nous qui croyons en lui, dans le Christ Jésus, séparément de qui nous n'avons pas la vie véritable »¹²¹². Ce passage qui est l'achèvement de la formulation christologique incluse dans le symbole de la foi¹²¹³, est absolument révélateur des effets que la résurrection a sur les croyants¹²¹⁴. De cette formulation, nous voyons qu'il y a une orientation vers la perspective eschatologique traditionnelle de la fin des temps, sans pour autant faire une référence détaillée à la résurrection. Ceci ne devrait pas soulever de question parce que nous avons la situation personnelle d'Ignace comme donnée. En raison de l'anticipation de son martyre, la future résurrection devient pour lui d'une importance secondaire¹²¹⁵. Néanmoins, d'après le passage ci-dessus, il nous semble que la résurrection n'est pas de nature universelle mais qu'elle ne concerne que les fidèles.

Une autre référence d'Ignace peut nous aider à avoir une image claire à ce sujet. Il écrit *aux Smyrniotes* : « Ils abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils n'admettent pas que l'eucharistie est la chair de notre Seigneur Jésus Christ, chair qui a souffert pour nos fautes, et que dans sa bonté, le Père a ressuscité. Ceux, donc, qui parle contre le don de Dieu

¹²⁰⁹ *Lettre aux Smyrniotes*, I, 2, *Pl*, pp. 213-214. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, I, 2, *SC* 10, p. 156 : « ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς ἀπό τοῦ θεομακαρίστου αὐτοῦ πάθους, ἵνα ἄρη σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ ».

¹²¹⁰ Ph. HENNE, *Mourir*, p. 143.

¹²¹¹ Is 5, 26

¹²¹² *Lettre aux Tralliens*, IX, 2, *Pl*, p. 204. Cf., *Lettre aux Tralliens*, IX, 2, *SC* 10, p. 118 : « ὅς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτόν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὅς κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινόν ζῆν οὐκ ἔχομεν ».

¹²¹³ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 113.

¹²¹⁴ *Ibid.*

¹²¹⁵ *Ibid.*, pp. 113-114.

trouvent la mort dans leurs débats ? Ils feraient mieux d'aimer, ressusciter aussi »¹²¹⁶. En fait, la résurrection ne concerne que ceux qui croient à la véritable Incarnation, à la Passion et à la résurrection du Fils de Dieu. Or, quel genre de résurrection mentionne-t-il ici ? S'agit-il d'une résurrection à venir ou d'une résurrection à présent pendant le mystère d'eucharistie ?

Ces questions nous semblent justifiées car Ignace s'exprime ainsi en gardant à l'esprit la vie liturgique comme c'est le cas dans l'aire patristique¹²¹⁷, de la communauté chrétienne. Le fait qu'Ignace relie l'amour à la résurrection rend possible la perception de la résurrection présente à la rencontre eucharistique puisque la charité est parfois identifiée à l'assemblée d'action de grâce. Il se réfère également à ceux qui nient la réalité de la chair eucharistique du Christ. Si tel est bien le sens de la pensée théologique d'Ignace, alors nous devons rejeter toute perspective eschatologique de la résurrection.

Considérant la possibilité qu'Ignace ne parle pas dans des conditions eschatologiques traditionnelles, mais, uniquement dans des conditions liturgiques ou des mystères, cela signifie alors qu'il soumet sa conception théologique de la résurrection dans des conditions hellénistiques. Plus spécifiquement, Ignace est influencé par les mystères à cultes¹²¹⁸. Dans ce cas, Ignace ne prend pas en compte la passion et la résurrection du Christ comme un événement historique différent de celui de l'eucharistie¹²¹⁹. Néanmoins, le fait qu'Ignace utilise des images et des représentations faisant référence à l'influence hellénistique ne signifie pas qu'il est lui-même dans cette vision. En fait, Ignace n'utilise-t-il pas une terminologie familière à ses lecteurs pour mieux comprendre ce qu'il veut enseigner ? Bien entendu, pour avoir une compréhension plus précise de la pensée d'Ignace, il faut tenir compte de la question à laquelle il est appelé à répondre.

Nulle part dans ses textes la résurrection des morts ne semble immédiatement rejetée par ses adversaires. Le point indispensable pour Ignace est le déni de la réalité de l'Incarnation et de la Passion du Fils et Verbe de Dieu. Par conséquent, nous pouvons conclure que la perspective de la résurrection ne s'arrête pas au mystère de l'eucharistie. La chair du Christ n'est pas seulement ressuscitée dans le mystère, donc dans le présent. En effet, elle a déjà été

¹²¹⁶ *Lettre aux Smyrniotes*, VII, 1, *Pl*, p. 214. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, VII, 1, *SC* 10, pp. 160-162 : « Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. Συνέφερον δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν ».

¹²¹⁷ R. WINLING, *op cit.*, p. 69.

¹²¹⁸ H. W. BARTSCH, *Gnostisches Gut und Gemeindertradition bei Ignatius von Antiochien*, BFCTh 2, 44, Gütersloh, 1940, p. 72. Cf. C. MAURER, *Ignatium von Antiochien und das Johannesevangelium*, Zürich 1949, p. 118.

¹²¹⁹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 104.

ressuscitée pour toujours par le Père. Dans la pensée d'Ignace, la résurrection est présupposée et comprise dans deux conditions différentes : la résurrection du martyr à travers sa mort et la résurrection à venir pour les croyants. C'est là que se lève une autre question d'une importance capitale : quand la résurrection des morts a-t-elle lieu ?

L'eschatologie apocalyptique ou traditionnelle veut que la résurrection des morts ait lieu dans les derniers temps coïncidant avec la seconde Parousie du Christ¹²²⁰. Nous trouvons une référence à la Parousie du Christ dans les écrits d'Ignace que nous avons également rencontrée antérieurement dans ses écrits. Rappelons-nous de ce qu'il dit : « Mais l'Évangile a quelque chose de particulier, la présence du Sauveur, notre Seigneur Jésus Christ, sa Passion et sa résurrection »¹²²¹. Ceci, est une réponse à la préférence de l'Ancien Testament contrairement à l'Évangile, c'est-à-dire à la présence incarnée du Christ. Cela est certainement une forte indication du manque d'eschatologie traditionnelle chez Ignace. Mais ceci, est bien plausible si l'on considère ce passage isolé de l'ensemble de la pensée théologique d'Ignace. Cela parce que la présence en chair du Christ, sa Passion et sa résurrection, ont des conséquences sur l'homme et dans l'histoire, tels que l'abolition de la magie, la démolition de l'ancien royaume et l'introduction de la vie éternelle par l'abolition de la mort¹²²².

Ce que nous pouvons dire avec certitude cependant, est que chez Ignace, il n'y a aucun enseignement sur la présence du Christ pour le jugement des morts au dernier jour à la fin du temps¹²²³. Néanmoins, cela ne signifie pas qu'il ignore l'eschatologie traditionnelle en général. Voyons les passages pertinents.

Ces temps sont les derniers. Désormais, soyons dans la honte, craignons que la patience de Dieu ne tourne à notre condamnation. De deux choses à l'une : soit nous devons craindre la colère à venir, soit nous devons aimer la grâce déjà présente. Seul la fait d'être trouvé dans le Christ Jésus conduit à la vie véritable¹²²⁴.

¹²²⁰ Mt 25, 31-46

¹²²¹ *Lettre aux Philadelpiciens*, IX, 2, *Pl*, p. 212. Cf., *Lettre aux Philadelpiciens*, IX, 2, *SC* 10, p. 150 : « Ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τό εὐαγγέλιον, τήν παρουσίαν τοῦ σωτήρος, κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τό πάθος αὐτοῦ καί τήν ἀνάστασιν .

¹²²² *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *Pl*, p. 197.

¹²²³ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 99.

¹²²⁴ *Lettre aux Éphésiens*, XI, 1, *Pl*, p. 194. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XI, 1, *SC* 10, p. 80 : « Ἐσχατοὶ καιροί. Λοιπὸν αἰσχυνοῦμεν, φοβηθῶμεν τήν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα μή ἡμῖν εἰς κρίμα γένηται. Ἦ γάρ τήν μέλλουσαν ὀργήν φοβηθῶμεν, ἢ τήν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν, ἐν τῶν δύο · μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὐρεθῆναι τό ἀληθινόν ζῆν ».

En effet, l'eschatologie apocalyptique d'Ignace n'est pas complètement absente¹²²⁵. Il erre, pour ainsi dire, entre la grâce présente, la colère à venir, et entre la condamnation et la patience de Dieu. Ignace, bien qu'il se réfère dynamiquement à la présence incarnée du Christ avec ces deux paires opposées entre elles, marque sa dévotion eschatologique correspondant à celle de Jean¹²²⁶, et Mathieu¹²²⁷. L'appui dynamique d'Ignace sur l'Incarnation en relation avec la grâce présente, les temps derniers, montrent que la période de fin des temps est déjà présente depuis l'Incarnation du Christ¹²²⁸.

2. Chez Clément de Rome

a. La nature preuve de la résurrection

Nous avons déjà rencontré l'optimisme¹²²⁹, de la conception eschatologique de Clément de Rome, dû certainement à l'idée stoïcienne d'un monde bien organisé¹²³⁰. Ceci, comme nous l'avons vu, crée les conditions de la continuité de l'histoire du salut, et par conséquence, de son eschatologie. Cela entraîne une régression, pour ainsi dire, du Christ dans le domaine eschatologique et la projection du rôle principal de Dieu. Mais où en est le dernier temps selon Clément où se trouvent la résurrection et le jugement ? Pour avoir une première idée de la pensée de Clément sur ce sujet, nous avons trouvé deux passages qui peuvent nous aider à comprendre en premier lieu le contexte dans lequel la pensée de Clément s'inscrit. « Considérons comme il est proche et qu'aucune de nos pensées ni aucune des raisonnements que nous produisons ne lui est caché »¹²³¹ ; « Que notre foi en lui se ravive donc en nous, et

¹²²⁵ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 100.

¹²²⁶ Jn, 2, 18, « Petits enfants, voici venue la dernière heure. Vous avez ouï dire que l'Antichrist doit venir ; et déjà maintenant beaucoup d'antichrist sont survenus : à quoi nous reconnaissons que la dernière heure est là. »

¹²²⁷ Mt, 3, 7, « Comme il voyait beaucoup de Pharisiens et de Sadducéens venir au baptême, il leur dit : « Engeance de vipères, qui vous a suggéré d'échapper à la Colère prochaine ? »

¹²²⁸ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 100.

¹²²⁹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 45.

¹²³⁰ *Ibid.* p. 42.

¹²³¹ *Épître aux Corinthiens*, XXI, 3, Pl, p. 50. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 21, 3, SC 167, p. 136 : « Ἴδωμεν, πῶς ἐγγύς ἐστιν, καὶ ὅτι οὐδέν ἐλήθηεν αὐτόν τῶν ἐννοιῶν ἡμῶν οὐδέ τῶν διαλογισμῶν ὧν πούμεθα ».

réfléchissons que tout lui est proche »¹²³². Ces passages résonnent comme l'introduction de la conception générale de la fin des temps, durant l'ère de Clément. La phrase représentative est que Dieu « est proche ». Ce point de vue est également soutenu par le passage suivant :

Regardons, mes bien-aimés, la résurrection qui advient en son temps. Jour et nuit nous montrent une résurrection : la nuit se couche, le jour se relève ; le jour part, la nuit arrive. Prenons les fruits : comment et de quelle manière se font les semences ? Le semeur sort et jette en terre chacune des semences ; lorsqu'elles sont tombées en terre sèches et nues elles se désagrègent ; ensuite, à partir de leur désagrégation, la magnificence de la providence du maître les relève et, à partir d'une seule, en plus grand nombre croît et porte du fruit¹²³³.

En effet, Clément, lance un nouveau type de négociation du thème de la résurrection à partir de phénomènes de la nature¹²³⁴, et en même temps, il plonge littéralement dans la psyché de ses lecteurs. Plus précisément, il se sert de la conception stoïcienne du monde selon laquelle ni la vie ni le monde ne sont détruites par la mort¹²³⁵. Toutefois, il est vrai que les Grecs ne peuvent accepter la résurrection des morts¹²³⁶. Néanmoins, Clément s'adresse aux chrétiens en utilisant une terminologie familière mettant l'accent sur la victoire de la vie sur la mort¹²³⁷. La nature, champ d'admiration pour les Grecs, est l'élément approprié pour introduire dans l'histoire la résurrection des morts, laquelle, bien entendu, commence dans l'événement historique de la résurrection du Christ¹²³⁸.

Dans le passage ci-dessous, Clément attache une importance à la métaphore de la semence, qui a été particulièrement cher à la fois pour le christianisme primitif et le judaïsme¹²³⁹. Bien que Clément soit influencé par la parabole du semeur¹²⁴⁰, il ne suit pas la

¹²³² *Ibid.*, XXVII, 3, p. 53. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 27, 3, SC 167, pp. 144-146 : « Αναζωπυρωσάτω οὖν ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν, καὶ νοήσωμεν ὅτι πάντα ἐγγύς αὐτῷ ἐστὶν ».

¹²³³ *Épître aux Corinthiens*, XXIV, 2-5, Pl, p. 52. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 24, 2-5, SC 167, p. 142 : « Κατὰ νοήσωμεν, ἀγαπητοί, πῶς ὁ δεσπότης ἐπιδεικνύται διηνεκῶς ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἐσεσθε, ἧς τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας. Ἴδωμεν, ἀγαπητοί, τὴν κατὰ καιρὸν γινομένην ἀνάστασιν. Ἡμέρα καὶ νύξ ἀνάστασιν ἡμῖν δηλοῦσιν· κοιμᾶται ἡ νύξ, ἀνίσταται ἡ ἡμέρα· ἡ ἡμέρα ἄπεισιν, νύξ ἐπέρχεται. Λάβωμεν τοὺς καρπούς· ὁ σπόρος πῶς καὶ τίνα τρόπον γίνεται ; Ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν ἕκαστον τῶν σπερμάτων ἅτινα πεσόντα εἰς τὴν γῆν ξηρά καὶ γυμνά διαλύεται· εἴτ' ἐκ τῆς διαλύσεως ἡ μεγαλειότης τῆς προνοίας τοῦ δεσπότου ἀνίστησιν αὐτά, καὶ ἐκ τοῦ ἑνὸς πλείονα αὐξεῖ καὶ ἐκφέρει καρπὸν ».

¹²³⁴ D. VIGNE, *op cit.*, p. 49.

¹²³⁵ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 50.

¹²³⁶ Ph. HENNE, *Mourir par amour*, p. 70.

¹²³⁷ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 50.

¹²³⁸ A.-G. HAMMAN, *Les évêques*, p. 52, n. 65.

¹²³⁹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 51.

¹²⁴⁰ Mt 13, 3-9.

perspective christocentrique du Nouveau Testament comme Paul, par exemple. Celui qui joue le rôle primordial pour la résurrection à venir est le Dieu-Créateur, Sa volonté et Sa providence¹²⁴¹.

L'intérêt intense de Clément pour les chrétiens de Corinthe, qui se trouvent dans la culture grecque, est particulièrement souligné par sa référence au mythe du phénix.

Considérons le signe extraordinaire qui se produit dans les régions orientales, c'est-à-dire vers l'Arabie. Il y a un oiseau, qui est appelé phénix ; seul de son espèce, il vit cinq cents ans, et lorsqu'il est bientôt proche de la dissolution qu'est la mort, il se construit un enclos avec de l'encens, de la myrrhe et les autres aromates, dans lequel il entre une fois son temps accompli, et il meurt. Lorsque sa chair pourrit, un ver naît qui en se nourrissant des humeurs de l'animal morts, devient ailé ; ensuit, lorsqu'il est devenu vaillant, il soulève l'enclos où sont les ossements de son prédécesseur et, l'emportant, il se rend de la terre d'Arabie en Égypte, à la cité Héliopolis¹²⁴².

Ce mythe contribue à enrichir en fait la pensée eschatologique de Clément bien qu'elle n'est rien de spécial car ce mythe est répandu et également utilisé dans le judaïsme rabbinique et l'apocalyptique juive¹²⁴³. Toutefois, c'est la première fois qu'il est inscrit dans un texte chrétien. Ce passage marque la transition à une phase différente, pourrait-on dire, de l'eschatologie de Clément. Plus précisément, il quitte le champ de la création et de la nature sur la base desquelles il a présenté la nécessité de la résurrection des morts. La nécessité de la résurrection est également soulignée par le mythe du phénix mais cette fois l'importance se trouve surtout dans l'attente des derniers temps¹²⁴⁴.

L'anthropologie grecque, exprimée par la pensée philosophique, accepte l'immortalité et la préexistence de l'âme conformément à la croyance qu'elle est de substance divine¹²⁴⁵. Cela suppose le retour naturel de l'âme à son lieu d'origine. Clément donne donc, une réponse à la distinction de l'âme contre la chair à travers la résurrection des morts, qui est

¹²⁴¹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 54.

¹²⁴² *Épître aux Corinthiens*, XXV, 1-XXVI, 3, *Pl*, p. 52. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 25,1-3, *SC* 167, pp. 142-144 : « Ἴδωμεν τό παράδοξον σημεῖον τό γινόμενον ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς τόποις, τουτέστιν τοῖς περί Ἀραβίαν. Ὅρνειον γάρ ἐστιν, ὃ προσονομάζεται φοῖνιξ· τοῦτο μονογενές ὑπάρχων ζῆ ἔτη πεντακάσια, γενόμενον τε ἤδη πρός ἀπόλυσιν τοῦ ἀποθανεῖν αὐτό σηκόν ἑαυτῷ ἐκ λιβάνου καί σμύρνης καί λοιπῶν ἀρωμάτων, εἰς ὃν πληρωθέντος τοῦ χρόνου εἰσέρχεται καί τελευτᾷ. Σηπομένης δέ τῆς σαρκός σκώληξ τις γενᾶται, ὃς καί τῆς ἰκμάδος τοῦ τετελευτηκότος ζῶου ἀνατρεφόμενος περοφυεῖ· εἶτα γενναῖος γενόμενος αἶρει τόν σηκόν ἐκεῖνον, ὅπου τά ὀστᾶ τοῦ προγεγονότος ἐστίν, καί ταῦτα βαστάζων διανύει ἀπό τῆς Ἀραβικῆς χώρας ἕως τῆς Αἰγύπτου εἰς τήν λεγομένην Ἡλιούπολιν ».

¹²⁴³ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 53.

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹²⁴⁵ R. WINLING, *op cit.*, p. 325.

un événement à venir qui se produira assurément, non par une nécessité naturelle, mais par la volonté, la providence, et la grâce du Dieu Créateur¹²⁴⁶. Néanmoins, l'Écriture ne pouvait être absente d'un tel point important pour la foi chrétienne.

Estimerons-nous donc qu'il est grand et merveilleux que le créateur de toute chose produise une résurrection de ceux qui l'ont saintement servi, dans la confiance d'une foi bonne, là où il nous montre même à travers un oiseau la magnificence de sa promesse ? En effet, on dit quelque part : "Tu me relèvera et je te rendrai grâce" et "je me suis couché et j'ai dormi, je me suis réveillé, parce que toi, tu es avec moi". Et encore, Job dit : " Et tu rétabliras ma chair, celle qui a patiemment enduré tout cela" ¹²⁴⁷.

En fait, ce passage est un franchissement successif, harmonieux et essentiel de la culture hellénistique de l'Écriture¹²⁴⁸, et plus précisément des *Psaumes*¹²⁴⁹, et *Job*¹²⁵⁰. La résurrection est un événement choquant pour la conception hellénistique qui rejette la résurrection de la chair n'acceptant que l'âme comme l'élément immortel de l'homme¹²⁵¹. Pourtant, la résurrection est déjà préformée dans l'histoire de l'ancien ordre de choses, c'est-à-dire dans l'Ancien Testament où, pour être plus précis, dans « Testimonia », textes de l'Ancien Testament¹²⁵². Ce qui nous intéresse dans ce passage, c'est la référence de Clément sur la résurrection de la chair.

Cette phrase de Clément, unique dans son *Épître*, a certainement besoin d'être clarifiée, dans la mesure où l'*Épître* nous le permet. De quel genre de chair s'agit-il ? Est-ce la continuation du corps dans sa gloire après la résurrection ? Il est difficile de clarifier cela, mais nous ne pouvons pas l'exclure. Tout d'abord, Clément tente de montrer que la résurrection à venir est un événement certain, ce qui le limite probablement à développer davantage sa propre perspective eschatologique. Deuxièmement, la résurrection de la chair, bien qu'elle n'existe pas comme formule avant Justin, n'était pas inconnue du christianisme romain¹²⁵³.

¹²⁴⁶ *Ibid*

¹²⁴⁷ *Épître aux Corinthiens*, XXVI, Pl, pp. 52-53. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 26, SC 167, p. 136 : « Μέγα καί θαυμαστόν οὖν νομίζομεν εἶναι, εἰ ὁ δημιουργός τῶν ἀπάντων ἀνάστασιν ποιήσεται τῶν ὁσίως αὐτῷ δουλευσάντων ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς, ὅπου καί δι' ὀρνέου δεικνυσιν ἡμῖν τό μεγαλεῖον τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ; Λέγει γάρ που· « Ἐκοιμήθην καί ὑπνωσα, ἐξηγέρθην, ὅτι σύ μετ' ἐμοῦ εἶ » Καί πάλιν Ἰώβ λέγει· « Καί ἀναστήσεις τήν σάρκα μου ταύτην τήν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα ».

¹²⁴⁸ A.-G. HAMMAN, *Les évêques*, p. 53, n. 69.

¹²⁴⁹ Ps 3, 6 ; 22, 4.

¹²⁵⁰ Jb 19, 26.

¹²⁵¹ R. WINLING, *op cit.*, p. 325.

¹²⁵² T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, pp. 56.

¹²⁵³ *Ibid.*, pp. 56-57.

Il en apparaît que Clément se réfère à la résurrection des morts sans entrer dans le détail quant à la résurrection des corps. Néanmoins, la conception de Clément en ce sujet, doit être comprise à la lumière de deux conditions : de l'élargissement sémantique du terme « chair » donné par Paul et de l'influence qu'a provoqué l'anthropologie grecque au judaïsme par rapport l'utilisation des termes « corps », « âme », sans les conceptions de l'immortalité de l'âme¹²⁵⁴. Mais la chair dans l'Ancien et la Nouveau Testament, décrit l'être humain tout entier et par conséquent la résurrection inclut le corps¹²⁵⁵.

Clément, se concentre davantage sur la certitude de la résurrection sans fournir plus de détails. Mais pourquoi le besoin de se référer à la résurrection ? La révolte au sein de l'Église de Corinthe inclut-elle un refus de la résurrection ? Cela, nous avons vu est bien probable. La conception eschatologique de Clément s'intensifie dans le contexte général de la période postapostolique où s'est posée la question de la seconde venue du Christ. C'est à cause du retard de la venue du Christ que l'eschatologie primitive a été mise en question. Ainsi, une justification de ce retard a été impérative. Dans ce contexte, Clément place au-dessus la résurrection par rapport à la venue du Christ¹²⁵⁶.

b. Le séjour des morts

En dehors des perspectives eschatologiques, dans la pensée de Clément, nous trouvons une idée que nous n'avons pas vue chez Ignace, qui concerne les morts, jusqu'au jour de la résurrection et du jugement. Cette idée ne se trouve pas dans les références eschatologiques. Cependant, il est intéressant de la voir dans ce contexte. Clément écrit à ce sujet :

Toutes les générations depuis Adam jusqu'à ce jour sont passées ; mais ceux qui sont accomplis dans la charité possèdent, selon la grâce de Dieu, un lieu pour les gens pieux, eux qui seront manifestés lorsque viendra le royaume du Christ. Car il est écrit : "Entrez dans vos réserves un petit moment, jusqu'à ce que soient passé

¹²⁵⁴ R. WINLING, *op cit.*, p. 324.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 324-325.

¹²⁵⁶ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, pp. 42-43.

ma colère et mon emportement ; et je me souviendrai du jour bon et je vous relèverai de vos tombes”¹²⁵⁷.

En effet, ce passage, provenant des traces de *Ezéchiel*, 37, 12 et *d’Isaïe*, 26, 20 est indicatif du sujet du lieu des morts jusqu’au jour de la résurrection. Toutefois, il est peu probable que Clément s’appuie sur ces traces¹²⁵⁸. Cependant, en ce qui nous concerne ici, l’idée de séjour temporaire des morts est absolument claire. Ici aussi, la pensée de Clément n’est pas christocentrique. En d’autres termes, le lieu des morts n’est pas lié au Christ. Cependant, la résurrection coïncide avec la venue du royaume du Christ qui n’est pas une réalité déjà présente mais une situation qui se réalisera dans le futur¹²⁵⁹. Cependant Clément est conforme à la vision judéo-chrétienne : les morts seront ressuscités de la tombe et de Hadès. Cela suppose assurément un état intermédiaire des morts et une classification qualitative dirions-nous. Cela se déduit facilement de Clément puisqu’il y a un espace séparé pour les pieux.

Il est frappant que pour Clément la personne du Christ ne joue pas un rôle particulier dans la résurrection des morts, alors que Sa résurrection est le début de la résurrection des pieux chrétiens. Le royaume de Dieu, qui est aussi celui du Christ, n’est pas non plus considéré comme existant déjà dans le corps de l’Église, mais, est quelque chose promis par Dieu grâce à Sa volonté et Sa providence qui se réalisera sûrement. La différence entre Clément et Ignace est très évidente et est certainement due aux différentes conditions dans lesquelles ils s’expriment.

Pour avoir une vision complète de la conception eschatologique des Pères apostoliques, nous devons poursuivre notre recherche auprès des autres auteurs de la période concernée. Nous ferons cela en gardant à l’esprit : a) que la conception eschatologique d’Ignace est essentiellement et exclusivement appliqué du fait de son martyre et la remise en cause du mystère de l’incarnation du Verbe et Fils de Dieu. b) Que la conception de Clément repose sur le doute répandu à cette époque pour la seconde Parousie du Christ et l’établissement de son royaume.

¹²⁵⁷ *Épître aux Corinthiens*, L, 3-4, *Pl*, pp. 64-65. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 50, 3-4, *SC* 167, pp. 180-182 : « Αἱ γενεαὶ πᾶσαι ἀπὸ Ἀδάμ ἕως τῆσδε τῆς ἡμέρας παρήλθον· ἀλλ’ οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ἔχουσιν χώρον εὐσεβῶν οἱ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ. Γέγραπται γάρ· « Εἰσεέλθετε εἰς τὰ ταμεῖα μικρὸν ὄσον ὄσον, ἕως οὗ παρέλθῃ ἡ ὄργη καὶ ὁ θυμὸς μου· καὶ μνησθήσομαι ἡμέρας ἀγαθῆς καὶ ἀναστήσω ὑμᾶς ἐκ τῶν θηκῶν ὑμῶν».

¹²⁵⁸ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p.57.

¹²⁵⁹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 44 ; *Épître de Corinthiens*, XL, II, 3, « Les apôtres, [...], ils sont sortis annoncer que le royaume de Dieu allait venir. »

3. La résurrection dans l'Épître de Barnabé

Une étude approfondie du soi-disant *Épître de Barnabé*, révèle la forte présence de l'idée de la fin des temps. De là, nous sommes amenés à soupçonner que la conception de l'auteur sur la résurrection des morts est essentiellement déterminée. Examinons les passages pertinents pour voir si, et dans quelle mesure, notre soupçon peut être vérifié.

Dans une partie de *l'Épître*, nous trouvons une invitation de l'auteur dans laquelle il mentionne ce qui suit :

Il nous faut donc scruter attentivement les circonstances présentes et rechercher ce qui peut nous sauver. Fuyons absolument toutes les œuvres iniques, si nous ne voulons pas qu'elles s'emparent de nous ; haïssons l'erreur du temps présent, afin d'être aimés dans le temps futur. Ne laissons pas nos âmes se relâcher en leur donnant licence de frayer avec le méchant et les pécheurs, si nous ne voulons pas un jour leur devenir semblables¹²⁶⁰.

Il est en fait, remarquable la forte croyance de l'auteur en la fin des temps. Nous notons cependant que dans la conception de *Barnabé* il y a une gradation de la fin des temps. Son exhortation fait référence au temps présent et au temps futur ce qui révèle que sa perspective eschatologique est divisée en temps de préparation et en temps de justification¹²⁶¹, : « En effet, par l'intermédiaire des prophètes, le maître nous a fait connaître les choses passées et présentes ; quant aux choses futures, il nous a donné d'y goûter par avance »¹²⁶².

De ce passage nous comprenons que ni le temps présent ni le temps futur ne sont indépendants du temps passé. La période de préparation fait partie du plan de Dieu déployé dans l'histoire pour le salut de l'homme bien préparé par les prophètes. Cette situation, bien préparée, contient son aboutissement dynamique et substantiel car elle met à la disposition de l'homme la réalité de ce qui doit être fait. La connaissance de l'avenir n'est cependant pas

¹²⁶⁰ *Épître de Barnabé*, IV, 1-2, *Pl*, p. 785. Cf., *Épître de Barnabé*, 4, 1-2, *SC* 172, p. 92 : « Δεῖ οὖν ἡμᾶς περὶ τῶν ἐνεστώτων ἐπίπολῶ ἐρευνῶντας ἐκζητεῖν τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν. Φύγωμεν οὖν τελείως ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀνομίας· καὶ μισήσωμεν τὴν πλάνην τοῦ νῦν καιροῦ, ἵνα εἰς τὸν μάλλοντα ἀγαπηθῶμεν. Μὴ δῶμεν τῇ ἑαυτῶν ψυχῇ ἄνεσιν, ὥστε ἔχειν αὐτὴν ἐξουσίαν μετὰ πονηρῶν καὶ ἀμαρτωλῶν συντρέχειν, μήποτε ὁμοιωθῶμεν αὐτοῖς ».

¹²⁶¹ P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, p. 93, n. 2.

¹²⁶² *Épître de Barnabé*, I, 7, *Pl*, pp. 782-783. Cf., *Épître de Barnabé*, 4, 7, *SC* 172, p. 78 : « Ἐγνώρισεν γὰρ ἡμῖν ὁ δεσπότης διὰ τῶν προφητῶν τὰ παρεληλυθότα καὶ τὰ ἐνεστώτα, καὶ τῶν μελλόντων δούς ἀπαρχὰς ἡμῖν γεύσεως ».

vague et possède un contenu spécifique. Mais où se trouvent son contenu et sa dynamique ?
Où sont reconnues les spécifications des temps à venir ?

Barnabé, est absolu, clair et précis sur ces questions, car la situation actuelle est fortement caractérisée par la présence du Christ¹²⁶³, :

Les prophètes, par une grâce reçue de lui, ont prophétisé à son sujet ; quant à lui, comme il devait se manifester dans la chair pour anéantir la mort et prouver la résurrection d'entre les morts, il l'a endurée afin d'acquitter la promesse faite aux pères et de montrer quand il était sur terre pour se préparer le peuple nouveau, que c'est lui-même qui jugerait après avoir opéré la résurrection¹²⁶⁴.

Ceci en fait, peut être considéré comme révélateur de la pensée eschatologique de *Barnabé* concernant les conséquences de l'Incarnation du Verbe de Dieu. L'anéantissement de la mort n'est pas quelque chose qui va arriver mais, quelque chose qui est déjà un fait réalisé par l'Incarnation et par des événements de la vie du Christ¹²⁶⁵. Il nous faut toutefois souligner ici un paradoxe que nous avons déjà rencontré chez Ignace : la valeur de la Passion par rapport à la résurrection. Ce paradoxe est bien plus à souligner dans le chapitre où Moïse est la préfiguration du Christ.

De manière similaire, écrit *Barnabé*, il décrit encore la croix chez un autre prophète qui déclare : « Quand cela sera-t-il accompli ? Le Seigneur dit : « Lorsque le bois aura été couché et relevé et lorsque du bois suintera du sang ». Tu as là encore une allusion à la croix de celui qui doit être crucifié. [...]. L'Esprit parle alors au cœur de Moïse, lui inspirant de réaliser une figure de la croix et de celui qui devait souffrir, car, dit-il, à moins de mettre leur espoir en lui ils sont attaqués pour l'éternité¹²⁶⁶.

Barnabé, souligne fortement le rôle de la crucifixion du Christ pour le salut de l'homme. Si chez Ignace, comme nous avons vu, la Passion est identifiée avec la résurrection¹²⁶⁷, nous

¹²⁶³ P. PRIGENT, *Épître de Barnabé* p. 36.

¹²⁶⁴ *Épître de Barnabé*, V, Pl, 6-7, pp. 787-788. Cf., *Épître de Barnabé*, 5, 6-7, SC 172, p. 108 : « Οἱ προφήται, ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτόν ἐπροφήτευσαν· αὐτός δέ, ἵνα καταργήσῃ τὸ θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ, ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτόν φανερωθῆναι, ὑπέμεινεν, ἵνα τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῶ καὶ αὐτός ἑαυτῷ τὸν λαόν τὸν καινόν ἐτοιμάζων ἐπιδείξῃ ἐπὶ τῆς γῆς ὧν, ὅτι τὴν ἀνάστασιν αὐτός ποιήσας κρινεῖ ».

¹²⁶⁵ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 35.

¹²⁶⁶ *Épître de Barnabé*, XII, 1-3, Pl, p. 799. Cf., *Épître de Barnabé*, 12, 1-3, SC 172, pp. 166-168 : « Ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ ὀρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· « Καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται ; λέγει κύριος· Ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῆ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ. » Ἔχεις πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ καὶ τοῦ σταυροῦσθαι μέλλοντος. [...] λέγει εἰ τὴν καρδίαν Μωϋσέως τὸ πνεῦμα, ἵνα ποιήσῃ τύπον σταυροῦ καὶ τοῦ μέλλοντος πάσχειν, ὅτι εἴαν μὴ, φησίν, ἐλπίσωσιν ἐπ' αὐτῷ, εἰς τὸν αἰῶνα πολεμηθήσονται ».

¹²⁶⁷ R. WINLING, Une façon de dire le salut : la formule « Être avec Dieu — Être avec Jésus-Christ » dans les écrits de l'ère dite des Pères Apostoliques, *RSR*, 1980, 54-2, p.122.

voyons qu'il en est de même chez *Barnabé*. Crucifixion et éternité sont aussi identifiées. Alors que chez Ignace, la résurrection est réalisée en même temps que le martyre, chez Barnabé la crucifixion apporte l'éternité qui doit être achevée après la résurrection et le jugement. La personne du Christ donc, et en particulier l'Incarnation et la Passion, deviennent l'axe central à partir duquel l'immortalité et le salut sont rendus possible. De là, nous comprenons que la conception eschatologique de *Barnabé* ainsi que la conception du salut sont assurément christocentriques. L'espérance du croyant pour la résurrection et l'éternité tourne autour de la personne du Christ qui s'est incarné pour démontrer, à travers la croix-passion, la résurrection.

Mais chez *Barnabé*, l'espérance, bien qu'elle comporte un sens eschatologique, n'a pas la même valeur que chez Paul ou Ignace d'Antioche. Tandis que chez Paul et Ignace l'espérance culmine dans la résurrection avec le Christ, chez *Barnabé* sa culmination se trouve dans le jugement qui conduit au royaume du Christ¹²⁶⁸. Cela n'inclut-il pas la résurrection ? Il est évident que si. Néanmoins, Chez Paul et Ignace l'espérance de la résurrection, d'une manière ou d'une autre, a le sens de la résurrection immédiate et aussitôt que possible. En effet, chez *Barnabé* nous constatons que la notion d'espoir ne repose pas sur le même contenu car elle est devenue la caractéristique la plus essentielle pour le croyant, comme la condition préalable pour le salut, ainsi que pour la vie éternelle¹²⁶⁹. Nous nous attarderons un peu sur la notion d'espoir car nous pensons qu'elle est importante pour le sujet considéré à ce stade de notre Thèse.

Pour une compréhension plus claire de la notion d'espérance, dans le contexte eschatologique, soit dans *l'Épître de Barnabé*, il faut prendre en compte la raison qui le pousse à s'adresser aux destinataires de son *Épître*. C'est pour cette raison que *Barnabé* prend l'initiative de présenter aux destinataires de son *Épître*, « la connaissance parfaite » : « aussi ; écrit Barnabé, me suis-je hâté de vous envoyer cette brève missive afin que vous ayez, en sus de votre foi, a connaissance parfaite. Triple est l'enseignement doctrinal du Seigneur : l'espérance de la vie, commencement et fin de notre foi ; la justice, commencement et fin du jugement ; l'amour, témoignage de joie et d'allégresse pour les œuvres accomplies dans la justice »¹²⁷⁰. Barnabé, en fait, montre la compréhension correcte de l'Écriture et de la volonté

¹²⁶⁸ P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, pp. 36-37.

¹²⁶⁹ *Ibid.*, p. 36.

¹²⁷⁰ *Épître de Barnabé*, I, 5-6, Pl, p. 782. Cf., *Épître de Barnabé*, 1, 5-6, SC 172, pp. 74-76 : « εσπούδασα κατά μικρόν ὑμῖν πέμπειν, ἵνα μτά τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καί τήν γνῶσιν. Τρίαν οὖν δόγματα ἐστὶν κυρίου· ζωῆς ἐλπίς, ἀρχῆς καί τέλος πίστεως ἡμῶν, καί διακιοσύνη, κρίσεως ἀρχή καί τέλος, ἀγάπη εὐφροσύνης καί ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύνη μαρτυρία ».

de Dieu¹²⁷¹. Par les énumérations de la connaissance parfaite ci-dessus, « numérations titres »¹²⁷², de l'enseignement de *Barnabé*, nous resterons à celle de l'espoir qui semble être identifiée avec la foi¹²⁷³. Même si espoir en Dieu signifie croire en Dieu¹²⁷⁴, cet espoir s'étend exclusivement à la personne du Christ en relation avec la vie en Lui dans le présent et dans l'attente d'une fin à venir. Cette différence de conception de l'espoir par *Barnabé* n'est pas sans fondement. En effet, dans ce contexte, nous sommes déjà dans une période transitoire d'attente de la Parousie eschatologique du Christ¹²⁷⁵.

« Le retard de la Parousie »¹²⁷⁶, est sans doute la cause la plus probable de la conception différente de l'espoir chez *Barnabé*. Ce problème est déjà posé dans des textes plus tardifs du Nouveau Testament *2Pierre* 3, 3-4 où l'auteur de cette *Épître* écrit : « Sachez tout d'abord qu'aux derniers jours, il viendra des railleurs pleins de raillerie, guidés par leurs passions. Ils diront : « Où est la promesse de son avènement ? Depuis que les Pères sont morts, tout demeure comme au début de la création. [...]. Le Seigneur ne retarde pas l'accomplissement de ce qu'il a promis, comme certaines l'accusent de retard, mais il use de patience envers vous, voulant que personnes ne périsse, mais que tous arrivent au repentir. »

Un chapitre de l'*Épître* de *Barnabé* est révélateur de la période transitoire mentionné ci-dessus quand il écrit sur le Temple en relation avec le Testament-héritage du christianisme.

J'ai encore en vous parler du Temple, dans la mesure où ces malheureux, dans leur erreur, ont mis leur espérance dans un édifice, comme si c'était la maison de Dieu, et non en leur Dieu qui les a créés. [...]. En effet, à cause de la guère le Temple a été détruit par les ennemis, et maintenant ce sont les serviteurs des ennemis qui vont le rebâtir. Il avait encore été révélé que la cité, le Temple et le peuple d'Israël devaient être livrés. L'Écriture dit en effet : « Et il arrivera aux derniers jours que le Seigneur livrera à la destruction les brebis du pâturage, leur enclos et leur tour. » Et cela arriva, conformément à ce que le Seigneur avait dit¹²⁷⁷.

¹²⁷¹ *Premiers écrits chrétiens*, Pl, p. 1358, n. 3.

¹²⁷² *Ibid.*, n. 4.

¹²⁷³ P. PRIGENT, *op cit.* p. 36.

¹²⁷⁴ *Ibid.*

¹²⁷⁵ , et al. *Le retour du Christ*. Nouvelle édition [en ligne]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 1983 (généré le 04 juin 2019). Disponible sur Internet : <[http:// books.openedition.org/pusl/7437](http://books.openedition.org/pusl/7437)>, p. 17

¹²⁷⁶ *Ibid.*

¹²⁷⁷ *Épître de Barnabé*, XVI, 1-5, Pl, pp. 804-805. Cf., *Épître de Barnabé*, 16, 1-5, SC 172, pp : 188-190 : « Ἐπι δέ καί περί τοῦ ναοῦ, ἐρῶ ὑμῖν πῶς πλανώμενοι οἱ ταλαίπωροι εἰς τήν οἰκοδομήν ἠλπισαν, καί οὐκ ἐπί τόν θεόν αὐτῶν τόν ποιήσαντα αὐτούς, ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ. [...] Γίνεται διά γάρ τό πολεμεῖν αὐτούς καθρέθη ὑπό τῶν ἐχθρῶν· νῦν καί αὐτοί οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρεταί ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν. Πάλιν ὡς ἐμελλεν ἡ πόλις καί ὁ ναός καί ὁ λαός Ἰσραήλ παραδίδοσθαι, ἐφανερώθη. Λέγει γάρ ἡ γραφή· « Καί ἔσται ἐπ' ἑσχάτων τῶν ἡμερῶν, καί παραδώσει κύριος τά πρόβατα τῆς νομῆς καί τήν μάνδραν καί τόν πύργον αὐτῶν εἰς καταφθοράν. » Καί ἐγένετο καθ' ἃ ἐλάλησεν κύριος ».

Il y a, en effet, une variation de l'espérance qui diffère clairement par rapport à celle du Judéo-christianisme¹²⁷⁸, selon laquelle la destruction du Temple marque également la Parousie du Christ. Si *Barnabé* transmet ici sa vision sous l'influence d'*Esdras* 6, concernant la première destruction par Nabuchodonosor¹²⁷⁹, ou d'*Isaïe* 49, 17¹²⁸⁰, la christianisation est dynamiquement évidente car elle nous renvoie aux paroles du Christ telles qu'elles sont contenues dans l'Évangile : « Cet homme a dit : Je puis détruire le Sanctuaire de Dieu et le rebâtir en trois jours »¹²⁸¹. La référence à la destruction du Temple et la reconstruction, permet une interprétation spirituelle : c'est le cœur de l'homme qui est désormais le lieu de résidence de Dieu¹²⁸². En ce qui nous concerne, nous ne rejetons pas cela. Néanmoins, cela n'exclut pas le contexte eschatologique qui nous intéresse. Pour la conception judéo-chrétienne, la destruction du Temple était, en tous cas, le point de départ historique de la Parousie du Christ¹²⁸³.

Le retard de la Parousie, donc, est certainement un des sujets de la pensée de *Barnabé* qui préoccupe également les destinataires de son *Épître*, et c'est dans ce contexte que l'espérance est incluse.

Mais d'un autre côté il est dit : « Tu le sanctifieras avec des mains pures et un cœur pur. » Si donc le jour que Dieu a sanctifié, quelqu'un peut aujourd'hui le sanctifier par la pureté de son cœur, nous sommes dans l'erreur, la plus complète. Mais si ce n'est pas le cas aujourd'hui, nous le sanctifierons plus tard par un repos véritable, quand nous les pourrons, une fois que nous aurons été justifiés et que nous aurons reçu la promesse, lorsqu'il n'y aura plus d'iniquité et que le Seigneur aura renouvelé toute choses — alors oui nous pourrons le sanctifier quand nous aurons été d'abord nous-mêmes sanctifiés¹²⁸⁴.

De ce passage nous pouvons facilement déduire que « la véritable justification encore à venir, c'est l'espérance dernière »¹²⁸⁵, et que la période actuelle n'est que l'état intermédiaire avant la fin, dans laquelle se trouve l'élimination de la mort et de la résurrection des morts.

¹²⁷⁸ C. PERROT, *op cit.*, p. 16.

¹²⁷⁹ *Premiers écrits chrétiens*, p. 1365, n. 87.

¹²⁸⁰ P. PRIGENT, *Épître de Barnabé* n. 1, p. 190.

¹²⁸¹ Mt 26, 61

¹²⁸² P. PRIGENT, *Épître de Barnabé* n. 2, p. 191.

¹²⁸³ C. PERROT, *op cit.*, pp. 22-23.

¹²⁸⁴ *Épître de Barnabé*, XV, 6-7, *Pl*, pp. 803-804. Cf., *Épître de Barnabé*, 15, 6-7, *SC* 172, p. 186 : « Πέρασ γέ τοι λέγει· « Ἀγιάσεις αὐτήν χερσίν καθαραῖς καί καρδίᾳ καθαρᾷ. » Εἰ οὖν ἦν ὁ θεός ἡμέραν ἡγίασεν νῦν τίς δύναται αγιάσαι καθαρὸς ὢν τῇ καρδίᾳ, ἐν πᾶσιν πεπλανήμεθα. Εἰ δέ οὐ <νῦν>, ἄρα τότε καλῶς καταπαυόμενος αγιάσει αὐτήν, ὅτε δυνησόμεθα αὐτοὶ δικαιοθέντες καί ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, μηκέτι οὐσίας τῆς ἀνομίας, καινῶν δέ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου — τότε δυνησόμεθα αὐτήν αγιάσαι, αὐτοὶ αγιασθέντες πρώτον ».

¹²⁸⁵ P. PRIGENT, *op cit.* *SC* 178, p. 39.

Cependant, bien que *Barnabé* exprime une eschatologie traditionnelle telle qu'elle s'est formée dans cette première phase postapostolique, sa vision suscite quelques inquiétudes. Le passage ci-dessous nous donne l'occasion de quelques éclaircissements.

C'est à cause de la clarification de *Barnabé* concernant le repos du sabbat que lui est appliqué une tendance millénarisme¹²⁸⁶. La question qui se pose concerne la référence : « le Seigneur aura renouvelé toutes choses », qui suppose une recreation matérielle¹²⁸⁷, entre une première résurrection et le jugement. S'agit-il effectivement d'un concept sujet au millénarisme ? Voyons ce qui précède dans le même chapitre de *l'Épître*.

Du sabbat, il en parle dès le commencement de la création : « Et Dieu fit en six jours les œuvres de ses mains et il acheva le septième jour ; ce jour-là il se reposa et le sanctifia. » [...]. Cela veut dire que le Seigneur achèvera l'univers en six mille ans, car chez lui, un jour signifie mille ans. [...] Donc, mes enfants, « en six jours », c'est-à-dire en six mille ans, l'univers sera achevé. « Et il se reposa le septième jour. » Voici ce que cela veut dire : lorsque son Fils sera venu pour mettre un terme au temps de l'inique, juger les impies, transformer le soleil, la lune et les étoiles, alors il se reposera vraiment le septième jour¹²⁸⁸.

Ceci, est certainement révélateur de la réflexion qu'il provoque en faveur du millénarisme. Néanmoins, un aperçu attentif montre que *Barnabé* est loin d'une conception véritablement millénaire. L'Apocalypse nous donne les informations concernant une première résurrection (20, 4-5) d'une seule partie des morts, laquelle concerne uniquement les martyres de Dieu et les justes. C'est également au cours de cette première résurrection que commence le royaume Messianique millénaire, ce que nous ne retrouvons pas chez *Barnabé*. En effet, dans son *Épître* il ne fait mention ni d'une première résurrection ni d'un millénaire intermédiaire avant la deuxième résurrection. De plus, le septième jour ne correspond pas à une période millénaire mais à une période de durée indéterminée et plus précisément éternelle¹²⁸⁹.

La suite de ce paragraphe peut obscurcir davantage la conception eschatologique de *Barnabé* car elle se réfère à la joie du huitième jour :

¹²⁸⁶ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 30.

¹²⁸⁷ *Ibid.*

¹²⁸⁸ *Épître de Barnabé*, XV, 3-5, *Pl*, p. 803. Cf., *Épître de Barnabé*, 15, 3-5, *SC* 172, p. 182-184 : « Τό « σάββατον » λέγει ἐν ἀρχῇ τῆς κτίσεως· « Καί ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν ἕξ ἡμέρας τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ, καί συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ καί κατέπαυσεν ἐν αὐτῇ καί ἡγίασεν αὐτῆν. » [...] Τοῦτο λέγει, ὅτι ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν συντελέσει κύριος τὰ σύμπαντα [...] Οὐκοῦν, τέκνα, « ἐν ἕξ ἡμέραις », ἐν τοῖς ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν, συντελεσθήσεται τὰ σύμπαντα. « Καί κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ. » Τοῦτο λέγει· ὅταν ἐλθῶν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσῃ τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καί κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς καί ἀλλάξῃ τὸν ἥλιον καί τὴν σελήνην καί τοὺς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ».

¹²⁸⁹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 30.

Pourtant, écrit Barnabé, d'un autre côté, il leur dit : « Vos néoménies et vos sabbats, je ne les supporte pas. » Voyez ce qu'il veut dire : ce ne sont pas les sabbats actuels qui le sont agréables, mais celui que j'ai fait et dans la quel, après avoir mis toutes choses au repos, je ferai commencer le huitième jour qui est le commencement d'un autre monde. Voilà pourquoi nous célébrons dans la joie le huitième jour, précisément celui où Jésus est ressuscité des morts et, après s'être manifesté, est montré aux cieux¹²⁹⁰.

Malgré l'incohérence¹²⁹¹, de la terminologie de l'auteur, ce passage ne doit pas être compris dans le contexte du millénarisme. Bien entendu, *Barnabé* met l'accent sur la nouvelle création qui est déjà une réalité par la résurrection et l'ascension du Christ aux cieux. Cela concerne l'état intermédiaire de la préparation pour le temps à venir où les croyants vivent, le dimanche, la résurrection ainsi que l'ascension du Christ¹²⁹².

Pourtant, l'état intermédiaire, inauguré par le sacrifice du Fils de Dieu incarné et ressuscité, n'implique à priori pas le salut. En vérité, dans cette période de préparation, le croyant est confronté à deux choix : la voie de la lumière ou celle des ténèbres : « Le premier est le Seigneur depuis l'éternité et pour l'éternité ; l'autre est le prince du temps présent, le temps de l'iniquité »¹²⁹³.

C'est pourquoi soyons vigilants dans les derniers jours : car tout le temps de notre vie et de notre foi ne nous servira de rien si, maintenant, au temps de l'iniquité et au sein des scandales à venir, nous ne résistons pas comme il convient à des fils de Dieu. Donc pour éviter que le Noir ne s'introduise subrepticement, fuyons toute vanité, haïssons parfaitement les œuvres de la voie mauvaise. Ne restez pas seuls, plongés en vous-mêmes, comme si vous étiez déjà justifiés, mais rassemblez-vous et recherchez ensemble ce qui profite à l'intérêt commun¹²⁹⁴.

¹²⁹⁰ *Épître de Barnabé*, XV, 8-9, *Pl*, p. 804. Cf., *Épître de Barnabé*, 15, 8-9, *SC* 172, pp. 186-188 : « Πέρας γέ τοι λέγει αὐτοῖς· « Τὰς νεομηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα οὐκ ἀνέχομαι. » Ὅρατε πῶς λέγει· « Οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὁ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδότης ποιήσω, ὃ ἐστὶν ἄλλου κόσμου ἀρχήν. » Διό καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδοὴν εἰς εὐφροσύνην, ἐν ἧ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς εἰς οὐρανοῦς ».

¹²⁹¹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 30.

¹²⁹² P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, p. 188, n. 1.

¹²⁹³ *Épître de Barnabé*, XVIII, 2, *Pl*, p. 806. Cf., *Épître de Barnabé*, 18, 2, *SC* 172, p. 196 : « Καὶ ὁ μὲν ἐστὶν κύριος αἰῶνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας ».

¹²⁹⁴ *Épître de Barnabé*, IV, 9-10, *Pl*, p. 786. Cf., *Épître de Barnabé*, 4, 9-10, *SC* 172, pp. 100-102 : « Διό προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις· οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς ζωῆς ἡμῶν καὶ τῆς πίστεως, ἐάν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ ἀνιστάμεν. Ἴνα μὴ σχῆ παρεῖδουσιν ὁ μέλας, φύγωμεν ἀπὸ πάσης ματαιότητος, μισήσωμεν τελείως τὰ ἔργα τῆς πονηρᾶς ὁδοῦ. Μὴ καθ' ἑαυτοῦ ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τό αὐτό συνερχόμενοι συζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ συμφέροντος ».

La fin de temps ne soit pas quelque chose à réaliser mais quelque chose qui est déjà présent et qui cache le danger du diable. Cela nous montre que cet état intermédiaire comporte également une qualité particulière : l'intrigue du Diable de renverser l'espérance du chrétien pour le salut. Cependant, parallèlement à la situation intérimaire, *Barnabé* fait part aux destinataires qu'ils vivent déjà dans les derniers jours. Cela signifie-t-il que l'auteur est persuadé que la Parousie est presque arrivée ? Cela est une opinion que nous ne pouvons pas exclure. Du moins pas si nous ne regardons pas d'abord de plus près la conception eschatologique complète de *Barnabé*. Voyons des passages où les traces d'une telle idée apparaissent :

Je vous en prie, vous qui vous êtes à des postes élevés, [...]. Il est proche le jour où tout périra avec le Mauvais, proche est le Seigneur avec sa récompense¹²⁹⁵ ; Il est tout proche, le scandale ultime dont il est parlé dans l'Écriture, comme le dit Hénoch. Car si le maître a réduit les saisons et le jours, c'est afin que son Bien-Aimé se hâte en entre en possession de son héritage¹²⁹⁶.

À la lecture de ces passages nous pouvons distinguer l'idée de la presque arrivée de la fin du temps. Mais, cette idée devient secondaire étant donné que l'intérêt de l'auteur reste avant tout le jugement¹²⁹⁷ et c'est justement dans ce contexte que l'idée de l'arrivée imminente de la Parousie doit être comprise : « Nuit et jour tu te rappelleras le jour du jugement et chaque jour tu rechercheras la compagnie des saints, ou bien en mettant de l'ardeur dans tes discours en allant porter l'exhortation et en te souciant de sauver une âme par ta parole, ou bien en travaillant de tes mains pour racheter tes péchés »¹²⁹⁸.

Ce passage est révélateur de l'intérêt de Barnabé pour le jour du Jugement¹²⁹⁹. Il ne serait pas exagéré de dire que la question du jugement prédomine dans toutes les dimensions de ses écrits. Cependant, nous devons encore voir qui est exactement touché par le jugement et par la résurrection. À ce sujet, Barnabé écrit : « Ne va pas ressembler, et t'y attachant, à ces

¹²⁹⁵ *Épître de Barnabé*, XXI, 2-3, *Pl*, pp. 808-809. Cf., *Épître de Barnabé*, 21, 2-3, *SC* 172, pp. 214-216 : « Ἐρωτῶ τοὺς ὑπερέχοντας [...] Ἐγγύς ἡ ἡμέρα, ἐν ἧ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ· ἐγγύς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθός αὐτοῦ ».

¹²⁹⁶ *Ibid.*, IV, 3, *Pl*, p. 785. Cf., *Épître de Barnabé*, 4, 3, *SC* 172, pp. 92-94 : « Τό τέλειον σκάνδαλον ἠγγικεν, περί οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνώχ λέγει. Εἰς τοῦτο γάρ ὁ δεσπότης συντέτηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας, ἵνα ταχύνη ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν ἦξει ».

¹²⁹⁷ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 31.

¹²⁹⁸ *Épître de Barnabé*, XIX, 10, *Pl*, p. 807. Cf., *Épître de Barnabé*, 19, 10, *SC* 172, pp. 206-208 : « Μνησθήση ἡμέραν κρίσεως νυκτός καὶ ἡμέρας, καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἐκάστην ἡμέραν, ἢ διὰ λόγου κοπιῶν καὶ πορευόμενος εἰς τό παρακαλέσαι καὶ μελετῶν εἰς τό σῶσαι ψυχὴν τῷ λόγῳ, ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάση εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου ».

¹²⁹⁹ *Premiers écrits chrétiens*, p. 1365, n. 95, Cf., XIV, 9, *Pl*, p. 803 ; V, 12, *Pl*, p. 716.

hommes qui sont les impies au plus haut degré et déjà condamnés à mort, comme ces poissons, les seuls à être maudits, qui nagent dans les profondeurs, sans y plonger comme les autres, mais en habitent les fonds sous-marins »¹³⁰⁰. Ceci est le point culminant de l'interprétation symbolique des interdictions alimentaires de loi mosaïque. Ce qui est intéressant pour nous ici, concerne la référence aux impies et à ceux qui sont déjà condamnés.

Le jugement alors, agit-il seulement pour les impies ? Il pourrait en effet en être ainsi. Toutefois la justice, comme nous l'avons vu, fait partie intégrante du triptyque de l'enseignement du Christ¹³⁰¹ ; elle est le « commencement et fin du jugement ». Selon cette condition et en gardant à l'esprit que nous nous trouvons dans une période de préparation pour la fin à venir, il est certain que le jugement concerne tous les hommes. Qu'en est-il cependant de la résurrection des morts ? Dans l'Épître nous lisons :

Il est donc bon que l'homme s'instruise de toutes les règles de justice du Seigneur qui sont dans l'Écriture pour cheminer en les suivant. Celui qui les accomplit sera glorifié dans le royaume de Dieu, tandis que celui qui choisit les autres périra avec ses œuvres. C'est pour cela qu'il existe une résurrection, pour cela aussi une rétribution¹³⁰².

Voilà, en effet, dans l'exhortation finale la conception eschatologique de *Barnabé*. Nous soulignons le développement non systématique de ce sujet dans l'Épître, ce qui explique pourquoi les rapports pertinents sont dispersés dans le texte¹³⁰³. De plus, dans ce passage nous voyons que la résurrection générale est confirmée¹³⁰⁴.

La croyance, alors, en la résurrection de tous les morts, se retrouve dynamiquement dans la pensée de *Barnabé*¹³⁰⁵. La résurrection, est présentée comme une nécessité absolue pour l'homme lui-même, visant à sa glorification dans le royaume de Dieu. Parallèlement l'auteur de l'Épître de *Barnabé*, relie la pratique des commandements de Dieu, et donc le comportement moral, avec la rétribution et la résurrection. Ces deux éléments, à savoir rétribution et résurrection, ne se distinguent pas l'un de l'autre. En ce qui concerne leur contenu substantiel, le but primordial est bien sûr la glorification dans le royaume de Dieu. De cela,

¹³⁰⁰ *Épître de Barnabé*, X, 5, *Pl*, p. 796. Cf., *Épître de Barnabé*, 10, 5, *SC* 172, pp. 150-152 : « οὐ μή, φησίν, ὁμοιωθήσῃ κολλόμενος ἀνθρώποις τοιούτοις, οἵτινες εἰς τέλος εἰσὶν ἀσεβεῖς καὶ κεκριμένοι ἤδη τῷ θανάτῳ, ὡς καὶ ταῦτα τὰ ἰχθύδια μόνα ἐπικατάρατα ἐν τῷ βυθῷ νήχεται μὴ κολυμβῶντα ὡς τὰ λοιπά, ἀλλ' ἐν τῇ γῆ κάτω τοῦ βυθοῦ κατοικεῖ ». Cf., XV, 5, *Pl*, p. 803 ; XII, 9, *Pl*, p. 800.

¹³⁰¹ *Épître de Barnabé*, I, 6, *Pl*, p. 782.

¹³⁰² *Épître de Barnabé*, XXI, 1, *Pl*, p. 808.

¹³⁰³ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 33.

¹³⁰⁴ P. PRIGENT, *op cit.*, n. 3, p. 215.

¹³⁰⁵ *Épître de Barnabé*, XXI, 1, *Pl*, p. 808.

nous concluons que la pratique ou la conduite conforme aux commandements du Seigneur, est le moyen permettant d'accéder au royaume de Dieu.

Ce point de vue est également soutenu par le jugement qui suit la résurrection : « Le Seigneur jugera le monde « sans faire acception de personne ». Chacun recevra selon ce qu'il a fait : s'il est bon, sa justice le précédera ; s'il est mauvais, il aura devant lui le salaire de sa méchanceté »¹³⁰⁶. Ici encore nous sommes face à une différence dans la conception de *Barnabé* de la résurrection des morts par rapport à celle d'Ignace. En effet, la résurrection précède au jugement et le royaume de Dieu suit et c'est pour cette raison que la résurrection concerne tout, tandis que chez Ignace la résurrection est un fait direct du royaume de Dieu¹³⁰⁷. Ce qui est encore extrêmement important dans ce passage est le rôle du Christ : c'est Lui qui juge les morts, chose qui révèle que *Barnabé* exprime un symbole de la foi.

Avant de terminer avec l'*Épître de Barnabé*, nous concluons qu'il faut se référer à un autre élément de sa pensée eschatologique. Cela concerne les autres dimensions que la résurrection du Christ apporte au-delà de celle de l'homme. Dans l'*Épître* nous lisons : « après avoir mis toute chose au repos, je ferai commencer le huitième jour qui est le commencement d'un autre monde »¹³⁰⁸.

Ce passage place les dimensions de la résurrection dans un contexte général qui concerne la transformation du monde à la fin. Comment se fait le commencement de cet autre monde ? Comme dit *Barnabé* dans le même chapitre de son *Épître* : « Lorsque son Fils sera venu pour mettre un terme au temps de l'inique, juger les impies, transformer le soleil, la lune et les étoiles, alors il se reposera vraiment la septième jour »¹³⁰⁹. Nous pouvons donc dire que le huitième jour est le nouveau monde du royaume de Dieu et par conséquent nous pouvons accepter que la résurrection des morts agît également sur une recréation cosmique.

En conclusion de l'*Épître de Barnabé*, nous constatons que son principal intérêt concerne les derniers temps mais fait clairement la distinction entre le temps présent, comme période préparatrice, et le temps à venir avec la résurrection des morts et le jugement qui suit.

¹³⁰⁶ *Épître de Barnabé*, IV, 12, *Pl*, p. 786. Cf., *Épître de Barnabé*, 4, 12, *SC* 172, p. 102 : « Ὁ κύριος ἀπροσωπολήπτως κρινεῖ τόν κόσμον· ἕκαστος καθὼς ἐποίησεν κομμεῖται — ἐάν ᾗ ἀγαθός, ἢ δικαιοσύνη αὐτοῦ προηγήσεται αὐτοῦ· ἐάν ᾗ πονηρός μήποτε ἐπαναπαυόμενοι ὡς κλητοὶ ἐπικανθυπνώσωμεν ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν, καί ὁ πονηρός ἄρχων λαβῶν τήν ἐξουσίαν ἀπόσεται ἡμᾶς ἀπό τῆς βασιλείας τοῦ κυρίου.

¹³⁰⁷ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 34.

¹³⁰⁸ *Épître de Barnabé*, XV, 8, *Pl*, p. 804. Cf., *Épître de Barnabé*, 15, 8, *SC* 172, pp. 186-188 : « ἐν ᾧ καταπαύσας τά πάντα ἀρχήν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὃ ἐστὶν ἄλλου κόσμου ἀρχήν ».

¹³⁰⁹ *Épître de Barnabé*, XV, 5, *Pl*, p. 803. Cf., *Épître de Barnabé*, 15, 5, *SC* 172, p. 184 : « Τοῦτο λέγει· ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσῃ τόν καιρόν τοῦ ἀνόμου καί κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς καί ἀλλάξει τόν ἥλιον καί τήν σελήνην καί τοὺς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ».

La résurrection concerne les justes et les impies. Une conception latente de la recréation du monde avec la résurrection se trouve également dans l'Épître. Bien que l'Épître ne soit pas riche¹³¹⁰ en développement systématique d'eschatologie, nous trouvons que Barnabé suit l'eschatologie traditionnelle certainement influencée par les circonstances dans lesquelles il écrit son Épître. Nous allons maintenant passer à un autre texte de la période des Pères Apostoliques pour examiner les perspectives eschatologiques.

4. La résurrection dans la *Didaché*

Nous avons déjà recueilli une première impression sur le salut de l'homme qui serait issu de l'Incarnation du Fils de Dieu, de sa Passion et surtout de sa résurrection. Nous continuons désormais avec l'écrit de la *Didaché*. Bien entendu, cela se fera en gardant à l'esprit la difficulté qui caractérise ce texte à la fois en termes d'auteur et de sources¹³¹¹.

En parcourant une lecture du texte de la *Didaché*, notre attention se porte sur le dernier chapitre qui peut être le point de départ de la présente recherche. Dans la *Didaché*, donc nous lisons :

Soyez éveillés pour votre vie ; que vos lanternes ne soient pas éteintes et que vos reins ne soient pas rompus, soyez prêts ; car vous ne savez pas l'heure où notre Seigneur vient. Vous vous rassembleriez fréquemment pour chercher ce qui convient à vos âmes ; Car tout le temps de votre foi ne vous servira de rien, si, au dernier moment, vous n'est pas parvenus à la perfection¹³¹².

Ceci, en fait, est bien indicatif de la vision de l'auteur sur la période dans laquelle sa pensée se déroule. C'est une période cruciale pour le salut puisqu'elle concerne la Présence du Seigneur. L'idée centrale du passage est la préparation complète du croyant pour la dernière heure du jugement. Ici nous pouvons voir une ressemblance par rapport à l'*Épître de Barnabé*. La raison

¹³¹⁰ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 39.

¹³¹¹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, pp. 19-22.

¹³¹² *Didaché*, XVI, 1-2, *Pl*, p. 93. Cf., *La Didaché*, 16, 1-2, *SC* 248, p. 194 : « Γρηγορείτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν, καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἐτοιμοὶ· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ἧ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται. Πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐάν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθεῖτε. »

de cette similitude est donnée par la citation qui suit, concernant l'enseignement moral des deux voies. Voyons si l'enseignement des deux voies a vraiment les mêmes conditions eschatologiques : « Il existe deux voies : l'une de la vie et l'autre de la mort, mais il y a une différence importante entre les deux voies »¹³¹³. Dans ce passage les caractéristiques de qualité de deux voies sont la vie et la mort alors que pour *Barnabé* elles sont la lumière et l'obscurité. Mais si chez *Barnabé* la perspective eschatologique est largement attestée comme l'épilogue des deux voies, il n'en est pas de même ici. Le contenu des deux voies est proprement éthique¹³¹⁴.

Nous insisterons sur le chapitre XVI, car nous le trouvons très explicatif quant à la Parousie du Christ, ainsi que pour le salut et surtout en concernant la résurrection des morts.

Alors toute créature humaine viendra au feu de l'épreuve, beaucoup seront scandalisés et périront ; mais ceux qui seront restés dans leur foi seront sauvés par la malédiction même. Et alors apparaîtront les signes de la vérité : en premier, le signe du déploiement dans le ciel, puis le signe du son de la trompette et, le troisième ; la résurrection des morts, non pas celle de tous, mais comme il a été dit : « Le Seigneur viendra et tous les saints avec lui ». Alors le monde verra le Seigneur venir sur les nuées du ciel¹³¹⁵.

En effet, ici se présente le thème central de l'acte eschatologique¹³¹⁶, qui est inauguré avec la descente glorieuse du Christ du ciel. Dans ce passage nous pouvons tirer deux points importants. Dans un premier temps, nous remarquons les signes de vérité, à savoir les signes de la venue ou la Parousie du Christ. Ensuite, nous pouvons voir la résurrection des morts.

Remarquons d'abord le sens politico-religieux¹³¹⁷, dans les signes, comme le Christ vient dans la gloire. Le sens politico-religieux qui est d'origine hellénistique et une notation de la supériorité de la personne qui vient de manière solennelle. Nous ne retrouvons cela ni chez Ignace, ni chez Clément de Rome, ni chez *Barnabé*. La *Didaché* utilise cette manière de décrire la Parousie du Christ dans le contexte de la conception juive bien adaptée du I^{ère} siècle¹³¹⁸. C'est

¹³¹³ *Ibid.* I, 1, p. 85. *La Didaché*, 1, 1, SC 248, p. 140 : « Ὅδοί δύο εἰσι, μία τῆς ζωῆς καί μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δέ πολλή μεταξύ τῶν δύο ὁδῶν ».

¹³¹⁴ W. RORDORF, *La doctrine*, SC 248, p. 26. Cf., T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, pp. 20-21.

¹³¹⁵ *Didaché*, XVI, 5-8, *Pl*, pp. 93-94. *La Didaché*, 16, 5-8, SC 248, pp. 196-198 : « Τότε ἦξη ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας, καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται, οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος. Καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος, καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν· οὐ πάντων δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρήθη· « Ἦξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἄγιοι μετ' αὐτοῦ. » Τότε ὄψετε ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ».

¹³¹⁶ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 20.

¹³¹⁷ C. PERROT, *op cit.*, p. 10.

¹³¹⁸ *Ibid.*

là que la « Parousie » est adaptée à l'Écriture et acquiert une perspective messianique. Il est donc fort possible que l'auteur de ce chapitre de la *Didaché*, suive un enseignement bien formé sur la Parousie du Christ et sur la fin à venir¹³¹⁹.

Passons aux signes qui accompagnent ou annoncent la Parousie du Christ qui sont particulièrement intéressants. Proviennent-ils des passages apocalyptiques¹³²⁰, du Nouveau Testament ? C'est bien possible. Dans le signe du déploiement du ciel nous reconnaissons le passage que nous trouvons chez *Mt 30*, où il s'agit de signe du Fils de l'homme. Le signe du son de la trompette nous renvoie aussi à *Mt 30* ainsi qu'à Paul en combinaison avec la résurrection des morts.

Ce dernier nous semble plus proche de la *Didaché*. Voyons ce que Paul dit à ce sujet : « Voici en effet ce que nous avons à vous dire, sur la parole du Seigneur. Nous, les vivants, nous qui serons encore là pour l'Avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui seront endormis. Car lui-même, le Seigneur, au signal donné par la voix de l'archange et la trompette de Dieu, descendra du ciel, et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu ; après quoi nous, les vivants, nous qui serons encore là, nous serons réunis à eux et emportés sur des nuées pour rencontrer le Seigneur dans les aires. Ainsi nous serons avec le Seigneur toujours »¹³²¹. La parenté¹³²², de la *Didaché* avec celle de Paul est fortement évidente. Comme dans la *Didaché*, l'auteur de la *1Thess* fait référence à la résurrection des morts chrétiens et à l'établissement du royaume de Dieu¹³²³. Il ne faut cependant pas oublier l'influence possible de la tradition juive déjà formée sur laquelle se fonde l'auteur de la *Didaché*. Cela confirme l'opinion selon laquelle l'auteur se sert de *Zach 14, 5*¹³²⁴.

La résurrection des morts dépend du fait de l'Avènement du Christ à savoir de la Parousie. Qu'en est-il pour les vivants cependant par rapport à la Parousie ? Nous trouvons un passage intéressant dans la partie liturgique de la *Didaché* :

Souviens-toi, Seigneur, de ton Église, pour la délivrer de tout mal, Et la parfaite dans ton amour. Et ressemble-la des quatre vents, elle qui est sanctifiée, Dans ton royaume que tu lui as préparé. Parce que c'est à toi qu'appartiennent la puissance et la gloire pour les siècles. Que vienne la grâce et que passe ce monde. Hosanna

¹³¹⁹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 21.

¹³²⁰ *Ibid.* p. 22.

¹³²¹ 1Th 4, 15-17

¹³²² À part le texte de *1Thess 4*, nous trouvons aussi une parenté de la *Didaché* qui existe également dans d'autres textes à caractère apocalyptique du Nouveau Testament : *1Cor 15, 52* ; *Apoc 8, 6, 8, 10* ; 9, 1, 13 ; 11, 15 ; *Mt 24, 31*.

¹³²³ C. PERROT, *op cit.*, pp. 12-13.

¹³²⁴ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 23.

au Dieu de David ! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne. Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence. "Maranatha". Amen¹³²⁵.

En effet, il y a également un autre point de vue eschatologique de la *Didaché*, qui n'est cependant pas sans rapport avec les précédents¹³²⁶. Bien qu'il s'agisse d'une prière dans le contexte eucharistique de la communauté, le contexte eschatologique est absolument clair. Le sens de l'état actuel du monde dans lequel se trouve l'Église n'est pas indifférent à la perspective eschatologique¹³²⁷. La prière trouve, par le Père¹³²⁸, la délivrance de l'Église du mal. L'intérêt de la communauté ecclésiastique a des dimensions universelles. La question n'est pas l'individu mais le rassemblement de tous les saints pour être sanctifiés dans l'amour de Dieu. Les morts chrétiens et les vivants participent à la rédemption bien qu'ils ne considèrent pas le salut comme accompli en dépit de leur qualification de saints. Toutefois, cela exclut la résurrection générale des morts.

Il faut noter, cependant, que l'auteur de la *Didaché*, se réfère soit au Seigneur face à la Parousie, soit au Père quant au salut de l'Église. Où en est le rôle du Christ et de sa résurrection ? Nous soulignons d'abord le fort élément judéo-chrétien de la *Didaché* provenant des premières assemblées judéo-chrétiennes. Il est étonnant qu'aucune référence ne soit faite à la personne du Christ et donc à sa résurrection dans la perspective eschatologique. Bien que la personne du Christ ne soit pas mentionnée ici, l'action de grâce porte son nom¹³²⁹. Toutefois, le rôle du Christ est fortement souligné à la fin du passage que nous avons cité précédemment¹³³⁰.

« Maranatha » ! Voilà la clef de langue araméenne¹³³¹, qui permet de déchiffrer la conception christocentrique de la fin à venir dans la *Didaché*. Ce mot, est une approche dynamiquement christocentrique des derniers temps dans la communauté judéo-chrétienne. Le fait que nous le découvrons dans la partie liturgique du repas eucharistique n'est pas accidentel.

¹³²⁵ *Didaché*, X, 5-6, *Pl*, p. 91. *La Didaché*, 10, 5-6, *SC* 248, pp. 180-182 : « Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥυσασθαι αὐτήν ἀπό παντός πονηροῦ, Καί τελειῶσαι αὐτήν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, Καί σύναξον αὐτήν ἀπό τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἀγιασθεῖσαν, Εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἠτοίμασας αὐτῇ· Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὡσαννά τῷ θεῷ Δαβὶδ. Εἰ τις ἅγιος ἐστίν, ἐρχέσθω· Εἰ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω· Μαραναθά· Ἀμήν ».

¹³²⁶ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 23.

¹³²⁷ *Ibid.*

¹³²⁸ Premiers écrits chrétiens, *Pl*, 12, p. 1206.

¹³²⁹ *Didaché*, X, 1, 3, *Pl*, p. 90.

¹³³⁰ *Ibid.*, X, 6, *Pl*, p. 91.

¹³³¹ Premiers écrits chrétiens, *Pl*, p. 1206, n. 13.

Ce mot exprime la reconnaissance du Christ ressuscité et sa présence dans la communauté en attendant sa seconde Parousie à la fin de temps¹³³².

Néanmoins, une question raisonnable se pose compte tenu du contexte de la *Didaché* et plus précisément de deux éléments de sa perspective eschatologique : qu'en est-il de la transformation du monde implicite au passage XVI et de la résurrection des morts saints, à savoir des justes ? Le royaume de Dieu est le sujet. Le fait que la résurrection agisse uniquement sur les saints indique-t-il une vision millénaire de l'auteur ? Pour accepter cela, nous devons être purement dévoués à l'arrière-fond de l'Écriture et à l'interprétation juive : la Parousie messianique est présumée dans le royaume terrestre de Dieu après le rassemblement du peuple d'Israël¹³³³. Or, dans la *Didaché*, nous ne trouvons aucune référence à une période de mille ans de règne de Dieu avec ces saints. La prière pour que la grâce de Dieu vienne pour que ce monde passe ne doit pas être séparée par le contexte au moment de l'Avènement. Cela signifie que les références eschatologiques de l'auteur décrivent deux aspects d'un même événement¹³³⁴.

Dans notre recherche, à partir du texte de la *Didaché*, nous avons pu voir que la résurrection des morts concerne seulement les saints qui prennent part au jugement dernier du monde. Cependant, les saints membres de l'Église doivent attendre la Parousie du Christ pour être sûrs de leur salut et de leur participation au royaume de Dieu. Une création du monde est impliquée comme un événement simultané avec la Parousie. Bien que la *Didaché* décrit l'enseignement de deux voies comme chez Barnabé, la perspective eschatologique de la *Didaché* est retracée dans diverses parties du texte. Après avoir examiné la conception eschatologique de la *Didaché*, nous passerons au *Pasteur d'Hermas* qui, comme une apocalypse qui se présente, porte un intérêt particulier pour le sujet à l'étude.

¹³³² C. PERROT, *op cit.*, p. 9.

¹³³³ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 25.

¹³³⁴ *Ibid.*, p. 26.

5. La résurrection chez Hermas le Pasteur

L'œuvre du *Pasteur d'Hermas*, étant donné que c'est une apocalypse¹³³⁵, prédispose le lecteur à se retrouver face à une œuvre eschatologique classique, comme c'est le cas avec les textes apocalyptiques correspondants à l'époque postapostolique. Il est toutefois surprenant que cet ouvrage traite presque exclusivement du grand sujet de la repentance¹³³⁶, par rapport de la fin du temps où la Parousie du Christ est glorifiée. Nous considérons cependant que pratiquement au début de l'œuvre, la question de la repentance se passe dans le présent au regard de la Parousie à venir. Toutefois, pourquoi un texte chrétien exhorte-t-il la repentance s'il n'y a aucune perspective de profit, qui est le salut, maintenant et dans le futur ? Dans cet esprit, nous essaierons de mettre en évidence l'eschatologie importante¹³³⁷, du texte *d'Hermas* en nous basant en même temps nécessairement sur la question du repentir.

Après une lecture approfondie du texte d'Hermas, nous constatons d'abord que la référence à la résurrection du Christ ou à une résurrection imminente des fidèles n'existe à aucun endroit. Cependant, il semble que cela ne concerne pas l'idée d'une période eschatologique. Cet extrait nous donne une première idée intéressante :

Le Maître, en effet, l'a juré par sa gloire à propos de ces élus : si, passé ce jour fixé comme limite, il se commet encore un péché, qu'ils n'obtiennent pas le salut. Car la pénitence pour les justes a un terme : révolus sont les jours de pénitence pour tous les saints ; quant aux nations faire pénitence est possible jusqu'au dernier jour¹³³⁸.

Nous sommes, en fait, devant trois thèmes spécifiques qui ne sont pas indépendants les uns des autres : le salut, la pénitence est les derniers jours. Parmi ces trois thèmes, la repentance et les derniers jours sont les plus soulignés. Les derniers jours semblent se diviser en deux niveaux puisqu'ils concernent à la fois les saints et les païens. Il n'y a plus de temps pour la pénitence pour les saints après un jour « fixé », mais, pour les païens une autre opportunité est donnée.

¹³³⁵ M. FÉDOU, *La voie*, p. 72.

¹³³⁶ *Ibid.*, p. 78.

¹³³⁷ S. GIET, *Hermas*, p.123.

¹³³⁸ *Pasteur, Vis.*, II, VI, 5, *Pl.*, p. 99. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, II, 6, 5, *SC* 53, pp. 90-92 : « Ὁμοσεν γάρ ὁ δεσπότης κατὰ τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ· ἐάν ὀρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης ἔτι ἀμάρτησις γένηται, μὴ ἔχειν αὐτοὺς σωτηρίαν· ἢ γάρ μετάνοια δικαίοις ἔχει τέλος· πεπλήρωνται αἱ ἡμέραι μετανοίας πᾶσιν τοῖς ἀγίοις· καὶ τοῖς δέ ἔθνεσιν ματάνοιά ἐστὶν ἕως ἐσχάτης ἡμέρας ».

De cela nous concluons que, bien que les jours du jugement soient bien fixés, les derniers jours ne sont pas strictement imminents mais semblent néanmoins proches¹³³⁹.

Le facteur déterminant de la vision eschatologique d'Herma, n'est rien de plus que l'opportunité de se repentir. Dans un autre endroit, l'Ange, protagoniste dans la *Parabole X* de cette révélation exhorte comme suit :

Faites donc de bonnes actions, vous tous qui avez reçu ces commandements du Seigneur, de peur, dans le temps que vous tardez à le faire, que ne s'achève la construction de la tour. C'est à cause de vous, en effet que les travaux du bâtiment ont été interrompus. Si donc vous ne vous hâtez pas s'agir avec droiture, la tour sera achevée et vous en serez exclus¹³⁴⁰.

En effet, ici, nous voyons une conception eschatologique radicalement apposée avec la pensée eschatologique traditionnelle. La perspective eschatologique du Nouveau Testament ne prédit aucune repentance autre que celle du baptême. *L'Épître aux Hébreux* est très instructive sur la seule et unique repentance : « Il est impossible, en effet, pour ceux qui une fois ont été illuminés, qui ont goûté au don céleste, qui sont devenus participants de l'Esprit Saint, qui ont goûté la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir, et qui néanmoins sont tombés, de les rénover une seconde fois en les amenant à la pénitence, alors qu'ils crucifient pour leur compte le Fils de Dieu et le bafouent publiquement »¹³⁴¹. Nous sommes confrontés, donc, à une notion paradoxale de repentir qui comme conséquence naturelle, détermine également la perspective eschatologique d'Herma.

C'est dans ce contexte que la perception d'Herma montre une période émergente¹³⁴², dans laquelle les croyants sont appelés à se repentir. L'urgence de cette période est décrite de façon saisissante par l'image de construction de la tour. Qu'est-ce que cette tour et quel sens donne-t-elle à cette période de pénitence ? La tour, selon l'explication de l'Ange de la pénitence, c'est l'Église¹³⁴³, qui apparaît dans l'apocalypse d'Herma comme première créée et comme une vieille femme¹³⁴⁴. Pour comprendre la position d'Herma nous rappelons que

¹³³⁹ S. GIET, *op cit.*, p. 124.

¹³⁴⁰ *Pasteur, Parab.*, X, CXIV, 4, *Pl*, p. 190.

¹³⁴¹ 6, 4-6. *CF.*, 10, 26-31; 12, 6; *IJn* 3, 6

¹³⁴² T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 88.

¹³⁴³ *Pasteur, Parab.*, IX, XC, 1, *Pl*, p. 174.

¹³⁴⁴ *Pasteur, Vis.* II, VIII, 1, *Pl*, pp. 100-101 : « Une révélation, frères, me fut tandis que je dormais, un tout jeune homme d'une extrême beauté qui me dit : [...]. Qui donc est-ce ? dis-je. L'Église, dit-il. Je lui répliquai : « Pourquoi donc est-elle à ce point âgée ? Parce que, dit-il, elle fut créée en tout premier. C'est pourquoi elle est âgée, est c'est pour elle que le monde a été mis en forme. »

l'Église est la première création de Dieu en faveur de laquelle l'homme ¹³⁴⁵, et le monde ont été créés – monde qui, nous le rappelons, a été créé à partir du néant¹³⁴⁶. Le fait que la tour doit encore être complétée nous montre que la conception eschatologique d'Hermas se trouve dans des dimensions du temps de l'Église¹³⁴⁷.

Cette conception d'Hermas nous place donc dans une période où le besoin de se repentir est impératif. Cela est déduit du fait que l'achèvement de la construction de la tour est arrêté pour cette raison. Cette situation d'urgence consiste certainement en la Parousie du Fils de Dieu pour son royaume immédiatement après l'achèvement de la tour. Ainsi, nous nous rendons compte que, la perspective apocalyptique¹³⁴⁸, devient le meilleur moyen pour Hermas d'atteindre son but ultime : guider ses lecteurs à la nouveauté¹³⁴⁹, de la seconde pénitence à travers les représentations et de symbolismes :

que signifie le rocher et la porte ? Ce rocher dit-il, et la porte, c'est le Fils de Dieu. [...]. Parce que, dit-il, c'est eux tout derniers jours de l'accomplissement qu'il se manifesté ; c'est pour cela que la porte a été fait récemment, afin que ceux qui doivent être sauvé entrent par elle dans le royaume de Dieu ¹³⁵⁰.

À partir de ce passage, la présence du Fils est présentée comme un rocher et comme une porte de la construction achevée de la tour. Cela concerne assurément la Parousie du Fils pour l'inauguration du royaume de Dieu. Bien que l'achèvement du bâtiment avec la synergie du Fils marque l'arrivée du royaume de Dieu, la Parousie ainsi que les derniers temps appartiennent entièrement à Dieu. Mais, nous avons vu que même dans la période des derniers temps il y a une certaine suspension. Est-ce une idée similaire à celle que nous avons rencontrée chez *Barnabé* qui nous a présenté l'idée d'un état intermédiaire de la fin des temps ? Nous dirons oui sans aucun doute. N'oublions pas la réflexion qui existait sur le retard de la seconde

¹³⁴⁵ Pasteur, Comm., XII, XLVII, 2, *Pl*, p. 135.

¹³⁴⁶ Pasteur, *Vis.*, I, I, 6, *Pl*, p. 96 : « Dieu qui habite dans les cieux, qui du néant a créé les êtres, les a multipliés et les a fait croître en vue de son Église qui est la sienne ».

¹³⁴⁷ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 88.

¹³⁴⁸ F. SCLUZ, Le Fils de Dieu pour les judéo-chrétiens dans le "Pasteur d'Hermas", Cerf, Paris, 2011, pp. 30-31, 93. Cf. H. HANGIORI, *Le Pasteur d'Hermas une vision de l'au-delà au II siècle*, L'Armattan, Paris, 2015, pp. 39-40.

¹³⁴⁹ R. JOLY, « La pénitence et la rédaction du « Pasteur d'Hermas », *RNR*, 1955, 147-1, p. 44.

¹³⁵⁰ Pasteur, *Parab.*, IX, LXXXIX, 1-3, *Pl*, p. 173. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, IX, 89, 1-3, *SC* 53, p. 316 : « ἡ πέτρα καὶ ἡ πύλη τίς ἐστίν ; Ἡ πέτρα, φησί, αὐτὴ καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶ [...] Ὅτι, φησίν, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερός ἐγένετο, διὰ τοῦτο καινὴ ἐγένετο ἡ πύλη, ἵνα οἱ μέλλοντες σώζεσθαι δι' αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσέλθωσι τοῦ θεοῦ ».

Parousie du Christ. Cette suspension constitue donc la réponse à cette réflexion en ajustant ou même en corrigeant le délai d'attente de la fin¹³⁵¹.

Chez les Pères Apostoliques dont nous avons examiné la pensée, la réponse au retard est la foi en Dieu le Père ou l'œuvre salvifique de Jésus-Christ. Chez Hermas, la repentance en est la raison.

Et après qu'il eut achevé les explications de tous les rameaux, il me dit : « Va et dis à tous qu'ils se repentent, et ils vivront pour Dieu, parce que le Seigneur a été pris de pitié et il m'a envoyé pour donner à tous la pénitence, quoique certains ne soient pas dignes d'être sauvés en raison de leurs actes. Mais le Seigneur, qui est longanime, veut que ceux qui ont été appelés par son Fils soient sauvés »¹³⁵².

Ce passage est indicatif de la raison pour laquelle Dieu impose la suspension de la Parousie. C'est la longanimité de Dieu qui entoure tous les hommes. Cependant, l'œuvre du Fils de Dieu, bien qu'elle recule, n'est pas absente dans le but de la fin des temps. Néanmoins, le fait que la tour représente l'Église et que son achèvement sera le royaume de Dieu, signifie que le royaume de Dieu symbolise la conformité des fidèles dans l'Église.

L'Église idéale¹³⁵³, est sans doute le royaume même de Dieu. Mais qu'en est-il avec l'Église par rapport au monde présent et le monde à venir ? Dans l'apocalypse d'Hermas, l'Ange de la pénitence dit :

Vous savez, que vous habitez sur une terre étrangère, vous, les serviteurs de Dieu : votre cité est loin, en effet, de cette cité-ci. Si donc vous êtes instruits, dit-il, de votre cité, celle dans laquelle vous allez habiter, pourquoi préparez-vous ainsi de champs, des installations coûteuses, des édifices, des résidences vaines ? Celui qui se prépare ces choses, en vue de cette cité-ci, ne s'attend donc pas à retourner dans sa propre cité¹³⁵⁴.

Dans l'image de deux cités, l'antithèse entre le monde présent et le monde à venir est soulignée. La signification de cette antithèse n'est cependant pas claire. Dans la *Parabole IV* cela est défini comme une distance temporelle qui existe entre l'hiver et l'été : « Ces arbres, dit-il, qui

¹³⁵¹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 88.

¹³⁵² Pasteur, *Parab.*, VIII, LXXVII, 1, *Pl*, p. 162. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, VIII, 77, 1, *SC* 53, p. 286 : « Καί μετά τό συντελέσαι αὐτόν τάς ἀπιλύσεις παων τῶν ράβδων λέγει μοι· Ὑπαγε καί πᾶσιν λέγε, ἵνα μετανοήσωσιν, καί ζήσωσι τῷ θεῷ· ὅτι ὁ κύριος ἐσπλαχνίσθη καί ἐπεμψέ κε δοῦναι πᾶσι μετάνοιαν, καίπερ τινῶν μή ὄντων ἀζίων σωθῆναι δια τά ἔργα αὐτῶν· ἀλλά μακρόθυμος ὢν ὁ κύριος θέλει τήν κλήσιν τήν γενομένην διά τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ σωθῆναι ».

¹³⁵³ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 88.

¹³⁵⁴ Pasteur, *Parab.* I, L, 1-2, *Pl*, pp. 135-136. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, I, 50, 1-2, *SC* 53, p. 210 : « Οἶδατε, φησί, ὅτι ἐπί ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ· ἡ γάρ πόλις ὑμῶν μακράν ἐστιν ἀπό τῆς πόλεως ταύτης· εἰ οὖν οἶδατε, φησί, τήν πόλιν ὑμῶν, ἐν ἧ μέλλετε κατοικεῖν, τί ὧδε ὑμεῖς ἐτοιμάζετε ἀγρούς καί παρατάξεις πολυτελεῖς καί οἰκοδομάς καί οἰκήματα μάταια ; Ταῦτα οὖν ὁ ἐτοιμάζων εἰς ταύτην τήν πόλιν οὐ προσδοκᾷ ἐπανακάμψαι εἰς τήν ἰδίαν πόλιν ».

bourgeonnent, ce sont les justes qui vont habiter dans le monde qui vient. Car le monde qui vient est un été pour les justes ; pour les pécheurs, c'est un hiver »¹³⁵⁵.

Ce passage montre un contenu moral¹³⁵⁶, dans l'antithèse entre le monde présent et celui qui arrive. Cependant, cela nous donne l'impression qu'il s'agit d'une dimension qualitative entre le présent et l'avenir et que l'antithèse est beaucoup plus profonde. Bien entendu, ce qui est requis dans ce monde est le déni de la richesse et cela fonctionne en faveur de la dimension morale¹³⁵⁷. Néanmoins, l'intérêt d'Herma, ne l'oublions pas, est tourné vers l'achèvement de la tour, c'est-à-dire de l'Église. Cela signifie que pour lui, la notion de sa pensée retombe sur le présent de l'Église dans le monde jusqu'au fins dernières. Toutefois, il y a dans Herma, un passage sur le sujet qui est très intéressant :

L'homme, dis-je, est disposé à observer les commandements de Dieu et il n'est personne qui ne demande au Seigneur de l'affermir dans ses commandements et de l'y soumettre. Mais le diable est dur et il opprime les hommes¹³⁵⁸ ; Et je vous le dis, moi, l'ange de la pénitence : ne craignez pas le diable, car j'étais envoyé, dit-il, avec vous qui faites pénitence du fond de votre cœur, et pour vous fortifier dans la foi. Ayez donc foi en Dieu, [...], et vous aurez le pouvoir de triompher des actes du diable. La menace du diable, ne la craignez absolument pas, car elle est sans forme comme les nerfs d'un mort¹³⁵⁹.

En effet, il y a un contenu moral puisqu'il s'agit de garder les commandements de Dieu. Herma insère la présence du diable qui est en fait impuissant tant qu'il y a une foi en Dieu. C'est après cette affirmation que l'Ange de la pénitence se réfère à la cité qui vient. Cela signifie que le diable, par l'influence de la matière, détourne l'homme de son dessein qui est la cité à venir, c'est-à-dire le royaume de Dieu. N'y a-t-il pas là une situation similaire à celle présentée par Ignace ? Malgré les différences radicales qui existent dans les conditions des deux auteurs, la conclusion peut être la même : la puissance du prince de ce siècle, du diable,

¹³⁵⁵ Pasteur, *Parab.* IV, LIII, 2, *Pl.*, p. 141. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, IV, 53, 2, *SC* 53, p. 220 : « Ταῦτα, φησί, τά δένδρα τά βλαστῶντα οἱ δίκαιοι εἰσιν οἱ μέλλοντες κατοικεῖν εἰς τόν αἰῶνα τόν ἐρχόμενον· ὁ γάρ ἐρχόμενος θερεία ἐστί τοῖς δικαίοις, τοῖς δέ ἁμαρτωλοῖς χειμῶν ».

¹³⁵⁶ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 88.

¹³⁵⁷ *Ibid.*

¹³⁵⁸ Pasteur, *Command.*, XII, XLVIII, 1, *Pl.*, p. 136. Cf., *Le Pasteur, Mand.*, XII, 48, 1, *SC* 53, p. 206 : « Ὁ μὲν ἄνθρωπος, φημί, κύριε, πρόθυμός ἐστι τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ φυλάσσειν, καί οὐδεὶς ἐστὶν ὁ μὴ αἰτούμενος παρά τοῦ κυρίου, ἵνα ἐνδυναμωθῆ ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ καὶ ὑποταγῆ αὐταῖς· ἀλλ' ὁ διάβολος σκληρός ἐστι καὶ καταδυναστεύει αὐτῶν ».

¹³⁵⁹ *Ibid.*, XLIX, 1-2, p. 137. Cf., *Le Pasteur, Mand.*, XII, 49, 1-2, *SC* 53, p. 208 : « Ἐγὼ δὲ ὑμῖν λέγω, ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας μὴ φοβήθητε τόν διάβολον. Ἀπεστάλην γάρ, φησί, μεθ' ὑμῶν εἶναι τῶν μετανούντων ἐξ ὅλης καρδίας αὐτῶν καὶ ἰσχυροποιῆσαι αὐτούς τῇ πίστει. Πιστεύσατε οὖν τῷ Θεῷ [...] καὶ ἔξετε δύναμιν τοῦ κατακυριεῦσαι τῶν ἔργων τοῦ διαβόλου. Τὴν δὲ ἀπειλήν τοῦ διαβόλου ὅλως μὴ φοβήθητε· ἄτονος ἐστὶν ὡσπερ νεκροῦ νεῦρα ».

est de corrompre l'opinion de l'homme pour Dieu. Ainsi, Hermas, qui est le premier qui exprime la création à partir du néant¹³⁶⁰, inclut le monde créé pour l'Église et pour l'homme sous l'influence de Satan. Par conséquent, la cité à venir peut être comprise comme une création nouvelle du monde en Christ pendant la Parousie à venir.

Bien entendu, puisque nous avons cité Ignace comme exemple à comparer avec Hermas, une question vitale se pose ici. Hermas, est-il confronté aux mêmes hérésies qu'Ignace ? La perspective d'Hermas, est la deuxième repentance comme raison de l'arrivée tardive de la Parousie et dont ce retard est dû à la patience de Dieu. Le genre apocalyptique qu'il utilise sert de la meilleure façon à transmettre le message de la repentance. Par rapport à la pensée d'Ignace qui est très détaillée, Hermas nous épargne sur cette information. À un endroit de sa révélation, nous trouvons un détail pertinent : « J'ai entendu, Seigneur, dit Hermas, de certains didascales, qu'il n'existe pas d'autre pénitence que celle du jour où nous sommes descendus dans l'eau et où nous avons reçu la remise de nos fautes antérieures »¹³⁶¹.

Cet extrait se réfère à certains auteurs dont l'enseignement est contraire à l'exhortation de l'ange de la repentance. La repentance après le baptême en est le problème. Un doute à la Parousie ou à la résurrection n'est donc pas un problème traité par Hermas¹³⁶². Bien que nous ne puissions pas dire qu'Hermas soit confronté à une hérésie spécifique, nous voyons qu'il attribue des épreuves à certains hypocrites¹³⁶³, qui n'acceptent de se repentir qu'au travers du baptême ou qui traitent les péchés de la chair à la légère¹³⁶⁴. Un autre passage est plus indicatif à ce sujet : « Veille à ce que jamais ne monte dans ton cœur l'idée que ta chair est corruptible et à ne pas en abuser par quelque souillure. Si tu souilles ta chair, tu souilleras aussi l'Esprit saint ; et si tu souilles ta chair, tu ne vivras pas »¹³⁶⁵.

De ce passage, nous constatons qu'en ce qui concerne la repentance ou les péchés charnels, une tendance dualiste se cache, sans toutefois montrée un développement systématisé¹³⁶⁶. Néanmoins, étant donné que l'exhortation d'Hermas concerne la pénitence en vue de la Parousie, la notion de la chair acquiert ici un intérêt particulier car elle se réfère à la

¹³⁶⁰ Ph. HENNE, *op cit.*, *La christologie*, p. 217.

¹³⁶¹ Pasteur, *Command.*, IV, XXXI, 1, *Pl*, p. 120. Cf., *Le Pasteur, Mand.*, IV 31, 1, *SC* 53, p.158 : « Ἦκουσα, φημί, κύριε, παρά τινῶν διδασκάλων, ὅτι ἐτέρα μετάνοια οὐκ εἶ μή ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων ».

¹³⁶² T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 89.

¹³⁶³ Pasteur, *Parab.*, VIII, LXXII, 5, *Pl*, p. 159.

¹³⁶⁴ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 89.

¹³⁶⁵ Pasteur, *Parab.*, V, LX, 2, *Pl*, pp. 147-148. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, V, 60, 2, *SC* 53, p. 240 : « Βλέπε, μήποτε σου ἐπὶ τὴν καρδίαν ἀναβῆ τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι καὶ παραχρήσῃ αὐτῇ ἐν μισμῶ τινι. Ἐάν μίανης τὴν σάρκα σου, οὐ ζήσῃ ».

¹³⁶⁶ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, pp. 88-89.

participation de l'homme au royaume de Dieu. La chair, pour Hermas, se trouve entre la corruption et la vie. Qu'est-ce que cela signifie pour l'être humain ?

Il est clair que pour Hermas la chair est déjà incorruptible. Nous n'avons pas rencontré une telle conception théologique jusqu'ici dans les écrits de Pères Apostoliques. Une telle vision soulève de sérieuses préoccupations. Si la chair est déjà incorruptible, où en sont les mystères de l'Incarnation, de la Passion et de la résurrection du Christ – lesquels sont à la base de l'incorruptibilité et de la vie éternelle ? La pénitence consiste-t-elle au fait que l'âme du croyant et du corps soit exclue ? Cette pensée d'Hermas, aussi unique soit-elle, malgré son reflet problématique, est bien comprise si l'on tient compte de la christologie en conjonction avec l'ecclésiologie de son apocalypse.

Comme nous l'avons déjà vu dans la présente partie de notre Thèse¹³⁶⁷, la doctrine d'Hermas sur la personne du Christ est surtout parénétiq. C'est donc dans ce contexte qu'il faut regarder la conception d'Hermas sur la chair. Pour éviter autant que possible la répétition des passages, nous citons ici un extrait indicatif de notre sujet.

Comme conseillers, il a pris donc le Fils ainsi que les anges glorieux, afin que cette chair, qui avait servi l'Esprit de façon irréprochable, eût un lieu de repos et ne parût pas perdre le salaire de son travail. Car toute chair, qui sera trouvée sans souillure et sans tache, en qui l'Esprit saint aura établi sa demeure, recevra un salaire¹³⁶⁸.

En effet, dans cet extrait, on voit qu'Hermas se concentre sur l'inhabitation de l'Esprit dans la chair humaine et c'est pourquoi il doit se comporter avec sainteté. La vie avec sainteté, donc, peut être un facteur d'incorruptibilité pour la chair puisque la sainteté est la condition préalable pour que l'Esprit habite dans la chair. Cette sainteté alors, et cette incorruptibilité, doivent être observées par la pénitence jusqu' à la Parousie¹³⁶⁹.

Pénitence, Parousie, temps à venir, sont les sujets. Tels sont les points qui déterminent le fond parénétiq et moral d'Hermas. C'est à travers cette composition de manière paradoxale et radicalement opposée à la vision dominante sur la pénitence, que nous avons pu dériver sur la conception eschatologique de la révélation d'Hermas. Le deuxième repentir qui devient le principal problème place l'eschatologie d'Hermas en arrière-plan. Cependant, la dynamique de

¹³⁶⁷ Voir ci-dessous pp. 173 ; 182 ; 184 ; 198-199.

¹³⁶⁸ Pasteur, *Parab.* V, LIX, 7, Pl, p. 147. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, V, 59, 7, SC 53, pp. 238-240 : « Σύμβουλον οὖν ἔλαβεν τόν υἱόν καί τοὺς ἀγγέλους τοὺς ἐνδόξους, ἵνα καί ἡ σὰρξ αὐτῆ, δουλεύσασα τῷ πνεύματι ἀμέμπτως, σχῆ τόπον τινά κατασκηνώσεως καί μή δόξη τόν μισθόν τῆς δουλείας αὐτῆς ἀπολωλέκεναι. πᾶσα γάρ σὰρξ ἀπολήψεται μισθόν ἢ εὗρεθῆσα ἀμίαντος καί ἄσπιλος ».

¹³⁶⁹ S. GIET, *op cit.*, p. 133.

sa pensée en faveur du présent est claire, en vue de la fin des temps indéfini ainsi que de son intérêt pour l'Église dans le monde plutôt que pour l'Église triomphante.

6. La résurrection chez Polycarpe de Smyrne et chez le Martyre de Polycarpe

Nous venons d'examiner la conception eschatologique d'Hermas, dans laquelle nous n'avons rencontré ni la résurrection du Christ ni des morts dans le modèle de Sa résurrection. Venons-en maintenant à Polycarpe de Smyrne dont l'œuvre, plutôt pastorale, touche certainement à des questions salvifiques de la foi telles que la résurrection des morts et le royaume de Dieu. Examinons de plus près ce que Polycarpe a à offrir à ce sujet.

Pour Polycarpe, par rapport à Hermas, nous distinguons une différence car comme il précise aux chrétiens de Philippiens il écrit : « Et "celui qui l'a ressuscité" d'entre les morts " nous ressuscitera aussi" »¹³⁷⁰. Ce passage est l'écho de l'Épître 2 Co 4, 14¹³⁷¹, de Paul et présente la résurrection du Christ comme le centre de la foi chrétienne¹³⁷². Cela cependant, soulève une question importante : pourquoi Polycarpe met-il l'accent sur la résurrection des morts ? Faisait-il face à la négation de la résurrection du Christ et par conséquent de la résurrection des morts ? Voyons ce qui se passe exactement, dans un autre extrait de *l'Épître* écrit par Polycarpe.

Servons-le donc avec crainte et tout piété, comme il nous l'a commandé lui-même ainsi que les apôtres qui nous ont évangélisés et les prophètes qui nous ont annoncé par avance la venue de notre Seigneur. Rivalisons dans le bien, en nous tenant à l'écart des pièges, des faux frères et de ceux qui portent hypocritement le nom du Seigneur et qui conduisent dans l'erreur les hommes vains¹³⁷³.

¹³⁷⁰ *Lettre aux Philippiens*, II, 1, *Pl*, p. 221.

¹³⁷¹ « sachant que Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera nous aussi avec Jésus et nous placera près de lui avec vous.

¹³⁷² A.-G. HAMMAN, *Les Évêques*, n. 8, p. 172.

¹³⁷³ *Lettre aux Philippiens*, VI, 3, *Pl*, p. 224. Cf., *Lettre aux Philippiens*, VI, 3, *SC*, 10, p : 212 : « Οὕτως οὖν δουλεύσομεν αὐτῷ μετὰ φόβου καὶ πάσης εὐλαβείας, καθὼς καὶ οἱ προφῆται, οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ

Ce passage qui est aussi une indication de la relation de Polycarpe et Jean¹³⁷⁴, ainsi que d'autres Pères comme Irénée¹³⁷⁵, nous montre que Polycarpe écrit par précaution contre certains protagonistes qui nient apparemment le mystère du Christ : « Car quiconque ne confesse pas que Jésus Christ est venu dans la chair est un antéchrist ; et qui ne confesse pas le témoignage de la croix vient du diable ; et qui détourne les paroles du Seigneur en faveur de ses propres désirs et dit qu'il n'y a ni résurrection ni jugement, celui-là est le premier-né de Satan »¹³⁷⁶. En fait, de cet extrait illustre la question sur laquelle Polycarpe s'interroge, à savoir le déni de la christologie qui implique également le déni de l'eschatologie et par conséquent de l'œuvre salvifique du Christ¹³⁷⁷.

Aussi, “ceignez-vous les reins” et “servez Dieu dans la crainte” et la vérité, en abandonnant les bavardages vides et l'erreur de la multitude, en croyant en “celui qui a ressuscité des morts notre Seigneur Jésus Christ et qui lui a donné la gloire” et le trône à sa droite. “C'est à lui qu'a été soumis tout ce qui est dans le ciel et sur la terre”, à lui que “tout ce qui respire rend un culte”, lui qui vient comme “juge des vivants et des morts”¹³⁷⁸.

Ce passage est spécifique à la perspective eschatologique de Polycarpe. La résurrection des morts est certaine, tout comme le jugement des vivants et des morts comme cela est indiqué dans le Nouveau Testament¹³⁷⁹. Cependant, quelle est la proximité de ce jour pour Polycarpe ? Il n'est pas particulièrement explicatif à ce sujet. Il y a cependant une référence qui peut être éclairante :

κυρίου ἡμῶν · ζηλωταὶ περὶ τὸ καλόν, ἀπεχόμενοι τῶν σκανδάλων καὶ τῶν ψευδαδελφῶν καὶ τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, οἵτινες ἀποπλανῶσι κενούς ἀνθρώπους ».

¹³⁷⁴ P. TH. CAMELOT, *Ignace d'Antioche.*, pp. 186-187.

¹³⁷⁵ *Contre les hérésies*, III, III, 4, *Pl*, p. 996 : « Mais on peut aussi mentionner Polycarpe : non seulement il reçut l'enseignement des apôtres et vécut parmi beaucoup des gens qui avaient vu le Seigneur, mais c'est même par les apôtres qu'il fût institué évêque en Asie, dans l'Église de Smyrne. »

¹³⁷⁶ *Lettre aux Philippiens*, VII, 1, *Pl*, p. 224. Cf., *Lettre aux Philippiens*, VII, I, *SC*, 10, pp : 212-214 : « Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστόν ἐν σαρκὶ ἐληληθῆναι, ἀντίχριστός ἐστιν · καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σαυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν · καὶ ὃς ἂν μεθοδεύει τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μῆτε ἀνάστασιν μῆτε κρίσιν, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ ».

¹³⁷⁷ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 129.

¹³⁷⁸ *Lettre aux Philippiens*, II, 1, *Pl*, p. 221. Cf., *Lettre aux Philippiens*, II, 1, *SC*, 10, p : 204 : « Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας ὑμῶν δουλεύσατε τῷ θεῷ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ, ἀπολιπόντες τῶν κενῆν ματαιολογίαν καὶ τὴν τῶν πολλῶν πλάνην, πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγεῖραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ᾧ ὑπετάξῃ τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια, ᾧ πᾶσα πνοὴ λατρεῖται, ὃς ἔρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν ».

¹³⁷⁹ Ac 10, 42 : « et il nous a enjoint de proclamer au Peuple et d'attester qu'il est, lui, le juge établi par Dieu pour les vivants et les morts. »

C'est pourquoi, délaissant la vanité de la foule et les enseignements trompeurs, tournons-nous vers la parole qui nous été transmise depuis le commencement, en demeurant vigilants dans les prières et persévérants dans les jeûnes, tout en demandant dans nos prières que le Dieu qui voit tout de là-haut « ne nous induise pas dans la tentation¹³⁸⁰.

Ce qui attire ici notre attention est la phrase « demeurants vigilants dans les prières ». Cette phrase, bien qu'elle semble moins décisive¹³⁸¹, vise la fin des temps qui est proche. Ceci est certainement plus facile à déduire si nous comparons cette phrase avec la conception du Nouveau Testament, et spécifiquement avec celle de 1 *Pierre* 4, 7 : « La fin de toutes choses est proche. Soyez donc sages et sobres en vue de la prière. », où il s'agit d'un appel en vue de la Parousie du Christ¹³⁸².

Un autre passage soutient la notion de l'approche de la fin du temps : « si nous lui plaisons dans le siècle présent, nous recevrons en récompense aussi le siècle à venir, puisqu'il nous a promis de nous ressusciter d'entre les morts »¹³⁸³. De ce passage nous comprenons que la conception eschatologique de Polycarpe n'est pas seulement déterminée par la négation du mystère du Christ et de son œuvre salvifique. Mais, cela est dû à une crise évidente de l'eschatologie chrétienne due au retard de la seconde Parousie attendue du Christ¹³⁸⁴.

En fait, Polycarpe ne présente pas un enseignement systématique sur la résurrection des morts, ni sur la Parousie du Christ. Toutefois la résurrection et le jugement sont liés à l'Incarnation, la Passion et la résurrection du Christ, Fils de Dieu. Néanmoins, l'idée d'un lieu existentiel des morts avant l'Incarnation n'est pas absente de sa pensée :

convaincus, écrit Polycarpe, que tous ceux-là, « n'ont pas couru en vain », mais dans la foi et la justice et qu'ils sont dans le lieu qui leur est dû, auprès de Seigneur avec lequel ils ont aussi souffert. Car ils n'ont pas aimé le siècle présente, mais celui qui est mort pour nous et qui, pour nous, a été ressuscité par Dieu¹³⁸⁵.

¹³⁸⁰ *Lettre aux Philippiens*, VII, 2, *Pl*, p. 224. Cf., *Lettre aux Philippiens*, VII, 2, *SC*, 10, p : 214 : « Διό ἀπολιπόντες τήν ματαιότητα τῶν πολλῶν καί τάς ψευδοδιδασκαλίας ἐπί τόν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν, νήφοντες πρός τάς εὐχάς καί προσκαρτεροῦντες νηστείαις, δεήσεσιν αἰτούμενοι τόν παντεπόπτην θεόν μή εἰσενέγκῃν ἡμᾶς εἰς πειρασμόν ».

¹³⁸¹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 130.

¹³⁸² *Ibid.*, p. 131.

¹³⁸³ *Lettre aux Philippiens*, V, 2, *Pl*, p. 223. Cf., *Lettre aux Philippiens*, V, 2, *SC*, 10, p : 210 : « ᾧ ἐάν εὐαρεστήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, ἀποληψόμεθα καί τόν μέλλοντα, καθώς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγείραι ἐκ νεκρῶν ».

¹³⁸⁴ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 131.

¹³⁸⁵ *Lettre aux Philippiens*, IX, 2, *Pl*, p. 124. Cf., *Lettre aux Philippiens*, IX, 2, *SC*, 10, p : 262 : « πεπεισμένους ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενόν ἔδραμον, ἀλλ' ἐν πίστει καί δικαιοσύνη, καί ὅτι εἰς τόν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσί παρά τῷ κυρίῳ ᾧ καί συνέπαθον. Οὐ γάρ τόν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα, ἀλλά τόν ὑπέρ ἡμῶν ἀποθανόντα καί δι' ἡμᾶς ὑπό τοῦ θεοῦ ἀναστάντα ».

Nous voyons en fait une référence au lieu des morts en prévision de la résurrection finale. L'exclusivité de cette idée cependant, n'appartient pas à Polycarpe. Concernant la période postapostolique, Clément de Rome et Ignace d'Antioche précèdent. Il y a malgré tout une différence dans la prémisse de cette idée par rapport à Clément de Rome. Nous revenons sur la pensée de Clément pour se souvenir de cette idée :

Toutes les générations depuis Adam jusqu'à ce jour sont passées ; mais ceux qui sont accomplis dans la charité possèdent, selon la grâce de Dieu, un lieu pour les gens pieux, eux qui seront manifestés lorsque viendra le royaume du Christ¹³⁸⁶.

Pour Clément, il y a certainement un lieu de repos pour les pieux qui se sont endormis. Cependant, il ne fournit aucune autre information, hormis qu'ils apparaîtront – ressusciteront – lorsque la Parousie du Christ aura lieu. Pour Polycarpe, le lieu des morts concerne uniquement les martyrs. Ce lieu est le Christ ressuscité – c'est-à-dire que les martyrs sont unis à Lui en ce lieu des morts. Cette idée nous porte à croire que dans Polycarpe, le martyr est directement identifié à la passion et la résurrection du Christ comme nous l'avons vu chez Ignace d'Antioche. Ou pour que nous sommes plus précises, le martyr identifié à la passion du Christ associée l'homme avec le Christ ressuscité.

Beaucoup plus intéressant encore, nous trouvons cette même idée dans le *Martyre de Polycarpe*. Ce passage concerne la prière de Polycarpe avant son martyre, telle que nous la transmet l'auteur de cet ouvrage.

Seigneur, Dieu de tout-puissant, Père de ton Enfant bien-aimé et béni, Jésus Christ, par lequel nous avons reçu la connaissance de toi, Dieu des anges et de puissances, de toute la création et de toute la race des justes qui vient devant ta face, je te bénis pour m'avoir jugé digne, en ce jour et à cette heure, de prendre part eu nombre des martyres, dans le calice de ton Christ, en vue de la résurrection à la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité du Saint-Esprit ; puissé-je être reçu aujourd'hui parmi eux devant ta face, en un sacrifice gras et acceptable, comme toi, Dieu sans mensonge et de vérité, tu l'a préparé et manifesté d'avance, et comme tu l'as accompli¹³⁸⁷.

¹³⁸⁶ *Épître aux Corinthiens*, L, 3, *Pl*, p. 64. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 50, 3, *SC* 167, pp. 180-182 : « Αἱ γενεαὶ πᾶσαι ἀπὸ Ἀδάμ ἕως τῆσδε τῆς ἡμέρας παρήλθον· ἀλλ' οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν· οἱ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ ».

¹³⁸⁷ *Martyre de Polycarpe*, XIV, 1-3, *Pl*, p. 254. Cf., *Martyre de Polycarpe*, XIV, 1-3, p. 262 : « Κύριε ὁ θεός ὁ παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, δι' οὗ τὴν παρὶ σοῦ ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν, ὁ θεός τῶν ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης τῆς κτίσεως παντός τε τοῦ γένους τῶν δικαίων, οἱ ζῶσιν ἐνώπιόν σου · εὐλογῶ σε, ὅτι ἠξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου · ἐν οἷς προσδεχθεῖν ἐνώπιόν σου σήμερον ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ προσδεκτῇ καθὼς προητοίμασας καὶ προεφανέρωσας καὶ πληρώσας ».

L'auteur du *Martyre* nous présente une compréhension beaucoup plus influencée par le Nouveau Testament¹³⁸⁸, et plus complète sur la fin, et surtout sur la résurrection des morts, qui concerne encore ici le martyr. Le martyr, comme imitation de la passion du Christ, est souligné par le « calice » puisqu'il s'agit du même calice que celui du Christ et que ses disciples ont dû aussi boire¹³⁸⁹. En outre, Polycarpe présente un christocentrisme et une image plus claire de la résurrection des morts en se référant à la résurrection et à la vie éternelle de l'âme et du corps. Parce que le Christ est « le sauveur de nos âmes et le pilote de nos corps »¹³⁹⁰, le martyr est mis en parallèle avec la passion et la résurrection du Christ.

Cependant, dans quel sens est la résurrection et la vie éternelle de l'âme et du corps ? La résurrection du corps qui est l'équivalent de la chair paraît plus logique quand on a à l'esprit qu'à cette époque la résurrection n'est appliqué qu'à la chair. La résurrection de l'âme semble quelque peu problématique. Néanmoins, cette problématique est résolue du fait que Polycarpe met particulièrement l'accent sur la vie et l'incorruptibilité auxquelles participe le corps uni à l'âme¹³⁹¹. A l'approche de l'achèvement de ce sous-chapitre, nous considérons qu'il est approprié d'y inclure, la question de la déification. Cela sera très utile pour avoir une image plus complète autour du concept du salut que nous venons d'aborder.

7. La conception de la déification de l'homme

Le concept de la déification de l'homme se trouve dans l'Écriture, sur laquelle les Pères de l'Église se sont appuyés pour exprimer leur réflexion sur la divinisation¹³⁹². Nous pouvons nous référer ici à un passage très éclairant du *2^e Épître de Pierre* : « Car sa divine puissance nous a donné tout ce qui concerne la vie et la piété : elle nous a fait connaître Celui

¹³⁸⁸ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 135.

¹³⁸⁹ Cf., Mt 20, 20-23 « Alors la mère de fils de Zébédée s'approcha de lui, avec ses fils et se prosterna pour lui demander quelques choses. « Que veux-tu ? » lui dit-il. Elle lui dit : « Ordonne que mes deux fils que voici siègent, l'un à ta droite et l'autre à ta gauche, dans ton royaume. » Jésus répondit : « Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire ? » Ils lui disent : « Nous le pouvons. » ; Mt 26, 39 : « Étant allé un peu plus loin, il tomba face contre terre en faisant cette prière : « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux. »

¹³⁹⁰ *Martyre de Polycarpe*, XIX, 2, Pl, p. 256.

¹³⁹¹ T. H. C. VAN EIJK, *op cit.*, p. 137.

¹³⁹² M.-A. VANNIER, « La divinisation », *Connaissance des Pères de l'Église*, n 150, juin 2018, pp. 2-3.

qui nous a appelés par sa propre gloire et vertu. Par elles, les précieuses, les plus grandes promesses nous ont été données, afin que vous deveniez ainsi participants de la divine nature, vous étant arrachés à la corruption qui est dans le monde, dans la convoitise »¹³⁹³.

De là, nous concluons que la déification de l'homme, vient de la nature divine du Christ qui a arraché l'humanité de la corruption. La référence à la corruption et à l'arrachement de l'homme à la mort, nous fait comprendre que la déification est liée à la restauration de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu (Genèse 1, 26-27). Cela veut dire que à la fin la divinisation devient le motif de l'Incarnation du Christ, ce que l'Église a compris et que les Pères Apostoliques ont exprimés assez tôt pour lutter contre les hérésies¹³⁹⁴.

Ici, en effet, nous sommes confrontés à une grave difficulté. Cela réside dans le fait que le terme déification n'existe pas dans les écrits des Pères Apostoliques, en raison, probablement, du danger posé par l'environnement religieux et philosophique de leur époque¹³⁹⁵. Dès lors, toute tendance à attribuer à leur pensée théologique un enseignement de déification risque d'être remis en cause. Mais l'absence de ce terme signifie-t-il néanmoins que la conception de la déification est absente de la pensée des Pères Apostoliques ?

Pour pouvoir répondre à cette question fondamentale, on juge que nous devons garder à l'esprit que la déification de l'homme est le but ultime du plan de l'économie divine. Par conséquent, la vision des Pères Apostoliques sur la déification, s'ils en ont une, doit être recherchée principalement quant à leur vision du salut. Pour éviter les répétitions multiples, nous allons échantillonner de la meilleure façon possible les termes qui pourraient nous donner une idée claire de la déification de l'homme.

Chez *Barnabé*, nous avons rencontré une référence qui nous instruit quant à la déification de l'abolition de la mort et de la réalisation de la résurrection : « il l'a endurée afin d'acquiescer la promesse faite aux pères et de montrer, quand il était sur la terre pour se préparer le peuple nouveau, que ce lui-même qui jugerait après avoir opéré la résurrection¹³⁹⁶. En effet, *Barnabé* voit dans l'abolition de la mort et dans la résurrection le motif de l'Incarnation et de la Passion du Christ. Mais ce motif a-t-il un contenu moral ou est-il une dimension ontologique essentielle et profonde pour l'homme ? Poursuivant notre recherche chez *Barnabé* nous lisons :

¹³⁹³ 2P 1, 3-4

¹³⁹⁴ M.-A. VANNIER, *La divinisation*, op cit, p. 2.

¹³⁹⁵ Ce danger, concerne la forte possibilité que le terme « déification » puisse être incluse comme une équation avec la divinité.

¹³⁹⁶ *Épître de Barnabé*, V, 5-7, Pl, pp. 787-788. Cf., *Épître de Barnabé*, 5, 5-7, SC 172, pp.108-110 : « ὑπέμεινεν, ἵνα τοῖς πατέρας τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδοῖ καὶ αὐτὸς αὐτῷ τὸν λαόν τὸν καινόν ἐτοιμάζων ἐπιδείξει ἐπὶ τῆς γῆς ὧν, ὅτι τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας κρινεῖ ».

De fait, en nous renouvelant par le pardon des péchés, il a fait de nous une autre figure, afin que nous ayons l'âme d'un petit enfant, comme s'il nous remodelait. [...]. Dans les derniers temps il a réalisé un second modelage. [...]. Remarquer le donc, nous avons, quant à nous, été remodelait ¹³⁹⁷.

De ce passage nous comprenons clairement que l'Incarnation et la Passion concernent la restauration de l'image et cette restauration est une profonde transformation existentielle de l'homme. Il est donc évident que la déification est inextricablement liée au Christ par lequel l'homme se transforme à Son image. Paul est révélateur à ce sujet : « Et nous tous qui, le visage découvert, contemplons comme un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire ; comme de par le Seigneur, qui est Esprit »¹³⁹⁸.

Parmi les Pères Apostoliques, c'est chez Clément de Rome que nous trouvons un passage similaire intéressant :

Par lui, nous fixons notre regard sur les hauteurs des cieux, par lui, nous voyons comme en un miroir son apparence sans reproche et suprême, par lui, les yeux de notre cœur ont été ouverts, par lui, notre pensée sans intelligence et embrumée refléurit vers la lumière, par lui le Maître a voulu que nous goûtions à la connaissance immortelle¹³⁹⁹.

Cela devient une réalité pour l'homme par Jésus Christ qui, comme Ignace, précise « est devenu parfaitement homme »¹⁴⁰⁰. L'Incarnation a établi une nouvelle perspective de vie pour l'humanité, une perspective qui cependant, ne semble pas inconditionnelle. « Ne vous trompez pas, mes frères » : si quelqu'un suit un fauteur de schisme, « il n'obtient pas en héritage le royaume de Dieu »¹⁴⁰¹. Ici, le caractère antihérétique de la pensée théologique d'Ignace est évident. La condition préalable pour le royaume de Dieu est donc l'unité des fidèles. Chez Ignace nous trouvons de nombreuses références sur l'unité.

À titre indicatif, nous citons un passage :

¹³⁹⁷ *Ibid.*, 6, 11-14. P. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 11-14, SC 172, pp.122-126 : « Ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ὑμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἀμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίον ἔχειν τήν ψυχὴν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς. [...] Ἴδε οὖν, ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα ».

¹³⁹⁸ 2Co 3, 18

¹³⁹⁹ *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 2, Pl, p. 57. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 36, 2, SC 167, pp. 158-160 : « Διὰ τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν, διὰ τούτου ἐνοπτρίζομεθα τὴν ἁμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ, διὰ τούτου ἠνεώχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας, διὰ τούτου ἡ ἀσύνητος καὶ ἐσκοτισμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλει εἰς τὸ φῶς, διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι ».

¹⁴⁰⁰ *Lettre aux Smyrniotes*, IV, 2, Pl, p. 214.

¹⁴⁰¹ *Lettre aux Philadelphiens*, III, 3, Pl, p. 210. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, III, 3, SC 10, p. 142 : « Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου · εἰ τὶς σχίζειν ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ ».

Je salue votre évêque digne de Dieu, le vénérable presbytère, et les diacres, mes compagnons de service, et chacun individuellement et tous en générale, au nom de Jésus Christ, dans sa chair et dans son sang, dans sa passion et sa résurrection, en chair et en esprit, en union avec Dieu et avec vous¹⁴⁰².

En fait, l'unité des fidèles avec Dieu est une unité qui se réalise dans l'unité totale avec le grand mystère de l'économie du salut. De là nous comprenons que l'unité de l'homme avec le Christ est essentielle et par cette unité l'homme est uni à Dieu.

Un cas particulier de l'unité est Ignace lui-même. À travers le martyre imminent, l'union avec le Christ se produit :

Pour ma part, écrit Ignace, j'écris à toutes les Églises et je leur donne comme instruction à toutes que c'est mon plein gré que je meurs pour Dieu [...] Laissez-moi être la pâture des bêtes, grâce auxquelles il est possible d'obtenir Dieu. Je suis le blé de Dieu et je suis moulu par la dent des bêtes, pour qu'on trouve en moi le pur pain du Christ¹⁴⁰³.

Pour Ignace, « obtenir Dieu » devient synonyme d'être uni avec Dieu par l'association de son martyre avec la Passion du Christ. L'unité, donc, est le terme ainsi que le sens par lequel s'exprime intuitivement la conception des Pères Apostoliques sur la déification de l'homme. C'est l'indice le plus important de la conception de la déification considérant que le Christ, en tant que seul médecin de la chair et de l'esprit, par sa divinité, attribue à l'humanité sa guérison et sa restauration à la ressemblance de l'homme à Dieu.

Remarques conclusives

Ayant atteint la fin de ce sous-chapitre, nous pouvons facilement conclure que les Pères Apostoliques ne nous montrent pas une doctrine systématique de la résurrection et du jugement des morts. Ce que nous avons réussi découvrir à ce sujet, nous le tirons des écrits dans des circonstances toutes différentes qui traitent de différentes questions qui concernent

¹⁴⁰² *Lettre aux Smyrniotes*, XII, 2, *Pl*, p. 217. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, XII, 2 : « Ἀσπάζομαι τόν ἀξιόθεον ἐπίσκοπον καί θεοπρεπές πρεσβυτέριον καί τοὺς συνδούλους μου διακόνους καί τοὺς κατ' ἄνδρα καί κοινῇ πάντας ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ καί τῆ σαρκί αὐτοῦ καί τῷ αἵματι, πάθει τε καί ἀναστάσει, σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ ἐνότητι θεοῦ καὶ ὑμῶν ».

¹⁴⁰³ *Lettre aux Romains*, IV, 1, *Pl*, p. 207. Cf., *Lettre aux Romains*, IV, 1, *SC* 10, p. 130 : « Ἐγὼ γράφω ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐντέλλομαι πᾶσιν, ὅτι ἐγὼ ἐκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθήσκω [...] Ἄφετέ με θηρίων εἶναι βορᾶν, δι' ὃν ἔστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Σίτος εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὔρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. ».

également des communautés chrétiennes différentes. Cependant, ce qui est notable est que la vision des Pères Apostoliques correspond largement à la question de l'époque qui était le retard de la Parousie du Christ.

La conception de la résurrection chez les Pères Apostoliques peut être divisée dans les catégories suivantes : a) la résurrection de tous les morts pour le jugement b) la résurrection uniquement des pieux ou des saints pour la participation au jugement des impies et des pécheurs c) la résurrection du corps et de l'âme unis pendant la Parousie d) la résurrection de la création aussi en tant que nouvelle création e) L'unification avec le Christ, de tous les martyres au moment de leur martyre. En ce qui concerne la déification de l'homme, toute référence est absente des Pères Apostoliques et seules des références intuitives peuvent nous être reçues de leur réflexion théologiques.

Néanmoins, pour avoir une image complète de la pensée des Pères apostoliques, sur la théologie de l'unité, il importe de rechercher la vie des fidèles dans le Christ. Quel rôle joue-t-Il dans la vie du chrétien ? Comment le salut est-il vécu ? Est-ce quelque chose que nous vivons déjà ou est-ce seulement quelque chose qui va arriver ? Nous tenterons d'apporter un éclairage à ces questions dans la troisième partie qui va suivre.

PARTIE III : LA VIE DE L'HOMME EN CHRIST

CHAPITRE I : le mystère de l'Église

À partir de l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu sa Passion et sa résurrection, une nouvelle réalité pour l'homme est inaugurée. Cette réalité est le corps de l'Église au sein de laquelle le croyant peut s'unir avec Dieu par l'économie du Christ et celle du Saint-Esprit¹⁴⁰⁴. Dans cette partie de notre travail, nous concentrerons nos efforts sur la mise en évidence des dimensions de cette nouvelle réalité telle qu'elle est enregistrée dans les écrits des Pères Apostoliques. Bien entendu, nous devons clarifier dès maintenant que, comme nous l'avons vu, les Pères Apostoliques, bien qu'ils nous présentent des indications fortes sur les Personnes de la Saint Trinité, ne traitent pas d'une doctrine développée sur le Saint-Esprit.

Nous trouvons cela parfaitement logique car à cette époque, aucune question du Saint Esprit ne s'était posée comme ce fut le cas plus tard avec les pneumatomaques. Il en est de même en ce qui concerne l'Église. Le terme « Église » se trouve plutôt au début de leurs écrits où il désigne majoritairement une communauté géographiquement spécifique. Cependant, nous remarquons que les Pères Apostoliques utilisent divers termes pour désigner la vie d'une communauté chrétienne, quant à la relation entre les fidèles, ou par rapport à la relation avec Dieu et la participation au culte. Dans les écrits des Pères Apostoliques, les termes « Troupeau », « Corps », « Tour », « Femme », « Vigne » sont utilisés pour servir leur objectif didactique.

Cependant, cette différence de termes n'est pas un obstacle dans la phase actuelle de notre recherche. Nous allons donc procéder à l'examen de la pensée théologique des Pères Apostoliques sur la vie de l'homme en Christ dans le cadre de l'Église basée principalement sur l'économie du Fils et Verbe de Dieu incarné, souffrant et ressuscité.

Nous avons déjà vu que la pensée théologique des Pères Apostoliques est exprimée en relation avec les membres de la communauté chrétienne spécifique visant à aborder une variété de problèmes. Cela suppose sans aucun doute l'idée préconçue que l'approche du sujet de l'Église se déroule dans des circonstances différentes. Dans ces conditions, nous présenterons la conception ecclésiologique des Pères Apostoliques dans cette troisième partie

¹⁴⁰⁴ V. LOSSKY, *Essai*, p. 153.

qui suit, dans le but de mettre en évidence leur réflexion sur la vie sacramentelle de l'Église et l'unité des fidèles entre eux et en Christ

1. L'Église et la création

Étudier la vie de l'homme dans le Christ, telle qu'elle est consignée dans les écrits des Pères Apostoliques, ne peut pas être fait en dehors de la notion de l'Église. Après tout, la nature de ces écrits est une exigence contraignante, dirions-nous, car ils s'adressent à des communautés ecclésiales spécifiques. Bien entendu, cela ne signifie pas que nous allons étudier leur conception théologique de l'Église sur la base d'une définition officielle. Cela comporte un risque d'anachronisme car ni les premières communautés, ni les Pères, n'ont traité suffisamment le terme « Église »¹⁴⁰⁵. En outre, « L'absence de discours théologique autonome autour de l'Église jusqu'au IX^e siècle, est un témoignage fort qui montre que la notion de l'Église est [...] postérieure à sa réalité¹⁴⁰⁶. » Toutefois, nous pensons que, pour parvenir à la meilleure approche possible de la pensée théologique des Pères Apostoliques concernant l'Église, nous devons au moins procéder à une définition vague. Alors, dans ce contexte, nous pouvons dire que l'Église est le rassemblement des croyants au nom de Jésus-Christ pour l'adoration de Dieu. Le terme « Église » est une désignation de la communauté chrétienne¹⁴⁰⁷, ou de son assemblée¹⁴⁰⁸, depuis le début du christianisme. *Les Actes des Apôtres* en sont un parfait exemple¹⁴⁰⁹. Ainsi, l'absence d'une définition officielle, ne peut pas être un obstacle pour essayer de chercher une définition de l'Église dans la pensée des Pères Apostoliques, malgré les difficultés qui résident encore aujourd'hui¹⁴¹⁰. Le terme « ecclésiologie » sera utilisé dans la présente recherche car nous pensons qu'il sera très utile pour le développement de cette

¹⁴⁰⁵ I. ZIZIOULAS, *L'unité de l'Église dans l'eucharistie et dans l'évêque*, Grigori, Athènes, 2009, p. 29. Cf., P. TIHON, « Histoire des Dogmes » dans : B. SESBOÛÉ (dir.), *Les signes du salut*, Mame, Paris, 2016, p. 350.

¹⁴⁰⁶ J. C. LARCHET, *L'Église corps du Christ*, Cerf, Paris 2012, p. 7. Cf., P. TIHON, *Les signes du salut*, p. 358.

¹⁴⁰⁷ G. BARDY, *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Cerf, Paris, 1945, p. 9.

¹⁴⁰⁸ F. LOUVEL, *Naissance d'un vocabulaire chrétienne*, dans : « *Les écrits des Pères Apostoliques* », Cerf, Paris, 2006, p. 517.

¹⁴⁰⁹ *Ac* 2, 47, « Ils louent Dieu, et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés. » ; 7, 38, « C'est lui qui lors de l'assemblée au désert, était avec l'ange qui lui parlait sur le mont Sinaï tout en restant avec nos pères » ; 8 ; 3, « Quant à Saul, il ravageait l'Église ; allant de maison en maison, il en arrachait hommes et femmes et les jetait en prison. » ; 9, 31, « Cependant les Églises jouissaient de la paix dans toute la Judée, la Galilée et la Samarie ; elles s'édifiaient et vivaient dans la crainte du Seigneur, et elles étaient comblées de la consolation du Saint Esprit. » ; 19, 32, « l'assemblée était en pleine confusion et la plupart ne savaient même pas pourquoi on s'était réuni. »

¹⁴¹⁰ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 7

partie de notre thèse. Cela veut dire que par le terme « ecclésiologie », nous identifierons toute description et image de l'Église comme communauté et corps du Christ qui émergent des textes des Pères Apostoliques.

Ce serait certainement exagéré à ce stade, d'essayer de définir l'Église sur la base des textes de notre auteurs. Les manuels dogmatiques promeuvent l'Église soit comme une société, soit comme institution divine sont compétents pour définir l'Église mais, même cela ne semble pas suffire à décrire la réalité de l'Église. Les Pères Apostoliques, au contraire, n'expriment pas de compositions dogmatiques mais interviennent de manière incitative pour résoudre divers problèmes dans des communautés ecclésiastiques. Cela signifie que la vision ecclésiologique que nous essayerons de dégager proviendra de leur conception empirique. Ce qui doit être clarifié avant tout, selon nous, est l'existence de l'Église dans le monde et dans l'histoire. Puisque nous nous référons à l'histoire, cela pose une question essentielle. L'Église dans le cadre de l'histoire de l'économie du salut elle est sacrement du salut. Comment les Pères Apostoliques le perçoivent-ils ? Quel est le contexte dans lequel ils expriment leur pensée ecclésiastique ?

L'Église commence à exister dans l'histoire avec la création¹⁴¹¹. Cela veut dire que en tant que sacrement du salut fondé sur le plan de Dieu pour le salut de l'homme, elle préexiste dans la volonté de Dieu¹⁴¹². Ici se pose la question de savoir si les Pères Apostoliques partagent un tel point de vue. Si oui, dans quelles conditions s'expriment-ils ? Nous allons essayer de donner des réponses en gardant à l'esprit l'hypothèse que la préexistence d'une chose, dans notre cas l'Église, présuppose clairement la préexistence aussi d'une destination et d'une fin. Nous essaierons de mettre en évidence la vision des Pères Apostoliques à partir des écrits d'Ignace d'Antioche qui adresse toutes ses *Lettres* sauf une, aux Églises différentes. À titre indicatif, dans une de ces *Lettres*, nous lisons :

Ignace, également appelé Théophore, à celle qui est amplement bénie par la plénitude de Dieu le Père, celle qui a été prédestinée avant les siècles à être en tout temps, pour une gloire constante et inébranlable, unie et élue, dans la Passion véritable, par la volonté du Père et de Jésus Christ, notre Dieu, à l'Église digne d'être déclarée bienheureuse, qui se trouve à Éphèse en Asie, réjouissez-vous grandement dans le Christ Jésus, d'une joie sans tache¹⁴¹³.

¹⁴¹¹ N. MATSOUKAS, *Théologie 2*, p. 354-355.

¹⁴¹² B. BOBRINSKY, « L'Unité et la Catholicité de l'Église », *Lumière et Thabor*, 43, 2013, p. 31.

¹⁴¹³., *Pl*, p. 191. Cf., *Lettre aux Éphésiens, Préamb.*, SC 10, p. 66 : « Ἰγνάτιος, ὁ καὶ θεοφόρος, τῆ εὐλογημένη ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς πληρώματι, τῆ προορισμένη πρό αἰώνων εἶναι διὰ παντός εἰς δόξαν παράμονον, ἔτρεπτον ἠνωμένην καὶ ἐκκληγεμένην ἐν πάθει ἀληθινῶ, ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν, τῆ ἐκκλησία τῆ ἀξιομακαρίστῳ, τῆ οὔσῃ ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας, πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῶ καὶ ἐν ἀμώμῳ χαρᾷ χαίρει

Le salut d'Ignace à l'Église d'Éphèse, cité dans ce passage, est d'un intérêt particulier. Ignace s'adresse à une Église locale, mais, sa pensée donne à l'Église des dimensions d'un grand intérêt. L'Église qui, de toute évidence préexiste, est prédestinée à être éternelle. Ce qui nous intéresse alors dans ce passage est l'origine de l'Église et sa perspective eschatologique. Où pouvons-nous incorporer l'origine de l'Église ? Dans ce passage d'Ignace qui cite Paul¹⁴¹⁴, nous voyons que le sens donné à l'Église est absolument lié à sa création¹⁴¹⁵. Bien qu'Ignace ne développe pas sa pensée à ce sujet, le langage qu'il utilise nous donne des indices sur le fait de l'inclure dans l'œuvre de la création. Cela implique pour l'Église un caractère historique¹⁴¹⁶, et un but spécifique, c'est-à-dire eschatologique.

L'Église d'Éphèse est une Église qui « est amplement bénie par la plénitude de Dieu le Père ». Le fait qu'elle soit en même temps prédestinée avant les siècles nous amène à penser l'Église comme un mystère tel que celui de l'économie de Dieu pour le salut de l'homme. Ceci nous amène à voir, dans la conception d'Ignace, la nature divino-humaine de l'Église puisqu'elle est fondée sur le mystère du Fils incarné et Verbe de Dieu. Ceci ne semble pas étrange compte tenu de l'opinion d'Irénée de Lyon : « Les voilà donc réfutés, preuves à l'appui, ceux qui enseignent l'erreur au sujet de l'être de notre Seigneur, de l'Économie qu'il a accomplie à cause de de l'homme créé par lui. En revanche, la prédication de l'Église demeure en tout point inébranlable et invariablement fidèle à elle-même, et est forte, comme nous l'avons montré, du témoignage des prophètes, des apôtres, et de tous les disciples, témoignage qui embrasse « le commencement, le milieu, et la fin¹⁴¹⁷. »

Le mystère de l'économie divine donc, inclut le mystère de l'Église. C'est par l'intense christocentrisme de la pensée d'Ignace que nous pouvons intégrer sa conception de l'Église dans le mystère de l'économie divine. Ceci parce que la Passion du Christ est le facteur de l'unité de l'Église et la volonté du Père qui a voulu inviter des croyants à l'Église¹⁴¹⁸.

». Cf., *Lettre aux Magnésiens*, Préamb., Pl, p. 198 ; *Lettre aux Tralliens*, Préamb., Pl, p. 202 ; *Lettre aux Romains*, Préamb., Pl, pp. 205-206 ; *Lettre aux Philadelpiens*, Préamb., Pl, pp. 209-210 ; *Lettre aux Smyrniotes*, Préamb., Pl, p. 213 ; *Lettre aux Polycarpe*, Préamb., Pl, p. 217.

¹⁴¹⁴ *Épître aux Éphésiens*, 3, 9-16 « il a été tenue caché depuis les siècles en Dieu, le Créateur de toute choses, pour que les Principautés et les Puissances célestes aient maintenant connaissance, par le moyen de l'Église, de la sagesse infinie en ressources déployée par Dieu, [...], vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu. »

¹⁴¹⁵ J. DANIELOU, *op cit.*, p. 357.

¹⁴¹⁶ N. MATSOUKAS, *La théologie 2*, p. 355.

¹⁴¹⁷ *Contre les hérésies* III, 1, Pl, p. 1087.

¹⁴¹⁸ C. PIETRI., « L'ecclésiologie patristique et Lumen gentium » *Publication de l'École Française de Rome*, 113, (1989), p. 518-519.

Parmi les Pères Apostoliques, c'est Hermas qui présente l'origine de l'Église d'une manière unique et complexe. Prenons une première idée de cette œuvre riche en images narratives¹⁴¹⁹. L'Église présentée comme une Femme âgée, est une image qui souligne l'origine de l'Église : « Parce que, dit-il, elle fut créée en tout premier. C'est pourquoi elle est âgée, et c'est pour elle que le monde a été mis en forme »¹⁴²⁰. Ce passage nous rappelle ce qui est mentionné dans le livre des *Proverbes* : « Yahvé m'a créé, prémices de son œuvre, avant ses œuvres les plus anciennes. Dès l'éternité je fus établie, dès le principe, avant l'origine de la terre »¹⁴²¹. Le *Pasteur*, se réfère au peuple dont Dieu avait prédit l'existence¹⁴²². Cependant, ce que nous devons également souligner est la base judéo-chrétienne de la conception ecclésiologique d'Hermas. L'idée de préexistence se trouve dans le livre *IV d'Esdras*, où Dieu déclare qu'Il a créé le monde à cause d'Israël¹⁴²³.

Hermas, avec une grande ingéniosité, dirions-nous, christianise l'apocalyptique juive puisque le nouvel Israël est l'Église chrétienne. Après tout, ce même livre apocalyptique présuppose le nouveau peuple de Dieu : « Voici ce que dit le Seigneur à Esdras : “ Annonce à mon peuple que je leur donnerai le royaume de Jérusalem que j'allais donner à Israël. Je prendrai pour moi leur gloire et je leur donnerai les demeures éternelles que j'avais préparées pour »¹⁴²⁴. Mais l'Église, si nous nous en tenons à la pensée d'Hermas, semble avoir été créée non seulement avant le monde et les hommes mais aussi avant la création des anges :

Maîtresse, grand et admirable est cette chose-là. Mais les six jeunes gens qui bâtissent, qui sont-ils, maîtresse ? Ce sont les saints anges de Dieu, les premiers à voir été créés, à qui le Seigneur a confié toute sa création à développer et à bâtir et la mission d'être maîtres de la création tout entière. C'est par eux donc que sera achevée la construction de la tour¹⁴²⁵.

Si, en effet, l'Église est la première création de Dieu, ce passage nous montre que Hermas n'accorde pas à l'Église une préexistence hypothétique ou morale, mais une réalité historique

¹⁴¹⁹ Ph. HENNE, *Le Pasteur d'Hermas*, Cerf, Paris, 2011, p. 39.

¹⁴²⁰ *Pasteur*, Vis., II, VIII, 1, Pl, p. 101.

¹⁴²¹ 8, 22-23.

¹⁴²² Ph. HENNE, *Le Pasteur*, p. 46.

¹⁴²³ VII, 11.

¹⁴²⁴ IV Esd II, 10-11, cf., Philippe Abadie et Pierre de Martin de Viviers, *Les quatre livres d'Esdras*, *Cahiers Evangiles*, 180, Cerf, Paris, 2017, p. 51.

¹⁴²⁵ *Pasteur*, Vis., III, XII, 1, Pl, p. 104. Cf., *Le Pasteur*, Vis., III, 12, 1, SC 10, p. 108 : « Κυρία, μεγάλως καί θαυμαστώς ἔχει τό πρᾶγμα τοοῦτο· οἱ δέ νενανίσκοι οἱ ἔξ οἱ οἰκοδομοῦντες, τίνες ἰσίν, κυρία; Οὔτοι εἰσιν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτοι κτισθέντες, οἷς παρέδωκεν ὁ κύριος πᾶσαν τήν κτίσιν αὐτοῦ αὔξειν καί οἰκοδομεῖν καί δεσπόζειν τῆς κτίσεως πάσης. Διά τούτων οὖν τελεσθήσεται ἡ οἰκοδομή τοῦ πύργου ».

et en même temps eschatologique trouvée dans le dessein de Dieu¹⁴²⁶. Cela signifie que toute la création est la réalité ontologique de l'Église dans l'histoire qui est mise sur le chemin d'achèvement. La conception ecclésiologique de l'apocalypse d'Hermas se trouve, donc, intimement liée à la création¹⁴²⁷. Cela confère à l'Église une relation réelle et essentielle avec le monde¹⁴²⁸. Du fait qu'elle ait été créée pour les hommes, fait qu'elle devient l'objet du peuple élu¹⁴²⁹.

Dans les *Visions* d'Hermas, l'Église qui apparaissait comme une femme apparaît désormais comme une tour en construction.

La tour que tu vois se bâtir, c'est moi, l'Église : c'est elle que tu as vue maintenant et auparavant. [...]. Pourquoi la tour a-t-elle été bâtie sur les eaux, maîtresse ? [...], parce que notre vie, c'est par l'eau qu'elle a été sauvée et qu'elle sera sauvée. La tour a été assis sur ses fondements par la parole du tout-puissant et glorieux Nom, et elle est maintenue par le pouvoir invisible du Maître¹⁴³⁰.

Bien attendu, Hermas fait allusion au baptême¹⁴³¹, mais en même temps il insiste assez fortement sur la relation de l'Église avec la création et le monde¹⁴³². Cependant, l'Église en tant que première création de Dieu et puisqu'elle a été créée pour l'homme, ne peut pas être statique mais dynamique. C'est dans ce contexte que nous observons la pensée théologique d'Hermas dans un passage de la *Vision* III sans oublier la difficulté que présente la composition Hermas et en gardant à l'esprit qu'il s'agit de visions.

Je l'avais vue frères, dans la première vision de l'année précédente, extrêmement âgée et assise sur un siège. Dans la vision suivante, elle avait un aspect plus jeune mais le corps et les cheveux d'une femme âgée, et elle me parlait debout ; elle était plus joyeuse qu'auparavant. Dans la troisième vision, elle était entièrement jeune et d'une beauté exceptionnelle ; seuls ses cheveux étaient ceux d'une femme âgée ; elle était très joyeuse et s'asseyait sur un banc.¹⁴³³

¹⁴²⁶ J. DANIELLOU, *op cit.*, p. 357.

¹⁴²⁷ Ph. HENNE, *Christologie*, p. 217. Cf., J. DANIELLOU, *Théologie Judéo-chrétienne*, p. 357.

¹⁴²⁸ N. MATSOUKAS, *la théologie 2*, p. 357.

¹⁴²⁹ Ph. HENNE, *Christologie*, pp. 217-218.

¹⁴³⁰ *Pasteur, Vis.*, III, XI, 3-5, *Pl*, p. 104. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, III, 11, 3-5, *SC* 10, pp. 106-108 : « Ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπεις οἰκοδομούμενον, ἐγὼ εἰμι ἡ Ἐκκλησία, ἡ ὀφθεισά σοι καὶ νῦν καὶ τό πρότερον [...] Διατί ὁ πύργος ἐπὶ ὕδατων ὀκοδοῦνται κυρία ; ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται. Τεθεμελιώται δὲ ὁ πύργος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἀνδόξου ὀνόματος, κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῆς ἀοράτου δυνάμεως τοῦ δεσπότη ».

¹⁴³¹ S. GIET, *op cit.*, p. 114.

¹⁴³² J. DANIELLOU, *op cit.*, p. 358.

¹⁴³³ *Pasteur, Vis.*, III, XVIII, 3-5, *Pl*, p. 110. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, III, 18, 3-5, *SC* 10, p.126 : « Ὡφθη δὲ μοι, ἀδελφοί, τῇ μὲν πρώτη ὀράσει τῇ περισυνῇ λιάν πρεσβυτέρα καὶ ἐν καθέδρᾳ καθημένη. Τῇ δὲ ἐτέρᾳ ὀράσει τὴν μὲν ὄψιν νεωτέραν εἶχεν, τὴν δὲ σάρκα καὶ τὰς τρίχας πρεσβυτέρας, καὶ ἐστηκυῖα μοι ἐλάλει· ἰλαρωτέρα δὲ ἦν ἢ »

Les images féminines successives de l'Église sont en faveur de cette dimension dynamique de l'Église. En effet, l'Église apparaît différente dans les trois phases successives où elle fait ses révélations à Hermas. Comment les expliquer ? L'explication est donnée à Hermas dans la même *Vision* par suite :

Dans la première Vision, pourquoi t'est-elle apparue âgée et assise sur un siège ? Parce que votre esprit a pris de l'âge, et déjà épuisé et n'a plus de force, du fait de vos ramollissements et de vos indécisions. [...], vous vous êtes laissé aller au découragement et ne vous en êtes pas remis de vos soucis au Seigneur ; mais votre cœur a été brisé et vos chagrins vous ont vieilli¹⁴³⁴ ; Dans la deuxième vision, tu l'as vue debout, d'aspect plus jeune et plus joyeux, [...]. Ainsi en va-t-il de vous, une fois entendue la révélation que le Seigneur que vous a fait. Parce qu'il a été pris pitié pour vous, il a rajeuni vos esprits, [...], vous êtes affermis dans la foi¹⁴³⁵ ; Dans la troisième vision, tu l'as vue plus jeune, belle, joyeuse, dotée d'une belle silhouette, [...], de même, vous aussi, la vue de ces biens a entraîné le rajeunissement de vos esprits¹⁴³⁶.

Nous voyons, en fait, la présence successive et dynamique de l'Église pour l'humanité. Certes, la révélation concerne la fin morale de l'homme par le repentir, qui, cependant, devient une réalité par la miséricorde de Dieu. Néanmoins, ici nous devons accorder une attention particulière à un détail primordial. Hermas ne relie pas l'Église au monde, mais, le monde à l'Église. Une telle liaison est au-delà de toute conception de l'Église, comme champ statique, même historique, oserions-nous dire, car c'est elle-même qui entoure les dimensions de la création¹⁴³⁷. Cela signifie que l'Église confère à la création une réalité divino-humaine.

Le contexte de la conception ecclésiologique des Pères Apostoliques est certainement lié à la conception apocalyptique juive, avec la perspective eschatologique prédominante en vue de la vie éternelle et du royaume de Dieu. Certes, la création de l'Église préexiste dans la

πρότερον. Τῇ τρίτῃ ὁράσει ὅλη νεωτέρα καί κάλλει ἐκπρεπεστάτη, μόνας δέ τρίχας πρεσβυτέρας εἶχεν· ἰλαρά δέ εἶε τέλος ἦν καί ἐπί συμφελίου καθήμενη ».

¹⁴³⁴ *Pasteur, Vis.*, III, XIX, 2-3, *Pl*, p. 111. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, III, 19, 2-3, *SC* 10, p. 128 : « Τῇ μὲν πρώτῃ ὁράσει διατί πρεσβυτέρα ὤφθη σοι καί ἐπὶ καθέδραν καθήμενη : Ὅτι τό πνεῦμα ὑμῶν πρεσβύτερον καί ἤδη μεμαραμένον καί μὴ ἔχων δύναμιν ἀπὸ τῶν μαλακίων ὑμῶν καί διψυχιῶν [...] παρεδώκατε ἑαυτοὺς εἰς ἀκηδίας καί οὐκ ἐπερίγατε ἑαυτῶν τάς μερίμνας ἐπὶ τόν κύριον· ἀλλά ἐθραύσθη ὑμῶν ἡ διάννοια καί ἐπαλαιώθητε ταῖς λύπαις ὑμῶν ».

¹⁴³⁵ *Ibid.*, XX, 1-3, *Pl*, p. 111. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, III, 20, 1-3, *SC* 10, pp. 128-130 : « Τῇ δέ δευτέρῃ ὁράσει εἶδες αὐτήν ἐστηκυῖαν καί τήν ὄψιν νεωτέραν ἔχουσα καί ἰλαρωτέραν [...] οὕτως καί ὑμεῖς, ἀκούσαντες τήν ἀποκάλυψιν, ἦν ὑμῖν ὁ κύριος ἀπεκάλυψεν, ὅτι ἐσπλαχνίσθη ἐφ' ὑμᾶς, καί ἀνενεῶσατο τά πνεύματα ὑμῶν [...] καί ἐνεδυναμώθητε ἐν τῇ πίστει ».

¹⁴³⁶ *Ibid.*, XXI, 1-2, *Pl*, pp. 111-112. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, III, 21, 1-2, *SC* 10, p. 130 : « Τῇ δέ τρίτῃ ὁράσει, εἶδες αὐτήν νεωτέραν καί καλήν καί ἰλαράν καί καλήν τήν μορφήν αὐτῆς [...] οὕτως καί ὑμεῖς ἀνανέωσιν εἰλήφατε τῶν πνευμάτων ὑμῶν ».

¹⁴³⁷ N. MATSOUKAS, *La Théologie* 2, p. 365.

volonté de Dieu et est inscrite par la parole du Nom et est maintenue par la force du Maître. S'agit-il de Christ ou de Dieu le Père ? Bien que cela concerne probablement le Christ¹⁴³⁸, on pense également qu'il s'agit de Dieu compte tenu du fort caractère judéo-chrétien de la révélation d'Hermas¹⁴³⁹. En ce qui nous concerne, nous sommes d'avis qu'il s'agit du Christ parce qu'apparemment Hermas confère au Fils les attributs du Père¹⁴⁴⁰.

La préexistence de l'Église dans le dessein de Dieu et sa prédestination eschatologique est confirmée dans la conception théologique d'Hermas malgré les difficultés présentées dans le texte. En effet, nous trouvons également dans la *Didaché*, une référence à ce propos : « Nous te rendons grâces, notre Père Pour la sainte vigne de David, ton serviteur, Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur, Gloire à toi, pour les siècles »¹⁴⁴¹. Ce passage est dans la partie liturgique de la *Didaché*, qui en soit, témoigne de son origine judéo-chrétienne puisqu'il fait partie de la liturgie de l'Église primitive¹⁴⁴². Ce passage est aussi révélateur de la vision judéo-chrétienne de l'Église. La désignation vigne de David témoigne du caractère eschatologique que l'Église a pour les peuples élus de Dieu, basée sur la perspective messianique d'Israël¹⁴⁴³. Ainsi, la « vigne » dans la *Didaché* et le « troupeau » du Christ, pour Clément de Rome, sont questionnés dans la théologie des auteurs dans une perspective eschatologique¹⁴⁴⁴, et messianique¹⁴⁴⁵, comme c'est le cas dans la littérature juive apocalyptique¹⁴⁴⁶.

Il est évident que la préexistence de l'Église déjà avant la création, est placée dans le plan de Dieu pour le salut de l'homme. Cependant, aucune description de l'Église ne peut se faire sans tenir compte de sa perspective eschatologique. Cela présuppose une marche progressive comme un enfantement¹⁴⁴⁷, de l'Église dans le monde et dans l'histoire vers les événements de la Parousie du Christ.

C'est dans la traduction de l'Ancien Testament des *LXX*, que le terme « Église » (Ecclesia), venant de la littérature grecque antique, acquiert désormais un caractère religieux

¹⁴³⁸ *Ibid.*, n. 1, pp. 114-115.

¹⁴³⁹ S. GIET, *op cit.*

¹⁴⁴⁰ F. SZULC, *op cit.*, p. 244.

¹⁴⁴¹ *Didaché*, IX, 2, Pl, p. 90. Cf., *La Didaché*, 9, 2, SC 248, pp. 174-176 : « Εὐχαριστοῦμε σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπέρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου, ἥς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ τοῦ παιδός σου · Σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ».

¹⁴⁴² W. RORDORF, *La Didaché*, SC 248, p. 35.

¹⁴⁴³ J. DANIELOU, *op cit.*, p. 355. Cf., W. RORDORF, *op cit.*, Sc 248, p. 45.

¹⁴⁴⁴ J. DANIELOU, *op cit.*, p. 354.

¹⁴⁴⁵ Ph. HENNE, *La Christologie*, p. 44

¹⁴⁴⁶ J. DANIELOU, *op cit.*, p. 354.

¹⁴⁴⁷ J.-M.-R. TILLARD, *L'Église*, p. 245.

et déclare le rassemblement du peuple de Dieu à des fins principalement religieuses¹⁴⁴⁸. « Au jour où tu te tenais à Horeb en présence de Yahvé ton Dieu, Yahvé me dit : “ Assemble-moi le peuple, que je leur fasse entendre mes paroles, afin qu’ils apprennent à me craindre tant qu’ils vivront sur la terre, et qu’ils l’enseignent à leurs fils” »¹⁴⁴⁹. En fait, la conception biblique du peuple de Dieu comme réalité théologique se trouve dans de nombreux éléments du judéo-christianisme et est incluse dans toute la tradition chrétienne¹⁴⁵⁰. Cependant, nous devons rechercher si, et dans quelle mesure, les Pères Apostoliques perçoivent l’Église dans un sens théologique telle qu’elle est incluse dans la tradition biblique.

Nous considérons qu’il est important de rester sur ce caractère judéo-chrétien de l’Église, car, cela nous aidera à mieux comprendre leur conception ecclésiologique. Nous irons alors voir dans quelle mesure la vision juive a influencé ou servi la pensée théologique des Pères Apostoliques sur la conception de l’Église.

2. Le nouveau peuple de Dieu

La communauté chrétienne primitive a suivi le même concept religieux pour les communautés chrétiennes en utilisant des termes synonymes pour indiquer clairement que les chrétiens sont désormais le nouvel Israël¹⁴⁵¹. Ceci est une transition de l’ancien état de l’humanité à un nouveau, sans invalider l’arrière-plan théologique de l’ancien. Quelle est la position des Pères Apostoliques à ce sujet ? Comment ce changement de perception du peuple élu se produit-il ? Comment se définissent-ils comme nouveau peuple de Dieu ?

Nous chercherons les réponses à ces questions dans les références éparpillées¹⁴⁵² que nous trouvons dans l’Épître de Clément : « À cause des malheurs et des événements qui nous

¹⁴⁴⁸ Ch. KRIKONIS, *Le Mystère de l’Église*, Thessalonique, Kyromanos, 1992, p. 16.

¹⁴⁴⁹ Dt 4, 10, cf., *Ibid.*, 18, 16, « C’est cela même que tu as demandé à Yahvé ton Dieu, à l’Horeb, au jour de l’Assemblée » ; Jg 20, 2, « Les chefs de tout le peuple, toutes les tribus d’Israël assistèrent à l’assemblée de Dieu, quatre mille hommes de pied, sachant tirer l’épée. »

¹⁴⁵⁰ J. DANIELOU, *op cit.*, p. 355.

¹⁴⁵¹ P. TIHON, *Les signes du salut*, pp. 354-355, 356. Cf., C. KRIKONIS, *op cit.*, p. 17.

¹⁴⁵² P. TIHON, *Les signes du salut*, p. 363.

sont arrivés soudainement, [...], nous nous tournons vers les affaires qui suscitent chez vous des questions, bien-aimés, vers la dissension extérieure et étrangère aux élus de Dieu »¹⁴⁵³. Le problème qui afflige les membres de la communauté ecclésiastique de Corinthe est grave. Cependant, ces membres ne sont pas les membres d'une communauté quelconque ; il s'agit des élus de Dieu. C'est cette définition que Clément adopte concernant les membres de la communauté ecclésiastique¹⁴⁵⁴. D'où Clément tire-t-il cette définition ? Dans les textes du Nouveau Testament, il n'y a pas qu'une seule conception analogue que nous trouvons dans Ap 6, 11. En effet, la définition « les élus de Dieu » est utilisée dans la littérature chrétienne du II^{ème} siècle. Bien que l'utilisation ne fût pas générale, elle était suffisante pour conclure qu'elle provenait d'un *Testimonium* utilisé pour la foi chrétienne. Par conséquent nous pouvons inscrire l'origine de cette définition dans la tradition juive¹⁴⁵⁵.

Dans le passage cité ci-dessus, Clément fait référence aux élus de Dieu s'adressant aux chrétiens de Corinthe. Cependant, il utilise ces termes encore deux fois de plus dans son *Épître* : « Il y avait pour vous combat, nuit et jour, en faveur de la fraternité tout entière, afin que soit sauvé, avec miséricorde et conscience, le nombre de ses élus »¹⁴⁵⁶ ; « Mais nous, nous serons innocents de ce faute et nous demanderons, par une supplication et une enquête assidues, que le créateur de toute chose conserve intact le nombre compté de ses élus dans le monde entière, par son fils bien-aimé Jésus Christ notre Seigneur »¹⁴⁵⁷. De ces passages nous comprenons que Clément se réfère aux élus de Dieu en décrivant un monde déterminé. Dans ce cas, cette définition est tirée de la période des écrits néotestamentaire et plus précisément des écrits de Saint Paul qui utilise ces termes dans de multiples cas dans ses *Épîtres*¹⁴⁵⁸.

Dans les Pères Apostoliques, Hermas se réfère également aux « élus », lorsque l'Église, sous la forme d'une femme, exerce sa mission sur la Terre¹⁴⁵⁹ :

¹⁴⁵³ *Épître aux Corinthien*, I, 1, *Pl*, p. 38. Cf., *Épître aux Corinthien*, 1, 1, *SC* 167, p. 98 : « Διά τὰς αἰφνηδίου καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς [...] ἐπιστροφὴν πεποιῆσθαι περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῖν πραγμάτων, ἀγαπητοί, τῆς τε ἀλλοτρίας καὶ ξένης τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ ».

¹⁴⁵⁴ A. G. HAMMAN, *Les évêques*, n. 5, p. 30.

¹⁴⁵⁵ W. C. UNNIK, « Le nombre des élus dans la première épître de Clément », *RHPR* 42, 1962, pp. 241-242.

¹⁴⁵⁶ *Épître aux Corinthiens*, II, 4, *Pl*, p. 39. Cf., *Épître aux Corinthien*, 2, 4, *SC* 167, p. 102 : « Ἀγὼν ἦν ὑμῖν ἡμέρας τε καὶ νυκτός ὑπὲρ πάσης τῆς ἀδελφότητος, εἰς τὸ σῶζεσθαι μετ' ἐλέους καὶ συνειδήσεως τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ ».

¹⁴⁵⁷ *Ibid.*, LIX, 2, *Pl*, p. 69. Cf., *Épître aux Corinthien*, 59, 2, *SC* 167, p. 194 : « Ἡμεῖς δὲ ἀθῶοι ἐσόμεθα ἀπὸ ταύτης τῆς ἀμαρτίας καὶ αἰτησόμεθα ἕκτενη τὴν δέησιν καὶ ἰκεσίαν ποιούμενοι, ὅπως τὸν ἀριθμὸν τὸν κατηριθμημένων τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διαφυλάξῃ ἄθραυστον ὁ δημιουργὸς τῶν πάντων διὰ τοῦ ἡγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ».

¹⁴⁵⁸ Rm 1, 6; Ep 1, 4; 4, 1; 4, 4 ; 1 Th 1, 4; 2 Th 2, 14 ; Tt 1, 1 ; Col 2, 1; 4, 12.

¹⁴⁵⁹ S. GIET, *op cit.*, p. 111.

Voici le Dieu de puissances, celui qui, par son pouvoir invisible et fort, par sa grande intelligence, a créé le monde, [...], par sa propre sagesse et sa providence a créé sa sainte Église, et l'a aussi béni. Voici, il déplace les cieux et les montagnes et les collines et les mers, et tout est aplani pour ses élus¹⁴⁶⁰.

Cette idée, en fait, dérivée du judaïsme, a également été adoptée par Paul : « C'est ainsi qu'il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour »¹⁴⁶¹. L'élection du peuple de Dieu a lieu en Jésus-Christ. Ceci est parfaitement clair pour Paul. Clément de Rome apparaît dans la même conception théologique : « Nous aussi, donc, parce que nous sommes appelés grâce à sa volonté en le Christ Jésus, nous ne sommes pas justifiés par nous-mêmes, [...], mais à cause de la foi, grâce à laquelle le Dieu tout-puissant a justifié tous les hommes depuis les siècles »¹⁴⁶². Ce passage qui est la suite de la référence de Clément aux personnes de l'Ancien Testament, nous montre sa conception autour du peuple élu de Dieu. Clément, sans briser l'histoire de l'Ancien Testament, décrit la nouvelle situation des croyants dans le Christ en tant que nouveau peuple de Dieu par la médiation du Christ.

Chez Ignace, nous ne trouvons aucune référence directe au peuple élu de Dieu. Cependant, nous citons un petit passage qui est lié à cette vision : « c'est dans cette foi qu'ils ont été sauvés, eux qui étaient dans l'unité de Jésus Christ, saints dignes d'amour et dignes d'admiration, sur qui Jésus Christ a rendu témoignage, et qui sont comptés dans l'Évangile de notre commune espérance »¹⁴⁶³. En effet, la pensée d'Ignace inclut la notion du peuple élu, parce que dans le passage que nous avons mentionné, il explique la continuité du plan de Dieu pour le salut. Ceux qui sont saints et dignes d'admiration sont les prophètes qui font partie du même Évangile et de la même espérance commune.

L'origine judéo-chrétienne de la conception ecclésiologique d'Ignace est plus évidente dans une autre de ses références : « Fuyez donc les mauvaises branches parasites qui

¹⁴⁶⁰ *Pasteur, Vis.*, I, III, 4, *pl*, p. 98. Cf., *Le Pasteur, Vis.*, I, 3, 4, *SC* 53, p. 86 : « τῇ μεγάλῃ συνέσει αὐτοῦ κτίσας τὸν κόσμον [...] καὶ τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, ἣν καὶ ἠὺλόγησεν, ἰδοῦ, μεθιστάνει τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὰ ὄρη καὶ τοὺς βουνοὺς καὶ τὰς θαλάσσας, καὶ πάντα ὁμαλά γίνεται τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ ».

¹⁴⁶¹ *Ep* 1, 4.

¹⁴⁶² *Épître aux Corinthiens*, XXXII, 4, *Pl*, p. 55. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 32, 4, *SC* 167, p. 152 : « Καὶ ἡμεῖς οὖν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν [...] ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοδύναμος θεὸς ἐδικαίωσεν ».

¹⁴⁶³ *Lettre aux Philadelphiens*, V, 2, *Pl*, p. 211. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, V, 2, *SC* 10, p. 144 : « καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν, ἐν ἐνόητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες, ἀξιγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι, ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι καὶ συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος ».

donnent naissance à un fruit porteur de mort ; si on l'on en goûte, on meurt aussitôt »¹⁴⁶⁴. Le peuple élu de Dieu est présenté ici avec l'image de la plantation liée à celle de l'image du Christ jardinier¹⁴⁶⁵. C'est cela que nous rencontrons dans *l'Ascension d'Isaïe* IV, 3 ainsi que dans les *Odes de Salomon*, XXXVIII, 17-20. Dans ce cas, il semble qu'Ignace se réfère à une situation spécifique à laquelle le peuple élu de Dieu est confronté. Nous sommes d'avis que cette situation concerne la Gnose. Pour cela, il faut tenir compte du fait que dans la Gnose, il y a une perception de l'Église comme réplique du Plérôme et du peuple élu qui se compose des pneumatiques¹⁴⁶⁶.

Toutefois, dans les écrits de *Barnabé*, le terme Église est complètement absent. Pourtant, son *Épître*, semble s'adresser principalement à plus d'une communauté chrétienne¹⁴⁶⁷. Voyons comment l'auteur perçoit ces communautés. Dans un endroit de *l'Épître* il écrit : « De fait, mes frères, la résidence de notre cœur est un temple saint pour le Seigneur. [...] “Je te confesserai dans l'assemblée de mes frères et je te chanterai en plein assemblée des saints.” C'est donc bien nous qu'il a conduits dans la bonne terre »¹⁴⁶⁸. De ce passage, nous concluons que malgré l'absence du terme Église, les communautés auxquelles Barnabé s'adresse constituent clairement une Église au sens religieux. Cela devient plus compréhensible si l'on tient compte du contexte biblique du rassemblement du peuple de Dieu.

Barnabé, qui est le Père Apostolique qui met l'accent sur l'échec du peuple juif à comprendre l'élection et l'Alliance avec Dieu, promeut la nouveauté du peuple chrétien à travers la tradition juive elle-même. C'est ce qu'il fait dans le présent passage à travers la composition de deux citations différentes de *Ps* 42 (41), 3 et 22 (21), 23. Par l'esprit anti-rituel de la Loi mosaïque, les chrétiens sont maintenant le rassemblement du peuple de Dieu. Nous pouvons dire que chaque chrétien constitue le Temple et que réunis ensemble, les chrétiens forment le nouvel Israël¹⁴⁶⁹, ou alors, nous pouvons dire que c'est l'Église qui chante les louanges du Christ¹⁴⁷⁰.

¹⁴⁶⁴ *Lettre aux Tralliens*, XI, 1, *Pl*, p. 204. Cf., *Lettre aux Tralliens*, XI, 1, *SC* 10, p. 120 : « Φεύγετε οὖν τὰς κακάς παραφυάδας τὰς γεννώσας καρπὸν θανατηφόρον, οὗ ἂν γεύσηται τις, παρ' αὐτὰ ἀποθνήσκει ». 144 Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, III, 1, *Pl*, p. 210.

¹⁴⁶⁵ J. DANIELÉLOU, *op cit.*, p. 71.

¹⁴⁶⁶ P. MARAVAL, *op cit.*, p. 376.

¹⁴⁶⁷ P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, *SC* 172, p. 28.

¹⁴⁶⁸ *Épître de Barnabé*, VI, 15-16, *Pl*, p. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 15-16, *SC* 172, p. 126 : « Ναός γάρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ τό κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας. [...] ζ, Ἐξομολογήσομαι σοι ἐν ἐκκλησίᾳ ἀδελφῶν μου, καί ψαλῶ σοι ἀναμέσον ἐκκλησίας ἁγίων. » Οὐκοῦν ἡμεῖς ἐσμέν, οὐς εἰσήγαγεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ».

¹⁴⁶⁹ P. TIHON, *Les signes du salut*, p. 355. Cf., J. DANIELÉLOU, *op cit.*, *La théologie*, p. 65.

¹⁴⁷⁰ P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, *SC* 172, p. 127.

L'assemblée des saints devient le peuple nouveau dans le contexte salvifique : « afin d'acquiescer la promesse faite aux pères et de montrer, quand il était sur terre se préparer le peuple nouveau, que c'est lui-même qui jugerait après avoir opéré la résurrection »¹⁴⁷¹. En effet, l'histoire du salut ne change pas pour *Barnabé*. Mais il semble que le plan de Dieu s'ajuste avec la réorganisation du nouveau peuple élu. Cette réorganisation est déterminée par *Barnabé* en la personne du Christ et dans la présupposition eschatologique du salut.

Le mot « Église » est présent dans le texte de la *Didaché* mais sans aucune explication à ce sujet. Bien qu'au début cet ouvrage semble être une instruction de conseil d'un Maître à son disciple¹⁴⁷², le développement montre que les destinataires sont une communauté de culte bien organisée¹⁴⁷³. Nous citons ici un passage qui éclaire notre sujet à l'étude : « Tu rechercheras chaque jour les personnes des saints pour t'appuyer sur leurs paroles »¹⁴⁷⁴. L'auteur désigne les membres de l'Église¹⁴⁷⁵, par la désignation « saints » qui témoigne certainement de son influence judéo-chrétienne. En ce qui nous concerne, nous considérons que l'origine judéo-chrétienne de la *Didaché* est plus évidente dans la partie liturgique de l'action de grâce : « Nous te rendons grâce, notre Père, Pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur »¹⁴⁷⁶. Cette prière d'action de grâce est révélatrice de l'ecclésiologie de la *Didaché*. L'enseignement du peuple élu, à savoir de l'Église, est sous-entendu dans le contexte messianique d'Israël¹⁴⁷⁷.

L'Église, comme partie du plan pour le salut de l'homme, et comme étant déjà préexistante dans le dessein de Dieu, récapitule elle-même l'histoire du monde et de l'homme. L'existence de l'Église comme élément visible est une réalité dans le monde avec l'évolution du plan de l'économie divine. Pourtant, les communautés ecclésiastiques sont dispersées dans tout l'empire romain. Compte tenu de cela, nous trouvons qu'il est particulièrement intéressant d'examiner la vision des Pères Apostoliques autour des dimensions de l'Église dans ce contexte. C'est-à-dire que nous devons voir si, et de quelle manière, les communautés

¹⁴⁷¹ *Épître de Barnabé*, V, 7, *Pl*, p. 788. Cf., *Épître de Barnabé*, V, 7, *SC* 172, p. 126 : « ἵνα τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδοῖ καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἐτοιμάζων ἐπιδείξῃ ἐπὶ τῆς γῆς ὧν, ὅτι τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας κρινεῖ ».

¹⁴⁷² W. RORDORF, *La Didaché*, p. 19. L'auteur se réfère plusieurs fois à un enfant (*teknon*) et utilise la deuxième personne du singulier. Cf., les chapitres I-V sur les deux voies, *Pl*, pp.85-88.

¹⁴⁷³ *Ibid.*, p. 20. Cf., VII, *Pl*, p. 89.

¹⁴⁷⁴ *Didaché*, IV, 2, *Pl*, p. 87. Cf., IX, 5, *Pl*, p. 91.

¹⁴⁷⁵ *Bibliothèque de la Pléiade*, *op cit.*, n. 6, p. 1206.

¹⁴⁷⁶ *Didaché*, IX, 2, *Pl*, p. 90. *La Didaché*, 9, 2, *SC* 248, pp. 174-176 : « Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπέρ τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδὸς σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου ».

¹⁴⁷⁷ W. RORDORF, *op cit.*, *La Doctrine*, p. 45.

ecclésiastiques locales composent l'Église universelle du Christ. Cela occupera le sous-chapitre qui suit.

3. La dimension horizontale et verticale de l'Église

Nous avons commencé notre recherche sur l'ecclésiologie des Pères Apostoliques avec l'approche général de l'Église comme rassemblement des fidèles au nom de Jésus Christ pour l'adoration de Dieu. Pourtant, nous sommes arrivés à de conceptions des Pères Apostoliques d'une importances particulièrement important. Ce qui vient à la première plane de notre recherche à ce stade, est d'examiner les dimensions de l'Église dans le monde et dans la vie du chrétien. Si *Luc* décrit¹⁴⁷⁸, le rassemblement eucharistique de la première Église de Jérusalem¹⁴⁷⁹, ceci concerne l'Église-point de départ du christianisme ou, en d'autres termes, le caractère visible de l'Église en tant que réalité historique désormais¹⁴⁸⁰. Dans la période des Pères Apostoliques, la communauté chrétienne est désormais hors des frontières juives et est dispersée sur le territoire romain¹⁴⁸¹. Dans ce contexte géographique, nous examinerons la conception de l'Église selon les Pères Apostoliques, en commençant par celle de Clément de Rome.

Clément, commence le début de son *Épître* aux chrétiens de Corinthe comme suit : « L'Église de Dieu qui se trouve à Rome à l'Église de Dieu qui se trouve à Corinthe, à ceux qui sont appelés, sanctifiés par la volonté de Dieu par notre Seigneur Jésus Christ. Que grâce et paix vous viennent en abondance du Dieu tout-puissant par Jésus Christ »¹⁴⁸². Ce passage, bien qu'il se réfère simplement à l'Église de Corinthe, donne à l'Église un caractère unique au niveau local¹⁴⁸³. S'agit-elle d'une communauté ecclésiale avec un double aspect¹⁴⁸⁴, comme

¹⁴⁷⁸ Ac 2, 42-47. « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtre, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières. [...]. Ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour, le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés ».

¹⁴⁷⁹ J. C. LARCHET, *L'Église corps du Christ*, Cerf, Paris 2012, pp. 13-14.

¹⁴⁸⁰ Ch. KRIKONIS, *op cit.*, p. 26.

¹⁴⁸¹ G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Cerf, Paris, 1945, p. 19.

¹⁴⁸² *Épître aux Corinthiens*, Préamb. Pl, p. 38.

¹⁴⁸³ G. BARDY, *op cit.*, pp. 19-20.

¹⁴⁸⁴ J. C. LARCHET, *L'Église I*, p. 15.

celle décrite dans les *Actes*¹⁴⁸⁵ ? Nous ne pouvons pas obtenir de réponse à cela du fait que ce passage soit l'ouverture de *l'Épître*. Ce qui est clairement visible, comme nous l'avons déjà mentionné, est le caractère¹⁴⁸⁶, unique de l'Église au niveau local, ce qui est une particularité attachée à une telle communauté par rapport à la vie sociale de la ville dans laquelle elle est située. Autrement dit, si, dans une ville, il y avait plusieurs écoles philosophiques ou synagogues, il n'en était pas de même pour la communauté ecclésiastique¹⁴⁸⁷, car elle n'existe que sous une seule forme dans cette ville. Après tout, le terme « Église » était utilisé par les premiers chrétiens pour désigner leur différenciation par rapport aux synagogues¹⁴⁸⁸.

Le caractère unique de l'Église au niveau local est également évident dans d'autres écrits des Pères Apostoliques. Comme nous l'avons déjà dit, toutes les lettres d'Ignace, sauf une, sont adressées à une Église locale. Cependant même la Lettre d'Ignace à Polycarpe est une Lettre adressée à l'évêque de l'Église de Smyrne : « Ignace, appelé Théophore, à Polycarpe, évêque de l'Église de Smyrne »¹⁴⁸⁹. Dans la même lettre aussi, Ignace se réfère vaguement à d'autres Églises : « Puisque je ne pas pu écrire à toutes les Églises à cause de mon embarquement soudain de Troas pour Néapolis, comme ordonne la volonté, tu écriras aux Églises qui seront sur la route, toi qui possèdes la pensée de Dieu, de faire elle aussi la même chose »¹⁴⁹⁰. Le départ précipité d'Ignace est la raison évidente pour laquelle il n'a pas pu s'adresser par écrit aux autres Églises locales qui se trouvaient sur la route menant à Rome. Nous ne savons pas quelles sont ces Églises. Cependant nous comprenons qu'il s'agissait d'un grand nombre d'Église locales. Le caractère local et unique, de l'Église est bien donné. Néanmoins ici se pose une question intéressante : Quelle est la relation des Églises locales entre elles ?

¹⁴⁸⁵ 2, 42-47 : « Ils se montaient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières. La crainte s'emparait de tous les esprits : nombreux étaient les prodiges et signes accomplis par les apôtres. Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun ; ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun. Jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple et rompraient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur. Ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour, le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés. »

¹⁴⁸⁶ G. BARDY, *op cit.*, p. 23.

¹⁴⁸⁷ J. C. LARCHET, *L'Église I*, p. 14. Cf., G. BARDY, *op cit.*, pp. 20-13.

¹⁴⁸⁸ Ch. KRIKONIS, *op cit.*, p. 18.

¹⁴⁸⁹ *Lettre à Polycarpe, Preamb.*, Pl, p. 217. Cf., *Lettre à Polycarpe, Preamb.*, SC 10, p. 170 : « Ἰγνάτιος ὁ καὶ θεοφόρος, Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων ».

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*, VIII, 1. Cf., *Lettre à Polycarpe*, VIII, 1, SC 10, pp. 178-180 : « Ἐπεὶ οὖν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἠδυνήθην γράψαι διὰ τὸ αἰξαίφνης πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς Νεάπολιν, ὡς τὸ θέλημα προστάσσει, γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις, ὡς θεοῦ γνώμιν κεκτημένος, εἰς τὸ καὶ αὐτὸς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι » .

Dans les écrits des Pères Apostoliques, nous trouvons chez Ignace une mention sur l'Église qui a retenu notre intérêt : « Que là où paraît l'évêque, là se trouve la communauté, de même que là où il est le Christ Jésus, là se trouve l'Église catholique »¹⁴⁹¹. Dans ce passage se trouve pour la première fois dans la littérature chrétienne la désignation « Catholique » pour l'Église¹⁴⁹². Que peut signifier la notion « catholique » ? « Le mot “catholique”, dont les origines sont obscures, vient du grec *kath'olon*, qui signifie littéralement “selon le tout”, mais la façon dont il faut comprendre ce tout est problématique »¹⁴⁹³. Cependant, le terme « catholique », bien qu'utilisé par Ignace pour la première fois dans la littérature chrétienne, n'est pas inconnu dans la philosophie grecque. La racine de ce terme se trouve chez Platon dans son dialogue *Phédon*. C'est chez Aristote que nous trouvons un double sens : ce qui signifie le partiel et ce qui signifie le tout. Nous nous intéressons à ce dernier sens, car il décrit en fait la plénitude de quelque chose du point de vue ontologique. Cela signifie que la catholicité, en ce qui concerne l'Église, se trouve là où se trouve l'évêque¹⁴⁹⁴, ou en d'autres mots à dire là où se trouve l'évêque, se trouve l'Église « complète »¹⁴⁹⁵. Néanmoins, ce sens donné par Aristote, peut être remis en cause, si l'on tient compte du Parménide¹⁴⁹⁶.

Si le « tout » de la catholicité de l'Église reste problématique au début du XXI^{ème}, le définir pour l'âge des Pères Apostoliques est un grand défi aussi. Bien que les conditions d'aujourd'hui ne sont pas les mêmes qu'au temps des Pères Apostoliques, il existe des caractéristiques communes. Aujourd'hui, le monde chrétien est divisé à cause du schisme du XI^e siècle et nous voyons qu'à l'époque des Pères Apostoliques, Ignace lutte contre les schismes provoqués par les enseignements hétérodoxes. Voyons ce que nous entendons par le terme « catholique ». Une différence substantielle entre cette caractéristique commune existe. Aujourd'hui, l'enjeu est l'unité des Églises dans le cadre du dialogue Œcuménique tandis que pour Ignace c'est la foi en la personne du Christ vrai homme et vrai Dieu contre le déni de sa réalité. Cette observation est particulièrement importante car elle nous permet de pénétrer avec plus de confiance dans la réflexion théologique d'Ignace.

En désignant l'Église comme catholique, nous entendons d'abord son expansion à travers le monde et sa diffusion à tous les peuples de la Terre¹⁴⁹⁷. De ce fait, la désignation par

¹⁴⁹¹ *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 2, *Pl*, p. 216. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 2, *SC* 10, p. 162 : « Ὅπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τό πλῆθος ἔστω, ὡσπερ ὅπου ἂν Χριστός Ἰησοῦ, ἐκεῖ ἡ καθολική ἐκκλησία ».

¹⁴⁹² P. Th. CAMELOT, *SC* 10, n. 2, p. 162. Cf., J.-C. LARCHET, *L'Église*, p. 38.

¹⁴⁹³ J.-C. LARCHET, *L'Église*, p. 37.

¹⁴⁹⁴ I. ZIZIOULAS, *op cit.*, *L'Unité*, p. 90.

¹⁴⁹⁵ I. ZIZIOULAS, *L'Église et ses Institutions*, Cerf, Paris, 2011, p. 352.

¹⁴⁹⁶ Platon, *Parménide*, 132a ; 131a8-9, 132b5, 132c3-4, 133B1-2.

¹⁴⁹⁷ Ch. KRIKONIS, *op cit.*, p. 78.

le mot « catholique » décrit l'universalité géographique¹⁴⁹⁸. Cette perception alors ne peut pas forcément être exclue¹⁴⁹⁹. Une référence que nous trouvons dans le *Martyre de Polycarpe* soutient ce point de vue : « L'Église de Dieu établie à Smyrne à l'Église de Dieu établie à Philomélion et à toutes les communautés de la sainte Église catholique établies en tous lieux »¹⁵⁰⁰. Voilà un passage très révélateur du fait que chaque Église locale fait partie d'une Église dans son ensemble¹⁵⁰¹. Cela veut dire sans doute qu'une Église locale est inextricablement liée et unie à l'Église universelle et en même temps, cette universalité est appliquée à chaque Église locale. Dans le cadre des Pères Apostoliques, donc, les termes catholique et universelle sont équivalents. À notre avis, nous les percevons ainsi, car il n'y a pas de contradiction entre l'Église locale et l'Église universelle. Bien entendu, nous nous demandons si la catholicité de l'Église s'épuise dans ses dimensions géographiques parce que, « à la lumière »¹⁵⁰², de la catholicité l'unité organique de l'Église est établie.

Nous avons vu qu'Ignace met l'accent sur l'unité de la communauté ecclésiastique avec l'évêque comme image de l'unité du Christ avec l'Église. Cela nous conduit à un autre point de vue : l'universalité de l'Église doit être comprise par opposition aux communautés hérétiques¹⁵⁰³. Dans ce cas l'universalité de l'Église devient presque synonyme d'orthodoxie¹⁵⁰⁴, c'est-à-dire avec la foi correcte¹⁵⁰⁵. Une telle perception comporte certainement le risque d'une compréhension non objective de la réflexion théologique des Pères Apostoliques et spécifiquement d'Ignace¹⁵⁰⁶. Il est vrai qu'Ignace, dans le passage où il mentionne le mot catholique, fait référence à l'unité de l'Église locale sous l'évêque¹⁵⁰⁷. Il est également compréhensible qu'Ignace s'adresse aux chrétiens de Smyrne non pas parce qu'il y a un schisme en eux mais pour les en protéger : « Je vous donne ce conseil, bien aimés, écrit Ignace, sachant que, vous aussi, vous êtes dans ces dispositions d'esprit. Mais je vous mets en

¹⁴⁹⁸ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 39.

¹⁴⁹⁹ *Ibid.* Cf., VIII, 1, p. 252 : « Lorsque, enfin, il eut fini sa prière après avoir fait mémoire de tous ceux qu'ils n'avaient jamais rencontrés, petits et grands, gens illustres et obscurs, et de toute l'Église catholique répandue dans le monde, comme le moment était venu de partir ».

¹⁵⁰⁰ *Martyre de Polycarpe, Préamb., Pl*, p. 249. Cf., *Martyre de Polycarpe, Préamb., SC 10*, p. 242 : « Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἢ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίας ».

¹⁵⁰¹ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 38.

¹⁵⁰² P. TIHON, *Les signes du salut*, p. 357.

¹⁵⁰³ T. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, Göttingen, 1873.

¹⁵⁰⁴ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 38.

¹⁵⁰⁵ Le terme « orthodoxie » n'est pas utilisé ici comme une désignation de l'Église Orthodoxe d'Orient, mais, comme un terme descriptif de la foi chrétienne, par rapport l'hérésie.

¹⁵⁰⁶ I. ZIZIOULAS, *op cit.*, *L'Unité*, pp. 93-99.

¹⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 93.

garde par avance contre les bêtes à forme humaine »¹⁵⁰⁸. Si nous nous limitons en fait à cela, le lien de la catholicité de l'Église à l'orthodoxie (foi correcte) doit clairement être écarté de la réflexion théologique d'Ignace.

Pour être sûr de cela, il serait juste de tenir compte du contexte général, à la fois de cette *Lettre* et des autres d'Ignace. Si l'on prend en compte le contexte d'Ignace, mettre quelqu'un en garde, présuppose l'existence d'un danger spécifique et dans le cas de Smyrne c'est le danger du Docétisme. Ignace est très précis à cela :

« Si, en effet, c'est en apparence que cela a été accompli par notre Seigneur, moi aussi, c'est en apparence que je suis enchaîné. [...]. Certains ne le reconnaissent pas et renient, ou plutôt ils ont été reniés par lui, parce qu'ils parlent au nom de la mort plutôt qu'au nom de la vérité ; les prophéties ne les ont pas convaincus, ni la loi de Moïse, ni même jusqu'à maintenant, l'Évangile, ni les souffrances endurées par chacun d'entre nous. Car ils pensent la même chose à notre sujet. À quoi me sert, en effet, que l'on fasse mon éloge si l'on blasphème contre mon Seigneur, en admettant pas qu'il a été porteur de chair ? »¹⁵⁰⁹.

Le danger, en effet, est réel pour les chrétiens de Smyrne malgré le fait qu'ils soient unis à leur évêque. Dans le même *Lettre*, l'exhortation d'Ignace : « Il n'est pas possible de baptiser ou de faire l'agape séparément de l'évêque »¹⁵¹⁰, présuppose qu'une telle pratique a été déjà établie sinon dans le proche, du moins dans l'environnement plus large. Le mouvement du judaïsant et du docétisme est remarquable dans les *Lettres aux Philadelphiens* et aux *Magnésiens*. Ainsi que le désordre contre l'évêque, dans le *Lettre aux Éphésiens*. Il devient ainsi évident que, dans le cas d'Ignace, le danger pour la foi est dynamiquement réel et donc l'universalité ou la catholicité de l'Église locale doit être comprise aussi par opposition à l'hérésie.

Un passage du *Martyre de Polycarpe* soutient également notre point de vue¹⁵¹¹, : « c'est l'un d'eux qu'était devenu, lui aussi, le très admirable Polycarpe, qui fut à notre époque

¹⁵⁰⁸ *Lettre aux Smyrniotes*, IV, 1, *Pl*, p. 214. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, IV, 1, *SC* 10, p. 158 : « Ταῦτα δὲ παραινῶ ὑμῖν, ἀγαπητοί, εἰδῶς ὅτι καὶ ὑμεῖς οὕτως ἔχετε. Προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων ».

¹⁵⁰⁹ *Ibid.* IV, 2-V, 1-2, *Pl*, pp. 214-215. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, IV, 2-V, 1-2, *SC* 10, p. 158 : « Εἰ γὰρ τὸ δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη ὑπὸ τοῦ κυρίου ὑμῶν, καὶ γὰρ τὸ δοκεῖν δέδεμαι. [...] Ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται, μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ, ὄντες συνήγοροι τοῦ θανάτου μᾶλλον ἢ τῆς ἀληθείας · οὓς οὐχ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωϋσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα. Καὶ γὰρ περὶ ἡμῶν τὸ αὐτὸ φρονοῦσιν. Τί γὰρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριον μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκόφορον; ».

¹⁵¹⁰ *Ibid.* VIII, 2, *Pl*, 213. Cf., *SC* 10, p. 164.

¹⁵¹¹ P.Th. CAMELOT, *op cit.*, *SC* 10, n. 1, pp. 242-43.

un maître apostolique et prophétique, et l'évêque de l'Église catholique de Smyrne »¹⁵¹². Cela reste bien sûr discutable parce que le passage de *Martyre de Polycarpe* que nous avons citée précédemment (*Préamb., Pl, p. 249*), nous montre le caractère géographique de l'universalité¹⁵¹³. Nous comprenons ainsi que, l'universalité de l'Église au sens géographique ne nie pas l'universalité de l'Église au sens de la foi correcte chose qui illustre la plénitude dans la communauté locale. Cette vision intéressante vient clairement de la pensée d'Ignace et de l'auteur du *Martyre de Polycarpe*.

Cependant, en s'appuyant sur ces mêmes concepts, cette fois selon la vision de Clément de Rome, nous arrivons sur une désignation de l'Église qui attire notre attention : « En effet le Christ est de ceux qui ont humbles non de ceux qui s'élèvent au-dessus de son troupeau »¹⁵¹⁴. De ce passage nous comprenons que la conception ecclésiologique de Clément est guidée par le problème existant de la communauté ecclésiastique de Corinthe. Dans sa tentative d'aborder le problème soulevé, il exhorte les lecteurs de son *Épître* à suivre l'exemple du Christ dans l'humilité. Le problème soulevé concerne toute la communauté qui est appelée le troupeau du Christ. Ce terme est le maillon qui relie la conception ecclésiologique de Clément à la tradition judéo-chrétienne. Clément tire cette définition de l'Église dans l'Ancien Testament dans lequel Israël est identifié comme le troupeau de Dieu¹⁵¹⁵.

La désignation de l'Église comme un troupeau, néanmoins, n'est pas inconnue dans le Nouveau Testament¹⁵¹⁶, où elle est ainsi identifiée à une perspective eschatologique¹⁵¹⁷. Elle n'est pas inconnue de Clément non plus, puisqu'elle a déjà été citée au début¹⁵¹⁸, de l'*Épître* mais aussi dans d'autres¹⁵¹⁹, parties de celui-ci. Cependant, nous rencontrons chez Clément le terme troupeau et le terme Église utilisés dans la même phrase de telle sorte qu'il semble y avoir deux choses différentes. Voyons le passage : « Aussi, ceux qui ont été établis par eux ou, dans l'intervalle, par d'autres hommes éminents, avec l'accord unanime de toute l'Église, qui

¹⁵¹² *Martyre de Polycarpe*, XVI, 2, *Pl*, p. 255. Cf., *Martyre de Polycarpe*, XVI, 2, *SC* 10, p. 246 : « ὅν εἷς καί οὗτος γέγονει ὁ θαυμασιώτατος Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικός καί προφητικός γενόμενος ἐπίσκοπός τε τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας ».

¹⁵¹³ P.Th. CAMELOT, *op cit.*, *SC* 10, n. 1, pp. 242-43

¹⁵¹⁴ *Épître aux Corinthiens*, XVI, 1, *Pl*, p. 46.

¹⁵¹⁵ Ph. HENNE, *op cit.*, *La christologie*, p. 42.

¹⁵¹⁶ Mt 10, 16 ; Mc 14, 27.

¹⁵¹⁷ P. HENNE, *La christologie*, p. 42.

¹⁵¹⁸ *Épître aux Corinthiens*, suscr., *Pl*, p. 38 « L'Église de Dieu qui se trouve à Rome à l'Église de Dieu qui se trouve à Corinthe ».

¹⁵¹⁹ *Ibid.*, LXVII, 6, *pl*, p. 63. « Il est honteux, mes bien-aimés, tout à fait honteux et indigne du mode de vie en Christ d'entendre dire que la très ferme et ancienne Église de Corinthe, à cause d'un ou deux personnages, est en dissension avec ses anciens ? »

ont servi le troupeau du Christ sans encourir de reproche, avec humilité, dans le calme et sans démeriter »¹⁵²⁰. En lisant attentivement ce passage, nous constatons qu'il existe en effet une différence caractéristique¹⁵²¹, entre le terme troupeau et le terme Église. Le terme troupeau est promu dans le contexte de la pastorale des dirigeants de l'Église tandis que le terme Église est employé dans le contexte du rassemblement des hommes au nom de Dieu¹⁵²². Nous dirions même qu'ici la dimension pastorale de l'Église est mise en évidence parce que l'Église est projetée en relation avec le Christ Pasteur¹⁵²³. Le terme troupeau en relation avec l'Église se trouve également dans le *Pasteur d'Herma*. « Il faisait paître des brebis en très grand nombre et ces brebis, comme si elles vivaient dans les voluptés et les délices extrêmes, étaient joyeuses et bondissaient ça et là. Et le pasteur lui-même était fort content de son troupeau »¹⁵²⁴.

Pourtant, il semble que la perception de l'universalité de l'Église ne s'exprime pas seulement à la lumière de la foi « orthodoxe ». On retrouve cela dans la *Didaché* où il est écrit : « Souviens-toi, Seigneur, de ton Église, pour la délivrer de tout mal, Et parfaite dans ton amour. Et rassemble-la des quatre vents, elle qui est sanctifiée, Dans to royaume que tu as lui préparé »¹⁵²⁵. Ici se posent des questions clés. Où voit-on l'achèvement de l'universalité de l'Église, que ce soit dans des contextes géographiques ou en termes de foi ? Quel est le facteur essentiel qui détermine le caractère unique de l'Église ? Pour répondre à ces questions importantes, nous utiliserons comme acquis que l'universalité ou « l'orthodoxie » de l'Église trouve son essence dans une conception à la fois « christologique et pneumatologique »¹⁵²⁶. C'est-à-dire dans l'économie du Christ et du Saint-Esprit¹⁵²⁷. Toutefois, le fait que les Pères Apostoliques n'exposent pas un enseignement complet et systématique sur l'Esprit Saint, nous prédispose à accepter que l'économie de l'Esprit Saint soit absente de leur conception ecclésiologique. Cependant, ceci est quelque chose que nous devons aussi examiner.

¹⁵²⁰ *Ibid.*, XLIV, 3, Pl, p. 61. Cf. *Épître aux Corinthiens*, 44, 3, SC 167, p. 172 : « Τούς οὖν κατασταθέντες ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξύ ὑφ' ἐτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης καί λειτουργήσαντες ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετά ταπεινοφροσύνης, ἡσύχως καί ἀβαναύσως ».

¹⁵²¹ Ph. HENNE, *La christologie*, p. 42.

¹⁵²² *Ibid.* pp. 42-43.

¹⁵²³ P. TIHON, *Les signes du salut*, p. 351.

¹⁵²⁴ *Pasteur, Parab.* VI, 6, LXI, Pl, p. 149. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, VI, 61, 6, SC 53, p. 244 : « καί αὐτός ὁ ποιμήν, πάνυ ἰλαρός ἦν ἐπὶ τῷ ποιμνίῳ αὐτοῦ· καί αὐτή ἡ ἰδέα τοῦ ποιμένου λίαν ἰλαρά ἦν, καί ἐν τοῖς πρόβασις περιέτρεχεν ».

¹⁵²⁵ *Didaché*, X, 5, Pl, p. 91. Cf., *La Didaché*, 10, 5, SC 248, p. 180 : « Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτήν ἀπό παντός πονηροῦ, Καί τελειῶσαι αὐτήν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, Καί συναξον αὐτήν ἀπό τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, Εἰς τὴν βασιλεία, ἣν ἠτοίμασας αὐτῇ ».

¹⁵²⁶ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 43.

¹⁵²⁷ V. LOSSKY, *la théologie*, p. 171.

Nous poursuivrons notre recherche dans le sous-chapitre suivant, en examinant dans les écrits des Pères Apostoliques, l'arrière-plan christologique de la catholicité de l'Église.

4. La catholicité de l'Église dans les dimensions du Corps du Christ

Le fait que nous ayons la capacité de parler de l'Église, locale ou catholique, dans des conditions géographiques, signifie que nous nous référons à la réalité historique de l'Église. Puisque l'Église est le troupeau du Christ ou la vigne qui devient une réalité dans l'histoire par Jésus-Christ, ou encore si elle est le nouveau peuple élu de Dieu, alors, son historicité est identifiée à l'œuvre rédemptrice du Christ. À partir d'une telle identification, l'Église reçoit un contenu et un caractère christocentrique¹⁵²⁸. Cela suppose que nous orientions notre recherche vers la relation des chrétiens dans l'unité avec le Christ.

Concernant la question qui nous intéresse, « C'est d'abord par rapport au corps du Christ que se définit la catholicité »¹⁵²⁹. L'Église comme corps du Christ est déjà exprimée et décrite par l'apôtre Paul :

Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Église, laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout¹⁵³⁰ ; De même en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisé en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit¹⁵³¹.

Des Pères apostoliques, c'est Clément de Rome qui s'appuie sur l'idée de l'Église comme corps de Jésus Christ¹⁵³². Il se réfère à un corps qui est composé par les croyants et en rapport avec les dons qu'ils possèdent.

Prenons notre corps : la tête n'est rien sans les pieds, et de même les pieds sans la tête ; les plus petits membres de notre corps sont indispensables et utiles à

¹⁵²⁸ Ch. KRIKONIS, *op cit.*, p. 50.

¹⁵²⁹ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 43.

¹⁵³⁰ Ep 1, 22-23.

¹⁵³¹ 1 Co 12, 12-13.

¹⁵³² F. SZULC, *op cit.*, pp. 140-141.

l'ensemble du corps ; tout concourt et se soumet à une unique subordination pour la préservation du corps entier. Que soit donc préserver notre corps entier dans le Christ Jésus et que chacun soit soumis à son prochain, conformément à ce que son charisme a établi¹⁵³³.

On doit bien sûr ajouter ici que Annie Jaubert¹⁵³⁴, interprète les dons comme les services spéciaux que chaque croyant offre à l'Église de Corinthe¹⁵³⁵, tandis que l'apôtre Paul se réfère aux dons et aux charismes du Saint Esprit : « Il y a, certes, diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue de bien commun »¹⁵³⁶. Néanmoins, malgré la différence des dons, qu'ils concernent les dons du Saint Esprit ou qu'ils concernent les services des croyants, constituent le point de liaison du corps de l'Église, puisqu'ils proviennent des trois personnes de la Trinité. Le fait que Clément se réfère surtout à l'ordre liturgique – ou plutôt hiérarchique¹⁵³⁷, de la communauté ecclésiastique de Corinthe, est apparent même dans la suite de l'épître.

Ignace de sa part, s'adresse aussi à une Église locale, qui est façonnée « dans une foi inébranlable comme cloués à la croix du Seigneur Jésus Christ par la chair et par l'esprit »¹⁵³⁸. Le fait que les croyants d'une Église locale attachés à la chair et à l'esprit du Christ signifie qu'ils s'identifient à son corps et c'est par là que l'Église locale trouve son universalité¹⁵³⁹. Cette caractéristique n'est pas la prérogative exclusive de l'Église de Smyrne. Ignace insiste fermement sur cela. Prenons un autre exemple : « Ayant appris que votre amour selon Dieu était tout à fait bien ordonné, dans ma joie, [...], je prie pour que s'y trouve l'union de la chair et de l'esprit de Jésus Christ — notre vie éternelle —, c'est-à-dire l'union de la foi et de

¹⁵³³ *Épître aux Corinthiens*, XXXVII, 5-XXXVIII, 1, *Pl*, p. 58. *CF.*, *Épître aux Corinthiens*, 37, 5-38, 1, *SC* 167, p. 162 : « Λάβωμεν τό σῶμα ἡμῶν· ἡ κεφαλή δίχα τῶν ποδῶν οὐδέν ἐστιν, οὕτως οὐδέ οἱ πόδες δίχα τῆς κεφαλῆς· τα δέ ἐλάχιστα μέλη τοῦ σώματος ἡμῶν ἀναγκαῖα καί εὐχρηστά εἰσιν ὅλῳ τῷ σώματι· ἀλλά πάντα συνπνεῖ καί ὑποταγῇ μιᾷ χρῆται εἰς σώζεσθαι ὅλον τό σῶμα. Σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τό σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καί ὑποτασέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθῶς ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ ».

¹⁵³⁴ A. JAUBERT, *op cit.*, *SC* 167.

¹⁵³⁵ *Épître aux Corinthiens*, *SC* 167, p. 163, note 4.

¹⁵³⁶ *I Co* 12, 4-7.

¹⁵³⁷ Voir ci-dessous sous-chapitre A.

¹⁵³⁸ *Lettre aux Smyrniotes*, I, 1, *pl*, p. 21. *CF.*, *Lettres aux Smyrniotes*, 1,1, *SC* 10, p. 154 : « ἐν ἀκινήτῳ πίστει, ὡσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, σαρκί τε καί πνεύματι ».

¹⁵³⁹ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 43.

l'amour, à laquelle rien ne préférable »¹⁵⁴⁰. En effet, puisque les chrétiens sont unis dans la chair et l'esprit du Christ, cela signifie qu'il s'agit d'une assimilation dans le corps de Jésus-Christ. L'assimilation des croyants à la chair et à l'esprit du Christ indique donc l'universalité de chaque Église locale et vice versa, tant qu'ils sont identifiés avec le corps unique et indivisible du Christ¹⁵⁴¹.

5. Le fondement pneumatologique de l'Église

Nous avons déjà fait allusion à la dimension pneumatologique de la catholicité de l'Église. Ceci est un sujet que nous devons considérer malgré l'absence de développement complet sur le Saint-Esprit dans les écrits des Pères Apostoliques. Pour autant, pouvons-nous dire que le concept de la catholicité de l'Église est épuisé uniquement sur une base christologique ? Voyons quelles informations nous pouvons tirer de leurs écrits. Pour cela, nous considérons que l'Église tire son caractère unique de deux aspects : du Christ et de l'Esprit Saint¹⁵⁴². Plus précisément nous tiendrons aussi compte du double rôle du Saint Esprit dans l'histoire de l'économie et surtout dans l'Église : le Saint Esprit comme instrument du Christ qui crée l'unité de l'Église, et l'Esprit Saint comme sanctificateur de l'Église qui donne à chaque fidèle la possibilité de déification¹⁵⁴³.

Comme nous l'avons déjà constaté, les références des Pères Apostoliques à l'Esprit Saint sont minimales. Pourtant, dans les contextes ecclésiaux différents, nous trouvons une référence d'Ignace très intéressante : « préparées pour la construction de Dieu, le Père, élevées dans les hauteurs par la machine de Jésus Christ, c'est-à-dire la Croix, vous servant comme

¹⁵⁴⁰ *Lettre aux Magnésiens*, I, 1-2, *Pl*, p. 198. Cf., *Lettres aux Magnésiens*, I,1-2, *SC* 10, p. 94 : « Γνοῦς ὑμῶν τό πολυεὐτακτον τῆς κατὰ θεόν ἀγάπης, ἀγαλιώμενος [...] ἐνωσιν εὐχομαι σαρκός καί πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ παντός ἡμῶν ζῆν, πίστεως τε καί ἀγάπης, ἧς οὐδέν προκέκριται ».

¹⁵⁴¹ Cf., J. ZIZIULAS, *L'Être Ecclésial*, dans *Perspective Orthodoxe* 3, Paris, Labor et Fides, 1981, p. 125. Cf., J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 44.

¹⁵⁴² V. LOSSKY, *Théologie*, p. 171.

¹⁵⁴³ *Ibid.*, p. 172.

câble de l'Esprit saint »¹⁵⁴⁴. Ignace, à de nombreuses reprises dans ses *Lettres*, se réfère à l'Esprit qui signifie la nature divine du Christ. Pourtant, ici Ignace se réfère nettement à l'Esprit Saint comme une hypostase à part entière. L'action du Saint-Esprit coexiste avec l'action du Christ de telle manière que les deux aspects sont inséparables dans les corps de l'Église¹⁵⁴⁵. L'action de l'Esprit Saint est bien plus visible dans l'ecclésiologie de Clément de Rome :

Donc le Christ vient de Dieu, et les apôtres, du Christ ; ces deux choses ont donc eu lieu en bon ordre selon la volonté de Dieu. Aussi après avoir reçu des préceptes, avoir été remplis d'assurance par la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ et avoir eu foi dans le Verbe de Dieu avec l'assurance de l'Esprit saint, ils sont sortis annoncer que le royaume de Dieu allait venir ¹⁵⁴⁶.

En effet, ce passage concerne une expression de la foi trinitaire. Néanmoins, l'action du Saint-Esprit est vue par Clément dans l'Église depuis sa naissance¹⁵⁴⁷. La perception pneumatologique de l'Église ne se limite pas à sa naissance dans l'histoire : « De cette manière, une paix profonde et riche avait été donnée à tous, ainsi qu'un désir insatiable de faire le bien, et une abondance effusion de l'Esprit saint s'était produit sur vous »¹⁵⁴⁸. La description qualitative de l'Église de Corinthe, rappelle la première Église de Jérusalem¹⁵⁴⁹.

Ce sont donc les caractéristiques qualitatives de l'effusion du Saint-Esprit qui anime l'Église. Une question intermédiaire se pose ici : est-ce que cela présuppose une deuxième économie du Saint Esprit ? Dans notre recherche jusqu'à présent, sur les écrits des Pères Apostoliques, nous n'avons pas trouvé qu'une telle hypothèse puisse être vraie. Dans la réflexion théologique des Pères Apostolique, l'Économie est identifiée en la personne du Christ. Par conséquent, toute présupposition pneumatologique de l'Église ne peut et ne doit pas être considérée détachée de l'événement historique du Christ¹⁵⁵⁰.

¹⁵⁴⁴ *Lettre aux Éphésiens*, IX, 1, *Pl*, p. 194. Cf., *Lettres aux Éphésiens*, IX,1, *SC* 10, p. 94 : « ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομήν θεοῦ πατρὸς, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ».

¹⁵⁴⁵ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 45.

¹⁵⁴⁶ *Épître aux Corinthiens*, XLII, 2-3, *pl*, p. 60. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 42, 2-3, *SC* 167, p. 168 : « Ὁ Χριστός οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένετο οὖν λαβόντες καὶ πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ».

¹⁵⁴⁷ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 276.

¹⁵⁴⁸ *Épître aux Corinthiens*, II, 2, *Pl*, p. 39. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 2, 2, *SC* 167, pp. 100-102 : « Οὕτως εἰρήνη βαθεῖα καὶ λυπαρὰ ἐδέδετο πᾶσιν καὶ ἀκόρεστος πόθος εἰς ἀγαθοποιῖαν, καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἐκχυσὶς ἐπὶ πάντας ἐγένετο ».

¹⁵⁴⁹ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 276.

¹⁵⁵⁰ I. ZIZIOULAS, *op cit.*, *L'Église*, p. 16.

Remarques conclusives

À ce stade, et avant de poursuivre notre recherche, nous considérons que certains constats sont nécessaires :

a. La conception ecclésiologique des Pères Apostoliques reflète la christianisation de la conception judaïque du peuple élu de Dieu. Cela se fait à travers le cours ininterrompu du plan de l'économie divine pour le salut.

b. L'Église, sans perdre son caractère local et visible, devient une réalité universelle non au sens « opposée aux Églises particulières »¹⁵⁵¹, mais aussi en tant qu'expression d'une foi correcte par opposition aux divergences hérétiques. L'Église locale ne fait pas tout simplement partie de l'Église universelle mais elle constitue elle aussi l'Église universelle. L'idée de l'Église corps du Christ est également citée dans les écrits des Pères Apostoliques qui mentionnent aussi – bien que faiblement – l'action du Saint-Esprit dans le corps de l'Église.

L'Église, comme corps du Christ, locale ou universelle, constitue l'Église Une. Ceci est un attribut enregistré dans le *Symbole des Apôtres*. Cependant, l'Église dans les dimensions présentées par les Pères Apostoliques, est régie par un mode de vie spécifique et cette vie est offerte au croyant par les sacrements. La manière dont les sacrements de l'Église sont décrits dans les écrits des Pères Apostoliques sera examinée dans le sous-chapitre suivant

¹⁵⁵¹ J. LEBRETON, *op cit.*, II, p. 366.

CHAPITRE II : La vie dans l'Église

Notre intention est d'examiner la vision des mystères de l'Église dans la pensée des Pères Apostoliques en gardant à l'esprit que leur forme était rudimentaire. Cela nous oblige dès lors à clarifier que les termes « mystère » et « sacrement » ne sont pas employables pour la période considérée et sont donc anachroniques. Pourtant, ils seront utilisés dans le présent sous-chapitre dans la mesure où ils nous permettent une meilleure compréhension de ce que nous mentionnons.

Avec le terme *mystère* nous nous référons, donc, aux moyens visibles pour la sanctification des croyants. Certes, ces moyens expriment des réalités invisibles parce que même s'ils ont un aspect externe et percevable, ils renferment en même temps une réalité extérieure et surnaturelle. Ainsi, les mystères sont des indices, des porteurs des symboles, mais en même temps ils sont des voies de la grâce divine dans la vie de l'Église

a. Le baptême

Le croyant devient membre du corps de l'Église par le baptême¹⁵⁵², qui est une nouvelle naissance du croyant et ceci en conséquence de la Parousie du Christ dans l'histoire. Qu'en est-il avec les Pères Apostoliques par rapport au baptême ? Parmi les Pères Apostoliques, nous trouvons chez Ignace une référence au baptême du Christ : « Car notre Dieu, Jésus, le Christ, « à partir de la semence de David » et l'Esprit saint ; il est né et il a été baptisé, pour purifier l'eau par sa Passion »¹⁵⁵³. Les événements salvateurs sont étroitement liés avec l'eau. Cela signifie que l'eau du baptême devient un moyen de transformation existentielle

¹⁵⁵² J. TIXERONT, *La théologie antenicienne*, Paris 1924, Desclée, p. 143.

¹⁵⁵³ *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, 2, Pl, p. 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, 2, SC 10, p. 86 : « Ὁ γάρ θεός ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ἐκουφορήθη ὑπό Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ Ἁγίου · ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τῷ ὕδωρ καθάρισι ».

par la Passion du Christ. Si c'est le cas, notre point de vue penche en faveur de l'idée que, la référence d'Ignace peut présupposer la typologie du baptême de l'Église.

À cet égard, l'intégration du croyant dans l'Église par le baptême est-elle purement symbolique et typique ? Nous trouvons qu'un tel point de vue, bien que logique, soit discutable. Chez Ignace, nous trouvons une référence par laquelle nous pouvons avoir une vision plus spécifique : « Si le Seigneur a accepté le parfum sur sa tête, c'est pour répandre sur l'Église l'effluve de l'incorruptibilité »¹⁵⁵⁴. Ce qui est intéressant c'est « le parfum sur la tête du Seigneur », qui semble lié au baptême du Christ et à l'incorruptibilité qu'il donne à l'Église qui est son mystère¹⁵⁵⁵. Si, donc, l'eau est purifiée par le baptême du Christ, cela signifie qu'elle participe au salut¹⁵⁵⁶, et en devient par conséquence son organe.

Bien entendu, Ignace ne nous donne pas plus d'informations, directes ou indirectes par rapport à ce point de vue. *Barnabé* semble être plus précis encore :

Cherchons maintenant, écrit *Barnabé*, si le Seigneur a pris soin de donner à l'avance une révélation sur l'eau et sur la croix. Concernant l'eau tout d'abord, il est écrit à propos d'Israël qu'il ne recevrait pas le baptême qui donne le pardon des péchés, mais qu'il s'en fabriquerait un de sa propre initiative. [...]. Chez un autre prophète, il dit encore : « et il arrivera que celui qui agit ainsi sera comme un arbre planté près des sources de l'eau : il produira son fruit à son heure, son feuillage ne tombera pas et tout ce qu'il entreprendra réussira, [...]. Remarquez comment il a décrit l'eau et la croix en même temps. Voici en effet ce qu'il veut dire : « Bienheureux » ceux qui, mettant leur espérance dans la croix, sont descendus dans l'eau, car il dit que la récompense viendra à son heure : alors, déclare-t-il, je donnerai une rétribution¹⁵⁵⁷.

En effet, l'eau et la croix donnent à l'homme la possibilité de se greffer sur le corps vivifiant de l'Église, se transformant, par la modification du corps du péché en une nouvelle vie sans usure. Par conséquent, le pouvoir purifiant et salutaire de l'eau, à savoir du baptême, ne s'inscrit pas en soi, mais dans la nature divine du Fils de Dieu incarné et ressuscité. Nous pouvons donc

¹⁵⁵⁴ *Lettre aux Éphésiens*, XVII, 1, *Pl*, p. 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XVII, 1, *SC* 10, p. 86 : « Διά τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνήη τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν ».

¹⁵⁵⁵ P. Th. CAMELOT, *Lettre d'Ignace d'Antioche*, *SC* 10, n. 1, p. 86.

¹⁵⁵⁶ *Ibid.*, n. 4, p. 87.

¹⁵⁵⁷ *Épître de Barnabé*, XI, 1-8, *Pl*, p. 797. Cf., *Épître de Barnabé*, XI, 1-8, *SC* 172, pp. 158-164 : « Ζητήσωμεν δέ, εἰ ἐμέλησεν τῷ κυρίῳ προφανερῶσαι περί τοῦ ὕδατος καί περί τοῦ σταυροῦ. Περί μέν τοῦ ὕδατος γέγραπται ἐπὶ τόν Ἰσραήλ, πῶς τό βάπτισμα τό φέρον ἄφεςιν ἁμαρτιῶν οὐ μή προσδέξονται, ἀλλ' ἑαυτοῖς οἰκοδομήσουσιν. [...] Καί πάλι ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγει· « Καί ἔσται ὁ ταῦτα ποιῶν ὡς τό ξύλον τό πεφυτευμένον παρά τάς διεξόδους τῶν ὑδάτων, ὃ τόν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ, καί τά φύλλα αὐτοῦ οὐκ ἀπορρηθήσεται, καί πάντα ὅσα ἂν ποιῆ κατευοδωθήσεται » [...] Αἰσθάνεσθε, πῶς τό ὕδωρ καί τόν σταυρόν ἐπὶ τό αὐτό ὤρισεν. Τοῦτο γάρ λέγει· « μακάριοι », οἱ ἐπὶ τόν σταυρόν ἐλπίσαντες κατέβησαν εἰς τό ὕδωρ, ὅτι τό μέν μισθόν λέγει « ἐν καιρῷ αὐτοῦ »· τότε, φησίν, ἀποδώσω ».

supposer que la conséquence salvatrice du baptême n'est ni symbolique ni statique mais essentielle. Puisque le baptême « qui donne le pardon des péchés », est inséparablement lié à la croix et à la résurrection du Christ, cela offre à l'être humain un changement profond.

Sur ce point *Barnabé* s'exprime assez largement :

Cela veut dire que nous descendons dans l'eau chargés de péchés et de souillures, mais nous en remontons pour porter des fruits dans notre cœur, ayant dans l'esprit la crainte et l'espérance en Jésus. Nous en remontons pour porter des fruits signifie sans ambiguïté le début sans doute d'un nouveau commencement dans le Christ¹⁵⁵⁸.

Barnabé nous décrit en fait la conséquence existentielle du baptême dans l'être humain¹⁵⁵⁹. Cela appelle un nouveau départ pour l'homme, fondé sur l'exemple et la nature de Jésus-Christ. Néanmoins, un nouveau commencement dans le Christ présuppose également une existence totalement nouvelle de l'être humain et une transformation totale et absolue de sa situation. En effet, pour *Barnabé*, la signification existentielle du baptême est en accord avec la recréation intérieure par la rémission des péchés. C'est précisément ici que s'ouvre le champ des dimensions ontologiques du baptême qui n'est ni plus ni moins que la restauration du « à l'image de Dieu » de la création de l'homme.

De fait, en nous renouvelant par le pardon des péchés, il a fait de nous un autre être, en sorte que nous avons une âme d'enfant, tout à fait comme s'il nous créait à nouveau. En effet, l'Écriture parle de nous quand il s'adresse au Fils : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance ». [...] Dans les derniers temps, il a réalisé un second modelage. [...] Remarquez-le donc, nous avons, quant à nous, été remodelés comme il le dit encore chez un autre prophète : « Voici, dit le Seigneur, j'enlèverai de ceux-là — c'est-à-dire de ceux que l'esprit du Seigneur voyait d'avance — leurs cœurs de pierre et je mettrai en eux de cœurs de chair », car c'est dans la chair que lui-même devait manifester et habiter parmi nous¹⁵⁶⁰.

¹⁵⁵⁸ *Ibid.* XI, 10, p. 798. Cf., *Épître de Barnabé*, 11, 10, SC 172, p. 166 : « Τοῦτο λέγει, ὅτι ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἀμαρτιῶν καὶ ῥύπου, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες ».

¹⁵⁵⁹ J. LIÉBAERT, *op cit.*, p. 129.

¹⁵⁶⁰ *Épître de Barnabé*, VI, 11-14, Pl, p.790. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 11-14, SC 172, pp. 122- : « Ἐπὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἀμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίον ἔχει τὴν ψυχὴν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς. Λέγει γάρ ἡ γραφή περὶ ἡμῶν, ὡς λέγει τῷ υἱῷ· « Ποιήσωμεν κατ'εἰκόνα καὶ καθ'ὀμοίωσιν ἡμῶν τὸν ἄνθρωπον... » Ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν. [...] δευτέραν πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων ἐποίησεν. [...] Ἴδε οὖν, ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα, καθὼς πάλιν ἐν ἐτέρῳ προφήτῃ λέγει· « ἰδοῦ, λέγει κύριος, ἐξελῶ τούτων », τουτέστιν ὧν προέβλεπεν τὸ πνεῦμα κυρίου, « τὰς λιθίνας καρδίας, καὶ ἐμβαλῶ σαρκίνας — ὅτι αὐτός ἐν σαρκὶ ἔελεν φανεροῦσθαι καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν ».

La démarche de la pensée des Pères Apostoliques, et plus précisément de celle de *Barnabé*, s'explique fortement à partir de la liaison de la terre promise avec la personne du Christ et plus précisément du Christ sacrifié¹⁵⁶¹. Dans le passage cité, nous trouvons un véritable apport théologique¹⁵⁶². La terre promise devient une réalité pour le croyant par le baptême en tant que nouvelle création¹⁵⁶³. Le baptême est donc, le garant du salut qui s'ouvre par l'incorporation de l'homme dans le corps de l'Église.

Voyons en ce moment ce que la pensée théologique d'Herma a à nous offrir à ce sujet. C'est dans la *Sim.*, IX, que l'on trouve une référence intéressante qui mérite notre attention :

C'était une nécessité de pour elles, dit-il, de sortir de l'eau, pour être vivifiées, car elles ne pouvaient pas entrer dans le royaume de Dieu autrement qu'en repoussant la mort qu'était leur vie antérieure. Ceux-là qui dormaient du sommeil de la mort, reçurent donc, eux aussi, le sceau du Fils de Dieu et ils entrèrent dans le royaume de Dieu. Car, dit-il, avant de porter le nom du Fils de Dieu, l'homme est mort, mais une fois qu'il a reçu le sceau, il repousse la mort et recouvre la vie. Or le sceau, c'est l'eau : ils descendent donc dans l'eau morts, et ils en sortent vivants¹⁵⁶⁴.

En effet, dans ce passage, le terme *Sceau*, (σφραγίς), retient notre intérêt car il semble représenter une nécessité absolue pour le salut. Nous essayons de suivre la pensée d'Herma en lien avec sur ce terme particulier. Cependant, le baptême comme garant est décrit par *le Pasteur* d'Herma avec un terme spécial, qui a quatre sens extrêmement importants. Il peut être vu comme point de départ du salut, comme signe de distinction des élus dans la cité terrestre, comme étant en lien avec le royaume de Dieu et comme la catholicité du salut¹⁵⁶⁵.

Herma s'interroge sur quelques pierres utilisées pour compléter la tour de l'Église à savoir le royaume de Dieu. Celles-ci doivent être remontées du fond de l'eau pour être utilisées. Les pierres, c'est-à-dire les hommes, doivent être absolument baptisées dans l'eau pour avoir le pouvoir d'entrer dans le royaume de Dieu. La comparaison des situations entre la mort avant le baptême et la vie après le baptême qui fait l'homme porteur du Christ, nous témoigne

¹⁵⁶¹ Cf. P. PRIGENT, *op cit.*, pp. 123-125, not 4.

¹⁵⁶² R. WINLING, *op cit.*, p. 392.

¹⁵⁶³ *Ibid.*

¹⁵⁶⁴ *Pasteur, Par.*, IX, XCIII, 2-4, *Pl*, p. 177. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, IX, 93, 2-4, pp. 326-328 : « Ἀνάγκην, φησίν, εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν· οὐκ ἠδύναντο γάρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν τῆς προτέρας. Ἐλαβον οὖν καὶ οὗτοι οἱ κεκοιμημένοι τὴν σφραγίδα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ εἰσῆλθον εἰς τὴν βασιλεία τοῦ θεοῦ· πρὶν γάρ, φησί, φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, νεκρός ἐστιν· ὅταν δέ λάβῃ τὴν σφραγίδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωὴν. Ἡ σφραγίς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν· εἰς ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες ».

¹⁵⁶⁵ H. AGNIGORI, *La valeur du Baptême chez les Pères Apostoliques, cas du Pasteur d'Herma*, l'Armattan, Paris, 2017, p. 31.

dynamiquement qu'il n'y a pas de salut sans baptême. Cependant nous voyons une différence par rapport à la pensée selon laquelle l'homme mort est ressuscité avec le Christ pendant baptême. Pour Hermas, l'homme est mort déjà avant le baptême et ceci est dû au péché. Mais, cela ne signifie pas que le croyant ne soit pas uni par le baptême avec le Seigneur ressuscité. Cette unité s'exprime, simplement dans une perspective eschatologique à travers un symbolisme différent¹⁵⁶⁶. À travers le symbolisme d'Hermas, nous comprenons que la mort ne concerne pas la vie biologique de l'homme. Nous dirions que c'est la régénération existentielle, par le baptême, de l'être humain que souligne Hermas.

Dans un autre passage, le *Pasteur* mentionne que le sceau concerne les morts qui ne connaissent pas le Christ. Leur vie, malgré cela, était remplie d'esprits personnifiés avec des vierges mentionnées dans la même *Sim.*, (IX, 15, 1) : Foi, Tempérance, Force, Patience, Simplicité, Innocence, Sainteté, Gaieté, Vérité, Intelligence, Concorde, Charité. Par cela, il semble clair que la vie n'est pas un octroi pour tous les morts, mais uniquement pour ceux qui sont morts dans la justice : « Car c'est dans la justice qu'ils s'étaient endormir et dans une grande pureté : il ne leur manquait que ce sceau »¹⁵⁶⁷.

Ceci semble être une possibilité réaliste pour la pensée théologique des Pères Apostoliques puisqu'il n'y a pas de fin pour la mission des apôtres et des docteurs du Fils de Dieu. En effet, la mission de ceux-ci continue après leurs morts¹⁵⁶⁸. Les apôtres et les docteurs sont des porteurs de l'enseignement du Fils de Dieu et sont certainement déjà baptisés¹⁵⁶⁹. Le sceau du baptême pour les vivants a aussi un sens très particulier pour les élus de Dieu. Grâce au pouvoir sanctifiant et transformateur du baptême, cela rend les croyants capables de vivre dans le royaume de Dieu. Le sceau est donc la caractéristique distinctive de la vie des incroyants vis-à-vis des chrétiens qui vivent déjà dans le royaume de Dieu à venir¹⁵⁷⁰.

Les élus de Dieu ne sont pas des personnes spécifiques et par conséquent, il en est de même pour le sceau : « C'est parce que, dit-il, toutes les nations, qui habitent sous le ciel, après avoir entendu la proclamation et avoir cru, furent appelées du nom du Fils de Dieu. Après avoir reçu le sceau, ces gens n'eurent plus qu'une seule pensée un seul esprit, leur foi devint une seule

¹⁵⁶⁶ R. WINLING, *op cit.*, p. 394.

¹⁵⁶⁷ *Pasteur, Par.*, XCIII, 7, p. 178. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, IX, 93, 7, p. 328 : « Ἐν δικαιοσύνη γὰρ ἐκοιμήθησαν καὶ ἐν μεγάλῃ ἀγνείᾳ· μόνον δὲ τὴν σφραγίδα ταύτην οὐκ εἶχον ».

¹⁵⁶⁸ Cf. H. AGNIGORI, *La valeur du Baptême*, pp. 17-20.

¹⁵⁶⁹ *Pasteur, Par.*, IX, XCIII, 4, *Pl*, p. 178.

¹⁵⁷⁰ H. AGNIGORI, *op ci.*, p. 33.

foi, leur charité une seule charité »¹⁵⁷¹. Nous arrivons de ceci à dire que le salut du baptême est donné au monde entier, mais la seule voie du salut c'est le nom du Fils de Dieu. Cela veut dire que, le baptême est un mystère qui a lieu au nom de la Sainte Trinité.

Dans les écrits des Pères Apostoliques, nous ne trouvons aucune référence, sauf dans la *Didaché* où le type baptismal trinitaire est proposé vis-à-vis de celui se trouvant dans la mission judéo-chrétienne.

Pour le baptême, baptisez de la manière suivante : après avoir dit préalablement tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit dans de l'eau vive. Si tu n'as pas d'eau vive, baptise dans une autre eau, et si tu ne peux pas dans de l'eau froide, dans de l'eau chaude. Si tu n'as ni l'une ni l'autre, verse trois fois de l'eau sur la tête au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit¹⁵⁷².

Ce qui est remarquable ici est que le mystère de l'Incarnation du Verbe de Dieu, qui est révélé par la naissance, la passion et la résurrection, se complète par la communion du corps ecclésiastique avec son corps et son sang. Cependant ce qui est à noter est la manière de baptiser et son lien avec les personnes de la Sainte Trinité.

b. L'eucharistie

L'eucharistie, telle que nous la connaissons, prend ses racines dans le Nouveau Testament, et est la principale célébration du christianisme depuis ses débuts¹⁵⁷³. C'est Paul qui nous apportera les informations à ce sujet : « Pour moi en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâce, le rompit et dit : “Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites ceci en mémoire de moi.” De même, après le repas, il prit la coupe, en disant : “ Cette coupe

¹⁵⁷¹ *Pasteur, Par.*, IX, XCIV, 1, 4, *Pl*, p. 178. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, IX, 94, 4, p. 330 : « Ὅτι, φησί, πάντα τά ἔθνη τά ὑπό τόν οὐρανόν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα, καί πιστεύσαντα ἐπί τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Λαβόντες οὖν τήν σφραγίδα μια φρόνησιν ἔσχον καί ἕνα νοῦν, καί μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καί μία ἀγάπη ».

¹⁵⁷² *Didaché*, VII, 1-3, *Pl*, p. 89. Cf., *La Didaché*, 7, 1-3, *SC* 248, pp. 170-172 : « Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε· ταῦτα πάντα προειπόντες, βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. Ἐάν δέ μή ἔχεις ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. Ἐάν δέ ἀμφοτέρα μή ἔχῃς, ἔκχεον εἰς τήν κεφαλὴν τρίς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ».

¹⁵⁷³ B. SESBOÛÉ, *Les signes du salut*, p. 67.

est la nouvelle Alliance en mon sang ; chaque fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi. Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne" »¹⁵⁷⁴. Ceci, à savoir la fraction du pain, désigne « l'eucharistie »¹⁵⁷⁵, au temps des Pères Apostoliques.

Regardons de plus près comment s'exprime la pensée théologique des Pères Apostoliques en partant de la *Didaché*.

Pour l'eucharistie, rendez grâce de la manière suivante : D'abord pour la coupe : Nous te rendons grâce, notre Père, Pour la sainte vigne de Davide, ton serviteur, Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. Gloire à toi, pour les siècles ! Puis, pour le pain rompu : Nous te rendons grâce, notre Père, Pour la vie et la connaissance Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. Gloire à toi, pour les siècles¹⁵⁷⁶.

En effet, nous sommes dans un texte qui présente le déroulement de l'eucharistie selon le modèle de la Dernière Cène¹⁵⁷⁷ et selon les normes et les rites de la tradition juive¹⁵⁷⁸. Néanmoins, il est nécessaire de souligner ici le point de vue selon lequel, l'eucharistie dans cette partie de la *Didaché*, ne se réfère pas être un sacrifice quant à la participation au corps et au sang de Jésus-Christ. En effet, celle-ci fait référence exclusivement à la table d'une *agapé* avant l'eucharistie¹⁵⁷⁹.

Ce point de vue est soutenu par la représentation de la tradition juive, ainsi que par la position chronologique de l'ouvrage. Nous pensons qu'il n'y a aucune discussion ou contestation sur l'origine et l'influence juive des textes pertinents. Cela a été suffisamment démontré et prouvé¹⁵⁸⁰. Cependant, nous pensons que l'influence puissante de la *Didaché* issue de la tradition juive ne suffit pas pour rejeter l'arrière-plan sacrificiel des textes du chapitre IX, d'où le passage cité ci-dessus. Nous avons l'impression qu'au-delà des origines et des racines de la *Didaché*, il faut aussi prendre en compte à la fois le temps de rédaction ainsi que sa

¹⁵⁷⁴ 1 Co 11, 23-26

¹⁵⁷⁵ P. DE LAUBIER, *op cit.*, p. 149.

¹⁵⁷⁶ *Didaché*, IX, 1-3, *Pl*, p. 90. Cf., *La Didaché*, 9, 1-3, *SC* 248, pp. 174-176 : « Περί δέ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε· Πρῶτον περί τοῦ ποτηρίου· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπέρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυίδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διά Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ παιδός σου· Σοί ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Περί τοῦ κλάσματος· εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπέρ τῆς ζῆς καί γνῶσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διά Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· Σοί ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ».

¹⁵⁷⁷ A. HAMMAN - C. DONNAT, « Les Pères Apostoliques », *Connaissance des Pères de l'Église*, 1, 07/1981, Nouvelle cité, p. 9.

¹⁵⁷⁸ B. SESBOÛÉ, *Les signes du salut*, pp. 67-69. Cf, A. HAMMAN, *Les Pères Apostoliques*, 9-11.

¹⁵⁷⁹ W. RORDORF, « L'eucharistie des premiers chrétiens », Beauchesne, Paris, 1976, pp. 17-22, 27-28.

¹⁵⁸⁰ *Ibid.*, Cf., du même auteur, *La Doctrine de douze Apôtres (Didaché)* dans *SC* 248, pp. 17-99.

composition. Le fait que la *Didaché* ne soit pas l'œuvre d'un seul auteur¹⁵⁸¹, et le fait aussi que sa structure soit particulière peut nous conduire à une approche différente.

En effet, non seulement dans la *Didaché*, mais aussi dans les écrits de Paul, l'« eucharistie » ne désigne pas la communion au corps et au sang du Christ, ce qui montre le manque d'unicité dans la définition de ce concept comme il en est le cas pour le concept de l'Église. Cela nous amène à comprendre que l'Église ne peut exister sans l'eucharistie et réciproquement¹⁵⁸². Après tout, l'eucharistie, au sens plus large du terme et des origines, renvoie à la célébration du Dieu qui a révélé le mystère du Christ (*mirabilia dei*), en tant qu'action sacrée¹⁵⁸³. De plus, l'Église, en tant que corps du Christ, n'appartient pas à un peuple indéfini et sans but, et est révélée dans le rassemblement eucharistique qui montre que là où il y a l'eucharistie, il y a là aussi l'Église¹⁵⁸⁴.

Concernant la structure du texte de la *Didaché* que nous avons cité plus haut, notre attention se concentre sur les chapitres IX et X. Ce dernier est principalement considéré comme une *Prefatio*¹⁵⁸⁵, qui suit le repas eucharistique, et le chapitre IX est l'introduction à ce repas. Voyons le passage ci-dessous :

Après vous être rassasiés, rendez grâce de cette manière : Nous te rendons grâce, Père saint, Pour ton saint Nom, Que tu as fait résider dans nos cœurs, Et pour la connaissance, la foi et l'immortalité Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles ! [...]. Quant à nous, tu nous as fait la grâce d'une nourriture et d'une boisson spirituelles et de la vie éternelle par Jésus, ton serviteur. [...] Que vienne la grâce, et que passe ce monde. Hosanna, au Dieu de Davis ! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne. Si quelqu'un n'est le pas, qu'il fasse pénitence. « Maranatha. » Amen¹⁵⁸⁶.

L'origine juive de l'eucharistie et sa christianisation sont en fait, particulièrement évidentes. En effet, nous reconnaissons des éléments de la liturgie synagogale. De plus, les prières hébreu

¹⁵⁸¹ —, *op cit.*, SC 248, p. 18.

¹⁵⁸² I. ZIZIOULAS, *op cit.*, *L'Église*, p. 260.

¹⁵⁸³ L. BOUYER, *L'eucharistie*, Paris, Cerf, 2009, p. 34.

¹⁵⁸⁴ N. AFANASIEFF, *L'Église du Saint Esprit*, Paris, Cerf, 1975, pp. 195-196. Cf., I. ZIZIOULAS, *op cit.*, *L'Église*, p. 260.

¹⁵⁸⁵ W. RORDORF, *op cit.*, p p. 18-21.

¹⁵⁸⁶ *Didaché*, X, 1-3, *Pl*, p. 90. Cf., *La Didaché*, 10, 1-3, 6, SC 248, pp.178-182 : « Μετά δέ τό ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, Ὑπέρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, Οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Καί ὑπέρ τοῦ Ἁγίου ὀνόματός σου, Οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Καί ὑπέρ τῆς γνώσεως καί πίστεως καί ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διά Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου [...] Ἡμῖν δέ ἐχαρίσω πνευματικήν τροφήν καί ποτόν καί ζωήν αἰώνιον διά <Ἰησοῦ> τοῦ παιδός σου. [...] Ἐλθέτω χάρις καί παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὡσανά τῷ Θεῷ Δαυίδ. Εἴ τις ἅγιος ἐστιν, ἐρχέσθω· Εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω· Μαραναθά· Ἀμήν ».

dit *berakath*, dont le terme eucharistie est leur traduction¹⁵⁸⁷. Il est également important de noter que les prières dit *berakath*, ont un contenu plus profond qui les différencie en quelque sorte de l'eucharistie en tant que louange de Dieu pour les biens que Dieu offre à l'homme. C'est parce que la prière *berakath*, reflète la reconnaissance d'une connaissance particulière qui établit à son tour une relation spéciale entre Dieu et l'homme. Cette reconnaissance fait suite à la révélation de Dieu à travers sa Parole qui révèle des vérités inaccessibles à la raison humaine¹⁵⁸⁸. Dieu reste le Père, toutefois, la connaissance de l'immortalité ainsi que la source de la vie éternelle viennent du Christ.

En effet, comment percevoir cette connaissance de la vie éternelle venant du Christ dans l'eucharistie ? N'oublions pas que, même les prières *berakath*, font parties du souvenir de la Dernière Cène, c'est-à-dire de son anamnèse. En conséquence, nous sommes en fait, confrontés à un défi particulier : il faut choisir, s'il s'agit d'un simple acte de mémoire de la Cène par l'assemblée ecclésiastique, ou s'il s'agit de quelque chose de plus grand. Si nous considérons la Dernière Cène dans le contexte de la Cène Pascal juive, nous pourrions comprendre la Cène eucharistique des premiers chrétiens comme simple souvenir du sacrifice du Christ sur la croix. Mais, un choix plus réaliste ne peut être fait que si l'on tient compte d'un élément particulier de la Dernière Cène : la position tenue par le Christ lui-même. En lien avec la tradition du repas pascal juif, où le pain et le verre de vin sont sur la table avec l'agneau pascal, dans le dernier repas des disciples avec le Christ, le pain et le vin sont identifiés avec le Christ lui-même¹⁵⁸⁹. De ce point de vue et selon les indications que nous donnent le Nouveau Testament¹⁵⁹⁰ après la résurrection du Christ, l'anamnèse ne se limite pas au passé, à savoir au sacrifice de la croix, mais se réfère également au présent¹⁵⁹¹.

En choisissant ce point de vue, l'essence de l'eucharistie est-elle finalement puisée dans le présent ? Quelles indications la *Didaché* nous donne-t-elle ? Une étude plus approfondie nous montre en fait que le contenu de la *Didaché* nous conduit à d'autres constats. Cela, parce que même si le cœur de l'eucharistie reste attaché à sa trilogie¹⁵⁹², (la louange, l'action de grâce et la supplication), il est entouré d'un triptyque¹⁵⁹³, nouveau et spécifique dans lequel le rôle du Saint Esprit est important. Le fait que Dieu « fait la grâce d'une nourriture et

¹⁵⁸⁷ L. BOUYER, *op cit.*, *L'eucharistie*, p. 34.

¹⁵⁸⁸ *Ibid.*, pp. 35-37.

¹⁵⁸⁹ I. ZIZIOULAS, *op cit.*, *L'Église*, p. 264.

¹⁵⁹⁰ Mc 14, 25 ; Mt 26, 29.

¹⁵⁹¹ I. ZIZIOULAS, *op cit.*, *L'Église*, p. 264.

¹⁵⁹² B. SESBOÛÉ, *op cit.*, *Les signes du salut*, pp. 69.

¹⁵⁹³ A. HAMMAN, *Les Pères Apostoliques*, p. 9.

un boisson spirituelle » nous rappelle premièrement que l'eucharistie est un don du Père selon l'Évangile de Jean 6, 32. La nourriture et la boisson spirituelle nous rappelle les paroles de Paul I Co 10, 3-4, est c'est par le Christ que ceux-ci deviennent une réalité pour l'assemblée ecclésiastique de façon que l'eucharistie contient une signification Trinitaire¹⁵⁹⁴.

Concernant les fondements pneumatologiques de l'Église nous en avons déjà fait mention. À ce point et par rapport la *Didaché*, un élément est particulièrement important. Le mot « Maranatha », qui souligne l'influence de *Paul*¹⁵⁹⁵ et de *Jean*¹⁵⁹⁶, nous montre l'anticipation eschatologique du rassemblement eucharistique de l'Église primitive. Les dimensions christologiques, ecclésiologiques et eschatologiques¹⁵⁹⁷, émergent à travers des propositions faites par l'auteur de la *Didaché*¹⁵⁹⁸ : « Le jour du Seigneur, rassemblez-vous pour rompre le pain et rendre grâce, après avoir en outre confessé vos écarts de conduire pour que votre sacrifice soit pur »¹⁵⁹⁹. Le jour du Seigneur, « jour dominical » dans le texte de SC 248¹⁶⁰⁰, n'exclut pas le repas pendant le rassemblement de l'eucharistie¹⁶⁰¹. Dans la *Didaché*, l'eucharistie chrétienne est le résultat d'un « processus lucide »¹⁶⁰², à partir du culte juif.

Nous voyons que l'insistance est marquée par le jour de culte chrétien quant au sabbat juif, dans l'optique d'empêcher toute confusion qui viendrait dire que le sabbat est le jour de culte chrétien¹⁶⁰³. Cela est souligné pour montrer également que l'eucharistie n'est pas un simple repas en commun mais bien un sacrifice eucharistique. Le sacrifice, clairement inspiré de *Malachie* 1, 11, 14 est en contraste avec les sacrifices sanglants qu'ils soient juifs ou païens¹⁶⁰⁴. Le sacrifice sans effusion de sang du Christ n'est-il pas ici présupposé ? Toutefois ce qui est à retenir est que la *Didaché* ne se réfère pas à l'eucharistie comme une mémoire de la Cène, mais comme communion à la table ecclésiastique avec le Christ ressuscité¹⁶⁰⁵.

¹⁵⁹⁴ I. ZIZIOULAS, *op cit.*, *L'Église*, p. 268.

¹⁵⁹⁵ I Co, 16, 22.

¹⁵⁹⁶ Ap 22, 20.

¹⁵⁹⁷ W. RORDORF, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, pp. 27-28.

¹⁵⁹⁸ A. HAMMAN, *Les Pères Apostoliques*, p. 9.

¹⁵⁹⁹ *Didaché*, XIV, 1, Pl, p. 93. Cf., *La Didaché*, 14, 1, SC 248, p. 192 : « Κατά κυριακήν δέ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καί εὐχαριστήσατε, προσεξομολογησάμενοι τά παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρά ἡ θυσία ὑμῶν ».

¹⁶⁰⁰ « Le jour dominical du Seigneur, rassemblez-vous pour rompre le pain et rendre grâce, après avoir en outre confessé vos fautes pour que votre sacrifice soit pur. » *Didaché*, XIV, 1, SC 248 p. 193.

¹⁶⁰¹ W. RORDORF, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, p. 23.

¹⁶⁰² B. SESBOÛÉ, *Les signes du salut*, pp. 69.

¹⁶⁰³ W. RORDORF, *La Didaché*, SC 248, pp. 64-65. Cf., W. RORDORF, *op cit.*, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, pp. 22-23.

¹⁶⁰⁴ —, *op cit.*, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, p.26.

¹⁶⁰⁵ R. WINLING, *op cit.*, p. 410.

La chapitre XV qui suit et qui se réfère à l'élection des évêques et des diacres n'est pas considéré comme une confirmation du sacrifice eucharistique du fait qu'il s'agit d'un ajout tardif au reste de l'œuvre de la *Didaché*¹⁶⁰⁶. Pourtant, ce détail peut aussi être le sceau de la nature sacrificielle de l'eucharistie dans les passages mentionnés. Bien que nous ne connaissions pas les auteurs de cet ouvrage, nous constatons qu'ils sont largement acceptés dans la communauté à laquelle ils s'adressent¹⁶⁰⁷.

La rédaction de la *Didaché*, est cruciale, pensons-nous, pour avoir une meilleure compréhension du processus de l'eucharistie dans le prolongement du repas communautaire : Repas-prefatio-communion, de l'eucharistie des textes à l'étude de la *Didaché*. Si nous acceptons que la rédaction se situe dans la première moitié du deuxième siècle, c'est-à-dire vers 150¹⁶⁰⁸, de notre ère, nous arrivons à d'autres conclusions. C'est également le point de vue que nous adoptons pour la rédaction de cette thèse. Il devient évident que la composition de ces différents textes est due soit à la séparation déjà formée de l'eucharistie sacrificielle des repas d'agapes¹⁶⁰⁹, soit au fait qu'il s'agissait d'un pont transitoire vers l'autonomie de l'eucharistie sacrificielle. En conclusion nous dirions qu'en effet les textes dans leur forme originale concernaient la table de repas de la communauté chrétienne primitive mais la dernière rédaction de celui qui a ajouté des textes supplémentaires, visait à mettre en évidence l'eucharistie sacrificielle à la suite du repas communautaire¹⁶¹⁰. Cela signifie en effet, que l'endroit où nous trouvons le terme eucharistie, ne fait pas référence à son utilisation technique comme description de l'acte sacrificiel de l'Église, mais fait plutôt référence à l'action de grâce et à la louange de Dieu pour ses dons au peuple élu¹⁶¹¹.

Pouvons-nous supposer que l'absence de terme technique dans la *Didaché*, signale également l'absence de toute notion d'eucharistie de la part des Pères Apostoliques ? Voici une question extrêmement importante à laquelle nous chercherons la réponse en poursuivant notre recherche dans les textes de Clément de Rome.

En examinant attentivement *l'Épître* de Clément, une première remarque que nous pouvons faire est que le terme « eucharistie », en tant que terme technique décrivant l'acte sacrificiel de l'Église, est absent. Cependant, l'utilisation du verbe *eukharistein* se trouve deux fois dans un même passage. Voyons ce que dit Clément lui-même :

¹⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶⁰⁷ W. RORDORF, *SC 248*, p. 18.

¹⁶⁰⁸ K. MPONIS, *Écriture chrétienne*, p. 304.

¹⁶⁰⁹ *Ibid.*

¹⁶¹⁰ W. RORDORF, *op cit.*, p. 13.

¹⁶¹¹ G. BLOND, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, p. 32.

Que le fort veille sur la faible, que le faible montre du respect au fort ; que le riche fournisse l'indigent, que l'indigent rende grâce à Dieu, parce qu'il lui a accordé quelqu'un qui comble ses manques, [...]. Donc, puisque tout ce que nous possédons vient de lui, nous devons lui rendre grâce en toute choses ¹⁶¹².

En effet, l'eucharistie est mentionnée dans un contexte moral. Clément donc, par l'eucharistie, utilise le verbe hébraïque *Barak*, traduit par les *LXX* qui signifie *bénie*. Cela concerne plus probablement les bénédictions des croyants à Dieu pour ces bienfaits¹⁶¹³. Peut-on complètement écarter l'eucharistie au sens de l'acte sacrificiel de l'Église de la conception de Clément ? Nous pensons que l'acceptation immédiate d'une telle vision risque de ne pas représenter la réalité de la pensée théologique de Clément. C'est pourquoi nous essaierons d'aborder le sacrement de l'eucharistie à travers le problème de l'Église de Corinthe et les parallélismes culturels que nous trouvons dans son Épître.

Donc, puisque cela est évident pour nous et que nous nous sommes penchés sur les profondeurs de la connaissance de Dieu, nous devons faire avec ordre tout ce que le maître nous a enjoint d'accomplir aux temps fixés. Il a enjoint les offrandes et les services religieux soient accomplis non au hasard et en désordre, mais au moment et aux heures fixés ; où par qui il veut qu'ils soient accomplis, il a fixé lui-même par sa volonté suprême, afin que tout ce qui se passe ait lieu saintement et soit acceptable, de manière satisfaisante, par sa volonté¹⁶¹⁴.

Pour mieux comprendre ce passage, il ne faut pas oublier le problème qui concerne l'Église de Corinthe et qui a provoqué l'intervention fraternelle de l'Église de Rome. C'est dans le contexte de la rébellion contre la hiérarchie¹⁶¹⁵, de l'Église de Corinthe que Clément exprime sa perception de l'eucharistie. Ceci, parce que Clément, dans le problème de l'Église de Corinthe qui à son tour crée des problèmes dans le déroulement du culte, présente comme le meilleur exemple l'ordre qui existe dans des cérémonies du Temple. Ces cérémonies, fixées par Dieu

¹⁶¹² *Épître aux Corinthiens*, XXXVIII, 2-4, *Pl*, p. 58. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 38, 2-4, *SC* 167, pp. 162-164 : « Ὁ ἰσχυρὸς τημελείτω τὸν ἀθενῆ, ὁ δὲ ἀσθενὴς ἐντρεπέτω τὸν ἰσχυρόν· ὁ πλούσιος ἐπιχορηγήτω τῷ πτωχῷ, ὁ δὲ πτωχὸς εὐχαριστεῖτω τῷ θεῷ, ὅτι ἔδωκεν αὐτῷ δι' οὗ ἀναπληρωθῆ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα [...] Ταῦτα οὖν πάντα ἐξ αὐτοῦ ἔχοντες ὀφείλομεν κατὰ πάντα εὐχαριστεῖν αὐτῷ ».

¹⁶¹³ W. RORDORF, *op cit.*, p. 32.

¹⁶¹⁴ *Lettre aux Corinthiens*, XL, 1-3, *Pl*, p. 59. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 40, 1-3, *SC* 167, p. 166 : « Προδήλων οὖν ἡμῖν ὄντων τούτων καὶ ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους· Τὰς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκῆ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι, ἀλλ' ὀρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις· ποῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῳ αὐτοῦ βουλήσει, ἵν' ὀσίως πάντα γινόμενα ἐν εὐδοκίῃ εὐπρόσδεκτα εἴη τῷ θελήματι αὐτοῦ ».

¹⁶¹⁵ G. BLOND, *L'eucharistie*, p. 34 et n. 18.

lui-même, sont pour les chrétiens de Corinthe, le meilleur exemple à suivre¹⁶¹⁶. Cela vient de la liturgique juive afin de promouvoir un sacerdoce relatif au sein de l'Église¹⁶¹⁷.

Donc ceux qui font leurs offrandes aux moment prescrits sont acceptés et heureux ; cal lorsqu'on suit les lois du maître, on ne commet pas de faute. En effet, de services religieux propres ont été alloués au grand prêtre, un lieu propre a été attribué pour les prêtres, un service propre a été dévolu aux lévites ; au contraire, le laïc est lié par les ordonnances laïques¹⁶¹⁸.

En effet, ce qui est le plus important est le respect d'un ordre spécifique dans l'Église de Corinthe et spécifiquement sur le culte sous la responsabilité et le soin des personnes qui ont ce devoir. À travers tout l'Épître, nous voyons que l'amour de Clément pour l'histoire du salut de l'Ancien Testament est acquis. De là, comme conséquence naturelle de sa dévotion à la parole sacrée de Dieu, Clément nourrit sa conception eucharistique. Parce que l'eucharistie est directement liée à la hiérarchie, sa meilleure garantie est son origine tirée de l'Ancien Testament.

Si nous avons vu l'introduction de la pensée eucharistique de Clément nous passerons à son sujet principal après avoir vu d'abord un passage intermédiaire. Dans la suite de l'Épître nous lisons ainsi :

le Christ vient de Dieu, et les apôtres du Christ ; ces deux choses ont donc eu lieu en bon ordre selon la volonté de Dieu. [...]. Et cela n'était pas une nouveauté : en effet, c'est depuis bien longtemps qu'il était écrit au sujet des évêques et des diacres ; car 'Écriture dit quelque part : "J'établirai leurs évêques dans la justice et leurs diacres dans la foi"¹⁶¹⁹.

Comme dans l'Ancien Testament, les prêtres et le grand Prêtre avaient ordonnés le temps et le lieu fixé par Dieu pour le culte. La même chose s'applique pour les apôtres, les presbytres et les diacres. Cela veut dire qu'eux aussi sont ordonnés par Dieu pour le culte de l'Église. Ce qui

¹⁶¹⁶ A. JAUBERT, *SC 167*, p. 48.

¹⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 166, n. 2.

¹⁶¹⁸ *Épître aux Corinthiens*, XL, 4-5, *Pl*, p. 59. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 40, 4-5, *SC 167*, p. 166 : « Οἱ οὖν τοῖς προστεταγμένοις καιροῖς ποιῶντες τάς προσφοράς αὐτῶν εὐπρόσδεκτοί τε καί μακάριοι· τοῖς γάρ νομίμοις τοῦ δεσπότητος ἀκολουθοῦντες οὐ διαμαρτάνουσιν. Τῷ γάρ ἀρχιερεὶ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομένα εἰσὶν καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λεβίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπικείνται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται ».

¹⁶¹⁹ *Épître aux Corinthiens*, XLII, 2-5, *Pl*, p. 60. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 42, 1-3, *SC 167*, pp. 168-170 : « Οἱ ἀπόστολοι ὑμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς Χριστός ἀπὸ θεοῦ ἐξεπέμφθη. Ὁ Χριστός οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφοτέρωθεν εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ. [...] Καὶ τοῦτο οὐ καινῶς· ἐκ γάρ δή πολλῶν χρόνων ἐγγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων· οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή· « Καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει ».

retient notre intérêt ici est la terminologie liturgique de Clément en relation avec le sacerdoce. Il y a des citations parallèles de ces termes entre le culte de l'Ancien Testament et le culte de l'Église chrétienne¹⁶²⁰. Les « offrandes », le « service », ainsi que les « dons offerts » qui sont une représentation des biens matériels qui accompagnaient les sacrifices ou les éléments de l'eucharistie¹⁶²¹, sont les descriptions liturgiques et sacrificielles qui se trouvent dans le cadre de l'ecclésiastique. Cela signifie que Clément parvient à synthétiser¹⁶²², dans sa conception, les sacrifices de l'Ancien Testament avec l'eucharistie sacrificielle de l'Église qui est déjà formée par les apôtres et leurs successeurs.

L'eucharistie, comme nous l'avons vu chez Ignace, joue un rôle décisif dans l'unité du corps de l'Église. Son lien avec l'économie du salut n'a pas été laissé de côté. Cependant, quelle est la signification profonde de l'eucharistie dans sa pensée ? À travers une lecture des écrits d'Ignace, nous trouvons une référence à l'eucharistie : « Cherchez donc à vous réunir plus souvent pour l'action de grâce à Dieu et pour sa gloire. Car lorsque vous vous rassemblez souvent, les forces de Satan se détruisent, sa faculté de nuire se dissout dans la concorde de votre foi »¹⁶²³. La question qui préoccupe Ignace concerne le rassemblement fréquent de la communauté ecclésiastique. Le but est la prière, l'action de grâce et la gloire de Dieu. Pouvons-nous dire que « *eucharistian* », comme le dit le texte grec, ne concerne ici que l'expression de la gratitude du croyant envers Dieu ? Il en sera probablement ainsi. Néanmoins il semble que le terme eucharistie inclut la prière commune au sacrifice de l'Église, ce qui signifie que le terme eucharistie est en train de devenir un terme technique¹⁶²⁴.

Ce terme, dans le passage le plus représentatif du rôle unificateur de l'eucharistie, concerne uniquement l'acte sacrificiel de l'Église. Nous le reverrons ici car il véhicule quelques détails importants.

Chercher donc à n'avoir qu'une seule eucharistie — en effet, il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus Christ, et une seule coupe pour l'union de son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbyterion et les diacres, mes compagnons de service — pour que, tout ce que vous faites, vous fassiez selon Dieu¹⁶²⁵.

¹⁶²⁰ G. BLOND, *L'eucharistie*, p. 38. Cf. A. JAUBERT, *SC 167*, p. 173, n. 4.

¹⁶²¹ A. JAUBERT, *SC 167*, p. 173, n. 4.

¹⁶²² G. BLOND, *op cit.*, *L'eucharistie*, p. 39.

¹⁶²³ *Lettre aux Éphésiens*, XIII,1, *Pl*, p.195. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XIII,1, *SC 10*, p. 82 : « Σπουδάσετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰ εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ δόξαν. Ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τό αὐτό γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμοιοῖα ὑμῶν τῆς πίστεως ».

¹⁶²⁴ G. BLOND, *L'eucharistie*, pp. 56-57.

¹⁶²⁵ *Lettre aux Philadelphiens*, IV, *Pl*, p. 210. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, IV, *SC 10*, pp. 142-144 : « Σπουδάσατε οὖν μιᾶ εὐχαριστία χρῆσθαι · μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν ποτήριον εἰς

En effet, Ignace, par ce passage capital¹⁶²⁶, nous communique des informations spécifiques sur la liturgie de l'eucharistie en utilisant une terminologie sacrificielle¹⁶²⁷. La table commune des croyants est renommée l'autel ce qui est un facteur unificateur de la communauté. Nous ne trouvons aucun symbolisme dans l'eucharistie car elle est présentée en tant que mystère, c'est-à-dire comme sacrement du corps et du sang du Christ¹⁶²⁸.

L'approche réaliste et l'émergence de l'eucharistie est due à la réaction antihérétique d'Ignace. Pour être précis, il annule l'enseignement des docètes qui : « Ils s'abstiennent (écrit Ignace pour les docètes) de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils n'admettent pas que l'eucharistie est la chair de notre Seigneur Jésus Christ, chair qui a souffert pour nos fautes, et que, dans sa bonté, le Père a ressuscité. Ceux, donc, qui parlent contre le don de Dieu trouvent la mort dans leurs débats. Ils feraient mieux d'aimer, pour ressusciter aussi »¹⁶²⁹. Si les hérétiques nient la célébration de l'eucharistie c'est parce qu'ils « n'admettent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus Christ », ce qui signifie qu'ils nient le mystère même du salut : la chair ressuscitée du Christ. La pensée d'Ignace sur ce point, est extrêmement importante car elle établit l'identité de la chair eucharistique avec la réalité de la chair du Christ en son Incarnation¹⁶³⁰, incorporant en fait, l'eucharistie dans les dimensions ecclésiastiques.

La préfiguration de cette réalité a été transmise par le Christ Lui-même lorsqu'il a initié ses disciples à l'eucharistie comme nous l'a décrit le Nouveau Testament : « Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson. Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que je vis par le Père, de même celui qui me mange, lui aussi vivra par moi »¹⁶³¹. La christologie d'Ignace, comme dans le Nouveau Testament, est dynamiquement liée et est indissociable de la chair eucharistique du Christ. Cela nous permet de dire que nous sommes confrontés à l'expression du dogme à la foi christologique et eucharistique.

ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἐν θυσιαστήριον, ὡς εἰς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καί διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου, ὁ ἐάν πράσσητε κατὰ θεόν πράσσητε ».

¹⁶²⁶ R. JOHANNY, dans : *L'eucharistie des premiers chrétiens*, p. 59.

¹⁶²⁷ B. SESBOÜÉ, *Les signes du salut*, pp. 72.

¹⁶²⁸ R. JOHANNY, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, p. 59

¹⁶²⁹ *Lettre aux Smyrniotes*, VII, 1-2, *Pl*, p. 215. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, VII,1-2, *SC* 10, p. 160-162 : « Εὐχαριστίας καί προσευχῆς ἀπέχονται, διά τό μή ὁμολογεῖν τήν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τήν ὑπέρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατήρ ἤγειρεν. Συνέφερον δέ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καί ἀναστῶσιν ».

¹⁶³⁰ R. JOHANNY, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, p. 64

¹⁶³¹ Jn 55-57.

La synthèse de la christologie et de l'eucharistie unis dans le cadre ecclésiastique est une conception théologique stable et non discutable pour Ignace. La réalité des éléments matériels, à savoir du pain et de la coupe, est entièrement dans la réalité de la chair et du sang du Christ. Le fait que le Christ soit né, ai souffert, et ai été ressuscité, fait que la réalité du corps et du sang dans l'eucharistie émerge également. C'est pourquoi le corps eucharistique du Christ : « est le remède pour l'immortalité, l'antidote pour ne pas mourir, et pour vivre éternellement en Jésus Christ »¹⁶³². En effet, Ignace, en termes de langage médical, met l'accent sur la réalité salvifique des éléments eucharistiques¹⁶³³. Cette terminologie empruntée au culte égyptien d'Isis¹⁶³⁴, aide Ignace en soulignant la capacité du pain eucharistique à guérir la nature humaine du poison du péché¹⁶³⁵. Plus précisément nous dirions qu'ici le Christ - Médecin est le Christ Salvator en vertu de sa Passion. C'est le Christ, qui est alors le serviteur souffrant¹⁶³⁶. La participation au corps eucharistique du Christ est donc une véritable communion des fidèles à la mort et à la résurrection du Christ qui ont des conséquences rédemptrices¹⁶³⁷, et absolues pour l'homme.

Il est intéressant de voir comment Ignace parle de son martyre, en exprimant son désir pour ce dernier : « C'est le pain de Dieu que je veux, c'est-à-dire la chair de Jésus Christ, qui est de la race de David, et comme boisson, c'est son sang que je veux, c'est-à-dire l'amour incorruptible »¹⁶³⁸. Le désir qu'a Ignace et le caractère de son martyre prennent racines dans le sacrifice même de Jésus-Christ. On comprendre ici la Théologie du martyre ; revivre la Passion du Christ en vue d'être associé à sa résurrection.

Comment expliquer le pain et la boisson eucharistique dans le martyre ? Nous pouvons prendre la référence d'Ignace comme une terminologie symbolique. C'est-à-dire qu'en participant au martyre, il imite le véritable sacrifice de crucifixion du Christ. Le langage qu'il utilise est liturgique et non accidentel¹⁶³⁹, la réalité eucharistique de son martyre ne doit donc pas être exclue. Ainsi, Ignace devient lui-même le pain du sacrifice eucharistique : « Je suis le blé de Dieu et je suis moulu par les dents des bêtes, pour trouve en moi le pur pain du

¹⁶³² *Lettre aux Éphésiens*, XX, 2, *Pl*, p. 197. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XX,2, *SC* 10, p. 90 : « φάρμακον ἐστὶν ἀθανασίας, ἀντίδοτος εἰς τὸ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός ».

¹⁶³³ G. BLOND, *L'eucharistie*, p. 69.

¹⁶³⁴ P.-Th. CAMELOT, *Lettre d'Ignace d'Antioche*, *SC* 10, p. 92, n. 2.

¹⁶³⁵ G. BLOND, *L'eucharistie*, p. 69. Cf., R. WINLING, *op cit.*, p. 414.

¹⁶³⁶ Ph. GAUER, *op cit.*, p. 46.

¹⁶³⁷ A. HAMMAN, *Les Pères Apostoliques*, 7.

¹⁶³⁸ *Lettre aux Romains*, VII, 3, *Pl*, p. 208. Cf., *Lettre aux Romains*, VII, 3, *SC* 10, p. 136 : « Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἄφθαρτος ».

¹⁶³⁹ B. SESBOÛÉ, *Les signes du salut*, pp. 73.

Christ »¹⁶⁴⁰. En effet, le martyre et l'eucharistie sont « symétriques »¹⁶⁴¹, quant au but. Plus précisément, nous dirions qu'à travers le martyre se projette la réalité sacrificielle de l'eucharistie. Cela veut dire que son sacrifice s'identifie au sacrifice de l'eucharistie de l'Église¹⁶⁴², qui associe le fidèle avec le Christ. Cela nous amène à considérer que le martyre est un acte purement ecclésiastique.

Que rien, écrit Ignace aux Éphésiens, ne compte pour vous à part celui en qui je porte partout mes chaînes, ces perles spirituelles : puissé-je ressusciter en elles, grâce à votre prière ! Cette prière, puissé-je y avoir part toujours, afin que l'on me trouve dans l'héritage des chrétiens d'Éphèse, eux qui ont toujours vécu avec les apôtres, dans la puissance de Jésus Christ¹⁶⁴³.

En fait, suivant la pensée d'Ignace, le martyre comme un acte sacrificiel d'imitation de la Passion et de l'amour du Christ ne peut être compris en dehors des dimensions ecclésiastiques. On ajouterait donc, raisonnablement que le martyre fait en quelque sorte partie de la vie sacramentelle de l'Église tout entière. Par conséquent, la terminologie symbolique utilisée par Ignace n'invalide pas la réalité des éléments eucharistiques, ni le but de son martyre qui est l'union avec Jésus-Christ souffrant et ressuscité. Pour comprendre cela, nous devons garder à l'esprit que tant la réalité de la chair que celle du sang du Christ sont une source de nourriture

¹⁶⁴⁰ *Lettre aux Romains*, IV, 1, *Pl*, p. 207. Cf., *Lettre aux Romains*, IV, 1, *SC* 10, p. 130 : « Σίτός εἰμι θεοῦ καί δι' ὀδόντων θηρίων ἀληθομαί, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὐρεθῶ τοῦ Χριστοῦ ».

¹⁶⁴¹ A. HAMMAN, *Les Pères Apostoliques*, 7.

¹⁶⁴² R. JOHANNY, dans : *L'eucharistie des premiers chrétiens*, p. 73, où l'explication de Louis Bouyer en cette question est présentée. Cf., n. 37, L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, t. I, Paris 1960, p. 251.

¹⁶⁴³ *Lettre aux Éphésiens*, XI, 2, *Pl*, pp. 194-195. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XI, 2, *SC* 10, p. 80 : « Χωρίς τούτου μηδέν ὑμῖν πρεπέτω, ἐν ᾧ τά δεσμά περιφέρω, τοὺς πνευματικούς μαργαρίτας, ἐν οἷς γένοιτό μοι ἀναστῆναι τῇ προσευχῇ ὑμῶν, ἧς γένοιτό μοι αἰεὶ μέτοχον εἶναι, ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὐρεθῶ τῶν Χριστιανῶν, οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ ». Voir aussi, *Lettre aux Magnésiens*, 14, *Pl*, p. 201 : « Souvenez-vous de moi dans vos prières, pour que j'obtienne Dieu, et de l'Église de Syrie, dont je ne suis pas digne de porter le nom. Je besoin de votre prière unie en Dieu et de votre amour, pour que l'Église de Syrie, grâce à votre Église, soit jugée digne de recevoir la rosée ». Cf., Voir aussi, *Lettre aux Magnésiens*, 14, *SC* 10, pp. 106-108 : « Μνημονεύετε μου ἐν τοῖς προσυχαῖς ὑμῶν, ἵνα θεοῦ ἐπιτύχω, καπὶ τῆς ἐν Συρίας ἐκκλησίας, ὅθεν οὐκ ἄξιός εἰμι καλεῖσθαι · ἐπιδέομαι γάρ τῆς ἡνωμένης ὑμῶν ἐν θεῷ προσευχῆς καὶ ἀγάπης, εἰς τό ἀξιωθῆναι τὴν ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίαν διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡμῶν δροσισθῆναι ». *Lettre aux Traliens*, XII, 3, *Pl*, p. 205 : « Je vous prie de m'écouter dans l'amour, pour que ma lettre ne tourne pas au témoignage contre vous. Et priez pour moi aussi, qui ai besoin de votre amour, dans la miséricorde de Dieu, pour que je sois jugé digne de la part que je suis sur le point d'obtenir, afin qu'on ne me trouve pas disculpé ». Cf., *Lettre aux Traliens*, XII, 3, *SC* 10, p. 120 : « Εὐχομαι ὑμᾶς ἐν ἀγάπῃ ἀκοῦσαί μου, ἵνα μή εἰς μαρτύριον ᾧ ἐν ὑμῖν γράψας. Καὶ περὶ ἐμοῦ δέ προσεύχεσθε, τῆς ἀφ' ὑμῶν ἀγάπης χρῆζοντος ἐν τῷ ἐλέει τοῦ θεοῦ, εἰς τό καταξιωθῆναί με τοῦ κλήρου οὗ περικείμεαι ἐπιτυχεῖν, ἵνα μή ἀδόκιμος εὐρεθῶ ». Cf., *Lettre aux Romains*, VIII, 2, *Pl*, p. 208 ; *Lettre aux Smyrniotes*, 11, 1, *Pl*, p. 216.

spirituelle et l'objet de foi chrétienne. Le réalisme eucharistique est son fondement, et cela s'observe à travers le langage symbolique¹⁶⁴⁴.

Néanmoins, à partir du baptême et de l'eucharistie qui constituent une Église locale¹⁶⁴⁵, se pose une question fondamentale : sous la responsabilité de qui l'eucharistie et en général les sacrements de l'Église sont-ils accomplis ? En outre, pouvons-nous parler de la personne ou des personnes chargées de l'eucharistie et de la communauté chrétienne comme étant des personnes ayant une distinction hiérarchique sur la condition du sacerdoce comme sacrement ? Quelle est la vision des Pères Apostoliques à ce sujet ?

Nous chercherons des réponses à ces questions dans le sous-chapitre suivant. Ici, nous devons rappeler qu'en raison de la nature des sujets que nous considérons, nous sommes presque obligés de répéter des passages des écrits des Pères Apostoliques, lorsque nous le jugeons nécessaire. Cette nécessité découle du contenu des écrits des Pères Apostoliques, de leurs conditions différentes, et certainement de l'exigence de notre Thèse.

c. La hiérarchie de l'Église - Mise en place d'une hiérarchie à trois termes par Ignace

Une première information sur l'organisation de l'eucharistie dans l'Église se trouve dans le Nouveau Testament¹⁶⁴⁶. Voyons ce que la *Didaché* nous dit à ce sujet : Charger les prophètes de rendre grâce autant qu'ils veulent¹⁶⁴⁷ ; De la même manière, le vrai didascale mérite, lui aussi, comme l'ouvrier, sa nourriture. Par conséquent, « toutes les prémices des produits du pressoir et de l'aire, des bœufs et de brebis, tu les prélèveras pour en donner la primeur aux prophètes, car ce sont vos grands prêtres »¹⁶⁴⁸. En effet, l'auteur de la *Didaché* se

¹⁶⁴⁴ P. Th. CAMELOT, *Lettres d'Ignace*, SC 10, p. 55.

¹⁶⁴⁵ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 105.

¹⁶⁴⁶ B. SESBOÛÉ, *Les signes du salut*, pp. 78.

¹⁶⁴⁷ *Didaché*, X, 7, Pl, p. 91. Cf., *La Didaché*, 10, 7, SC 248, p. 182 : « Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν ».

¹⁶⁴⁸ *Ibid.*, XIII, 3, p. 92. Cf., *La Didaché*, 13, 3, SC 248, p. 182 : « Πᾶσαν οὖν ἀπαρχὴν γεννημάτων ληνοῦ καὶ ἄλλωνος, βοῶν τε καὶ προβάτων λαβὼν δώσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς προφήταις· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν ».

réfère aux didascales et aux prophètes comme étant les personnes qui accomplissent les principales fonctions de l'Église primitive¹⁶⁴⁹. Ce qui nous étonne ici est l'absence de référence aux apôtres. Certes nous ne pouvons pas parler des Douze Apôtres dans la *Didaché* puisque c'est une œuvre assez tardive de leur époque, et de toute façon, il y a des apôtres, par la nature itinérante de leur œuvre, qui ne peuvent être mentionnés ici¹⁶⁵⁰.

Les apôtres pourraient s'identifier aux prophètes¹⁶⁵¹, mais la *Didaché*, distingue clairement deux catégories¹⁶⁵², de services de l'Église : prophètes et didascales qui sont les grands prêtres de la communauté chrétienne. Cependant, d'autres figures centrales de l'assemblée ecclésiastique sont mentionnées dans la *Didaché*. Bien que les prophètes, ainsi que les didascales soient des prédicateurs itinérants, il semble que les prophètes occupent une position de premier plan¹⁶⁵³. Pourtant, nous constatons qu'ici les prophètes semblent être des membres responsables aussi dans la communauté puisqu'ils sont chargés de présider l'eucharistique¹⁶⁵⁴. Jusqu'à présent, et par rapport à la *Didaché*, il y a un écart, dirions-nous. Que se passe-t-il en l'absence de prophètes et de didascales ? Sont-ils vraiment les chefs de la communauté ecclésiastique ? Regardons les indications fournies par la *Didaché* :

Élisez-vous donc, des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés ; car ce sont eux aussi qui, pour vous, remplissent l'office des prophètes et des didascales. Ne les dédaignez donc pas, car ils sont parmi vous ceux qui sont honorés au même titre que les prophètes et les didascales¹⁶⁵⁵.

D'autres figures centrales de l'assemblée ecclésiastique sont mentionnées dans ce passage. Cela résulte probablement de l'absence de prophètes et de didascales au fil du temps. La célébration est désormais confiée aux évêques et aux diacres après une élection¹⁶⁵⁶. Pourtant, nous n'avons pas de précisions sur la responsabilité de chacun d'entre eux. Toutefois, l'étymologie des termes nous montre que leurs rôles est distinct, bien qu'ils se rapportent à la

¹⁶⁴⁹ Premiers écrits chrétiens, *Pl*, n. 14, p. 1206.

¹⁶⁵⁰ W. RORDORF, *La Didaché*, SC 248, p. 51.

¹⁶⁵¹ B. SESBOÜÉ, *Les signes du salut*, pp. 79.

¹⁶⁵² W. RORDORF, *La Didaché*, SC 248, p. 52.

¹⁶⁵³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁶⁵⁴ *Ibid.*, pp. 52-53.

¹⁶⁵⁵ *Didaché*, XV, 1, *Pl*, p. 93. Cf., *La Didaché*, 15, 1, SC 248, p. 192 : « Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων ».

¹⁶⁵⁶ W. RORDORF, *La Didaché*, SC 248, p. 72.

liturgie. L'évêque préside d'eucharistie, et le diacre y participe en tant que ministre¹⁶⁵⁷. Toutefois, dans la *Didaché*, les presbytres ne sont pas mentionnés, nous faisons l'hypothèse que l'auteur ignorait ce degré hiérarchique. Dans l'Église primitive, l'eucharistie est présidée par l'évêque-presbytre avec le collège des presbytres¹⁶⁵⁸. Bien que l'évêque soit aussi un presbytre, les deux termes ne doivent pas être associés¹⁶⁵⁹.

Nous allons à présent nous concentrer sur la pensée de Clément de Rome pour récolter plus d'informations sur la hiérarchie dans la communauté ecclésiastique au temps des Pères Apostoliques. L'évêque et le diacre sont également mentionnés dans l'*Épître* de Clément. Ce dernier nous offre une vision différente et plus compréhensible de « l'ordonnance des cérémonies »¹⁶⁶⁰, : « Puisque cela est évident pour nous et que nous nous sommes penchés sur les profondeurs de la connaissance de Dieu, nous devons faire avec ordre tout ce que le maître nous a enjoint d'accomplir aux temps fixés »¹⁶⁶¹. Les temps fixés par rapport à la connaissance de Dieu et des cérémonies, est le témoignage d'une compréhension juive ultérieure,¹⁶⁶² : « depuis longtemps l'Écriture » dit Clément, « parlait des évêques et des diaques ; car il est en effet écrit quelque part : « l'établirai leurs évêques dans la justice et leurs diaques dans la foi »¹⁶⁶³.

Les rangs hiérarchiques ne sont pas présentés dans le cadre organisationnel de la communauté ecclésiastique. De toute évidence, le problème de Corinthe est interne et lié à la hiérarchie. Cependant, Clément ne se limite pas à une exhortation consultative, mais il procède au fondement théologique de la hiérarchie de l'Église. Ce que nous comprenons facilement, c'est qu'à l'époque, le binôme évêques-diacres prévaut. Cependant, les passages spécifiques de l'*Épître* de Clément contiennent des éléments d'importance primordiale par rapport aux dimensions eucharistiques de l'Église. Premièrement, l'exhortation à l'ordre ecclésiastique – qui renvoie certainement au problème corinthien avec les personnes de la hiérarchie – est une indication dynamique de l'existence de la hiérarchie depuis le début du christianisme. Deuxièmement, le lien de cet ordre avec la conception judaïque de la Liturgie montre que la

¹⁶⁵⁷ *Ibid.*, pp. 73-74.

¹⁶⁵⁸ J. C. LARCHET, *L'Église*, pp. 106-107.

¹⁶⁵⁹ W. RORDORF, *La Didaché*, SC 248, pp. 75-79.

¹⁶⁶⁰ A. JAUBERT, *Clément de Rome*, SC 167, p. 80.

¹⁶⁶¹ *Épître aux Corinthiens*, XL, 1, Pl, p. 59. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 40, 1, SC 167, p. 166 : « Προδήλων οὖν ἡμῖν ὄντων τούτων καὶ ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θεῆς γνώσεως πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροῦς τεταγμένους ».

¹⁶⁶² A. JAUBERT, *Clément de Rome*, SC 167, p. 81.

¹⁶⁶³ *Épître aux Corinthiens*, XLII, 5, Pl, p. 60. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 42, 5, SC 167, p. 170 : « οὕτως γὰρ ποὺ λέγει ἡ γραφή· « Καταστήσω ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει ».

hiérarchie n'est pas quelque chose de superficiel. Après tout, si l'on tient compte du fait que l'assemblée ecclésiastique ne peut exister sans celui qui est en tête du peuple en tant que prôestôs (celui qui est en charge, responsable) devant Dieu, alors nous n'avons pas d'Église¹⁶⁶⁴. En effet, celui qui a la charge de l'eucharistie n'est pas une personne quelconque mais, est l'évêque accompagné des diacres. Ainsi, l'ordre liturgique sous la direction de l'évêque et des diacres présuppose l'unité du peuple de Dieu avec ces derniers.

C'est chez Ignace d'Antioche que nous retrouvons les trois degrés de hiérarchie distincts les uns des autres : « tous respectent les diacres comme Jésus Christ, tout comme l'évêque qui est l'image du Père, et les presbytres comme le conseil de Dieu et comme le collège des apôtres. Sans eux on ne peut parler d'Église »¹⁶⁶⁵. Pour Ignace, la hiérarchie de l'Église est son essence. Il semble aussi que la classification hiérarchique ne concerne pas seulement le service de la communauté mais semble également reposer sur une base théologique profonde. L'identification de la succession hiérarchique en ligne droite de Dieu aux évêques et au diacres, telle que nous l'avons trouvée chez Clément, ne s'applique pas dans le cas d'Ignace. Chez Clément, nous avons vu que le sacerdoce est une mission de Dieu, tandis que chez Ignace, celle-ci provient de Dieu, du Christ et des apôtres.

Commençons par les diacres, ils sont entrés dans le service de l'Église dès les premières années de l'Église, lorsque les évêques-presbytres ne pouvaient plus combiner leurs devoirs liturgique et pastoraux¹⁶⁶⁶. Leur responsabilité envers la communauté ecclésiale est de servir, en tant qu'assistant, (diakonia) comme cela est décrit dans les *Actes*¹⁶⁶⁷. Bien que ce rôle semble secondaire, cela ne s'applique pas à Ignace ou à l'Église primitive. Pourtant chez Ignace, nous trouvons une référence très intéressante à propos des diacres : « Il faut aussi que ceux qui sont diacres des mystères de Jésus Christ plaisent à tous de toute manière. Car ils ne sont pas les diacres de ce qui est mangé et de ce qui est bu, mais ils sont les serviteurs de

¹⁶⁶⁴ N. AFANASIEFF, *op cit.*, p. 196.

¹⁶⁶⁵ *Lettre aux Tralliens*, III, 1-2, *Pl*, pp. 202-203. Cf., *Lettre aux Tralliens*, III, 1-2, *SC* 10, p. 112 : « Ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρὸς, τοὺς δὲ πρεβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων · χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται ».

¹⁶⁶⁶ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 202.

¹⁶⁶⁷ *Ac* 6, 1-6 : « En ces jours- là, comme le nombre des disciples augmentait, il y eut des murmures chez les Hellénistes contre les Hébreux. Dans le service quotidien, disaient-ils, on négligeait leurs veuves. Les Douze convoquèrent alors l'assemblée des disciples et leur dirent ; « I ne sied pas que nous délaissions la parole de Dieu pour servir aux tables. Chercher plutôt parmi vous, frères, sept hommes de bonne réputation, remplis de l'Esprit et de sagesse, et nous le préposerons à cet office ; quant à nous, nous restons assidus à la prière et au service de la parole. » [...] On les présenta aux apôtres et, après avoir prié, ils leur imposèrent les mains. »

l'Église de Dieu »¹⁶⁶⁸. Ici Ignace met en évidence le rôle des diacres quant à leur ministère. Comme nous le savons par les Actes, les diacres étaient chargés de la responsabilité des repas d'Agapé. Chez Ignace nous voyons que les diacres jouent désormais un rôle dans la prédication de l'Église.

Toutefois, Ignace n'accepte pas l'idée que le service des diacres se limite au service matériel¹⁶⁶⁹. En effet, leur rôle est valorisé par le Christ lui-même¹⁶⁷⁰, : « celui qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur »¹⁶⁷¹. Les presbytres représentent les disciples des apôtres, comme les apôtres étaient les disciples de Jésus-Christ. Les évêques représentent plutôt le Christ dans la communauté ce qui montre qu'il y a une distinction claire en faveur de la fonction de l'évêque : « Là où paraît l'évêque, là se trouve la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là se trouve l'Église universelle »¹⁶⁷². Ignace, apparaît ici comme l'initiateur d'une nouvelle conception¹⁶⁷³, à la fois symbolique et théologique du rôle de l'évêque¹⁶⁷⁴.

Nous avons déjà vu l'importance de l'évêque en tant que garant de l'Église locale et Universelle ; il est une représentation de l'Évêque-Christ invisible : « En effet, Jésus Christ, notre vie sûre, est la pensée du Père, de même que les évêques, établis aux confins du monde, sont dans pensée de Jésus-Christ »¹⁶⁷⁵. L'évêque, selon Ignace, est vue comme la pensée du Christ tout comme le Christ est vue comme la pensée du Père¹⁶⁷⁶. Ce parallélisme nous montre que l'évêque est la figure qui marque la présence du Christ au sein de la communauté ecclésiale. Il en découle que la vie et l'amour du Christ est transmis aux membres de l'Église à travers

¹⁶⁶⁸ *Lettre aux Tralliens*, II, 3, *Pl*, p. 202. Cf., *Lettre aux Tralliens*, II, 3, *SC* 10, p. 112 : « Δεῖ δέ καί τοῦς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ κατά πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν. Οὐ γάρ βρωμάτων καί ποτῶν εἰσιν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται ».

¹⁶⁶⁹ A. FAIVRE, *op cit.*, p. 137.

¹⁶⁷⁰ J. C. LARCHET, *L'Église*, pp. 202-203.

¹⁶⁷¹ Mt 20, 26. Cf., Lc 22, 27 : « Et moi, je suis au milieu de vous comme celui qui sert ! »

¹⁶⁷² *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 2, *Pl*, p. 216. Cf., *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 2, *SC* 10, p. 162 : « Ὅπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τό πλήθος ἔστω, ὡσπερ ἂν ἦ Χριστός Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολική ἐκκλησία ».

¹⁶⁷³ En disant qu'Ignace est l'initiateur d'une nouvelle conception du rôle de l'évêque, nous n'entendons nullement que l'évêque apparaît soudainement dans la vie de l'Église. La place de l'évêque, dans la communauté, comme nous l'avons vu dans la *Didaché*, occupe déjà une place importante dans l'Église primitive. Et puisqu'ils étaient les ministres permanents de l'eucharistie de l'Église locale, ce sont aussi eux qui ont exprimé son unité. Cf., J. ZIZIOULAS, *op Cit.*, *L'Unité*, p. 57.

¹⁶⁷⁴ A. FAIVRE, *op cit.*, pp.135-136.

¹⁶⁷⁵ *Lettre aux Éphésiens*, III, 2, *Pl*, p. 192. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, III, 2, *SC* 10, p. 70 : « Καί γάρ Ἰησοῦς Χριστός, τό ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρός ἡ γνώμη, ὡς καί οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατά τά πέρατα ὀρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη εἰσίν ».

¹⁶⁷⁶ J. HATEM, *op cit.*, p. 27.

l'évêque. Cela signifie que la responsabilité de l'évêque ne se limite pas seulement aux contextes liturgiques mais aussi à ces contextes pastoraux¹⁶⁷⁷.

Nous devons noter que dans le Nouveau Testament, malgré l'abondance d'informations, la hiérarchie dans la communauté chrétienne est peu développée. Cela occasionne une intense surprise de la part d'Ignace c'est pour cela que son ecclésiologie est présentée sous une typologie mystique. L'évêque, entouré par les presbytres et les diacres, dirige la communauté et surtout la célébration de la saint Eucharistie en représentant Jésus-Christ et parfois le Père¹⁶⁷⁸.

L'évêque alors, est à la fois le moyen des révélations positives et négatives. Ignace souligne cette importance :

Et plus on voit l'évêque en silence, plus il faut le révéler ; car tout homme que le maître de maison envoie pour gérer sa propre maison, nous devons le recevoir comme celui-là même qu'il a envoyé. Donc l'évêque, il est évident que nous devons le considérer comme le Seigneur lui-même¹⁶⁷⁹.

Le silence témoigne ici d'une position négative par laquelle l'évêque rend visible le mystère divin¹⁶⁸⁰. Cela s'observe par exemple au travers de l'évêque de Philadelphiens : « Votre évêque, je sais que ce n'est pas de lui-même ni par l'entremise des hommes qu'il a obtenu cette charge au service de la communauté, ni par vaine gloire, mais dans l'amour de Dieu le Père et du Seigneur Jésus Christ. Je suis frappé de sa bienveillance : par son silence, il peut faire plus que ceux qui perlent en vains »¹⁶⁸¹. En effet, dans la pensée d'Ignace, le rôle de l'évêque est détaché et distinct de son conseil bien que ce dernier a la responsabilité du culte¹⁶⁸². Cependant il est clair que lui-même est témoin d'une trilogie hiérarchique qui élimine toute monarchie dans l'église locale ou catholique. Cela est dû à son invitation aux croyants à être : « avec l'évêque et avec ceux qui ont été désignés avec lui comme presbytres et comme

¹⁶⁷⁷ J. C. LARCHET, *L'Église*, pp. 167-198. Cf., *Lettre aux Magniciens*, III, 2 ; XII, 2 ; *Éphésiens*, II, 2 ; XX, 2 ; *Polycarpe* ; VI, 1, *Smyrniotes* IX, 1.

¹⁶⁷⁸ Cf. H. BOURGEOIS, *Histoire des dogmes III*, Paris 1995, Desclée, pp. 82-83.

¹⁶⁷⁹ *Lettre aux Éphésiens*, VI, 1, *Pl*, p. 193. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, VI, 1, *SC* 10, p. 74 : « Καί ὅσον βλέπει τις σιγῶντα ἐπίσκοπον, πλειόνως αὐτόν φοβεῖσθω · πάντα γάρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δὴ ἡμᾶς αὐτόν δέχεσθαι, ὡς αὐτόν τόν πέμπαντα. Τόν οὖν ἐπίσκοπον δηλὸν ὅτι ὡς αὐτόν τόν κύριον δεῖ προσβλέπειν ».

¹⁶⁸⁰ Cf. J. HATEM, *op cit.*, p. 29.

¹⁶⁸¹ *Lettre aux Philadelphiens*, I, 1, *Pl*, p. 210. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, I, 1, *SC* 10, p. 140 : « Ὅν ἐπίσκοπον ἔγνω ἕκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν τὴν εἰς τὸ κοινόν ἀνήκουσαν οὐδέ κατὰ καινοδοξίαν, ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ · οὗ καταπέπληγμαι τὴν ἐπιείκειαν, ὅς σιγῶν πλείονα δύναται τῶν μάταια λαλλούντων ».

¹⁶⁸² Cf. H. BOURGEOIS, *op cit.* p. 82.

diacres, selon la pensée de Jésus Christ, et que, selon sa propre volonté, il a solidement affermi par son Saint Esprit »¹⁶⁸³.

Il est surprenant de voir un évêque avoir une telle opinion. En effet, il n'hésite pas à intégrer, en quelque sorte, les presbytres et les diacres dans un contexte mystique. Que le conseil de l'évêque ne soit pas exclu de telles conditions préalables, résulte du fait que les chrétiens doivent être unis à l'évêque et aux présidents en images et leçon d'incorruptibilité¹⁶⁸⁴. Cela ne signifie pas pour autant que l'évêque ne détient pas une position hiérarchiquement supérieure vis-à-vis des presbytres et des diacres.

Une telle distinction est due au fait que l'évêque représente le centre de chaque communauté locale. Un exemple d'union mystique de la communauté avec ses ministres est l'union même de Jésus Christ avec son Père comme il est expliqué *aux Magnésiens* : « De même, donc, que le Seigneur n'a rien accompli, ni par lui-même ni par l'intermédiaire de ses apôtres, sans son Père, parce qu'il lui était uni, de même, vous non plus, ne faites rien sans l'évêque et les presbytres »¹⁶⁸⁵. En effet, malgré sa suprématie au sein de la communauté, l'évêque ne fonctionne pas de manière autonome malgré le fait qu'il « tient la place de Dieu »¹⁶⁸⁶. Cela signifie que l'évêque est le point central et visible d'une réalité invisible¹⁶⁸⁷. Cette réflexion théologique d'Ignace est comprise à la lumière de *l'Apocalypse* de Jean où l'assemblée céleste¹⁶⁸⁸ est présentée à l'image de l'assemblée eucharistique de l'Église primitive¹⁶⁸⁹.

Malgré des angles différents adoptés par les Pères Apostoliques, la hiérarchie trouve déjà ses racines dans la période chrétienne primitive. Nous observons un développement progressif des rangs hiérarchiques. Cependant, en ce qui concerne l'évêque, Ignace et Clément de Rome ont une conception différente de son rôle. Chez ce dernier, l'évêque est le chef de l'Église avec le conseil des presbytres tandis que chez Ignace, malgré l'existence du conseil des presbytres, l'évêque a déjà une supériorité. Cela révèle une monarchie de l'évêque qui apparemment avait déjà commencé à se consolider bien que cette évolution ne se fasse pas au

¹⁶⁸³ *Lettre aux Philadelphiens*, *Suscr.*, *Pl*, pp. 209-210. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, I, *Suscr.*, *SC* 10, p. 140 : « σύν τῷ ἐπισκόπῳ καί τοις σύν αὐτῷ πρεσβυτέροις καί διακόνοις ἀποδεδειγμένους ἐν γνῶμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τό ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἀγίῳ αὐτοῦ πνεύματι ».

¹⁶⁸⁴ *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1, *Pl*, pp. 199.

¹⁶⁸⁵ *Aux Magnésiens*, VII, 1, *Pl*, p. 199. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *SC* 10, p. 100 : « Ὡσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδέν ἐποίησεν ἠνωμένος ὢν, οὔτε δια τῶν ἀποστόλων · οὕτως μηδέ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καί τῶν πρεσβυτέρων μηδέν πράσσετε ».

¹⁶⁸⁶ *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1, *Pl*, pp. 199.

¹⁶⁸⁷ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 176.

¹⁶⁸⁸ Ap 4-5.

¹⁶⁸⁹ I. ZIZIOULAS, *op cit.*, *L'Unité*, pp. 57-59.

même rythme dans toutes les communautés ecclésiastiques et qu'elle ne se soit pas achevée à l'époque d'Ignace¹⁶⁹⁰.

Remarques conclusives

La vie dans l'Église commence par le baptême et se nourrit de l'eucharistie qui concerne la communion du croyant à la vraie chair et au vrai sang de Jésus-Christ ressuscité. Soulignons cependant que cette croyance est présentée d'une manière différente par les Pères Apostoliques à l'exception d'Ignace qui est exact dans la manière dont il se réfère à l'eucharistie. Le cas d'Ignace est particulièrement intéressant pour une autre raison encore. En vue de son martyre imminent, il utilise des termes qui se réfèrent à l'eucharistie ou à l'Église. Ceci est révélateur de la période spécifique du concept de martyre qui, prend en effet, des dimensions ecclésiologiques.

La structure de la hiérarchie est un point de référence important des Pères Apostoliques. Ils nous présentent pas à pas, on dirait, l'évolution de l'ordre hiérarchique, jusqu'aux prémices de l'instauration du degré épiscopal, comme garant de la vérité de la foi chrétienne, face aux schismes et aux approches ruineuses du mystère du Christ. Ceci est particulièrement souligné par l'unité des fidèles autour de l'évêque dans la vie sacramentelle de l'Église.

Néanmoins, une question claire se pose ici : comment l'unité est décrite et soulignée au sein de l'église ? Nous chercherons la réponse dans la suite.

¹⁶⁹⁰ A. FAIVRE, *op cit.*, p. 139.

CHAPITRE III : L'unité de l'Église

1. L'unité de la foi dans le culte

Considérant que « l'unité de l'Église est l'unité de la foi », nous nous rendons compte que sans cette foi unique il ne peut y avoir d'union avec le Christ¹⁶⁹¹. Cependant, dans l'Église ancienne et jusqu'au milieu du Moyen Âge on a surtout parlé de l'Église en parlant des sacrements, tout simplement parce que les sacrements, en particulier le baptême et l'eucharistie, construisent l'Église¹⁶⁹². Cela veut dire que, l'unité de la foi ne vient pas d'une vague expression de celle-ci, mais se manifeste dans le culte commun de l'Église ou en d'autres termes, dans « l'unité mystérique est sacramentelle¹⁶⁹³. Il est juste de souligner, que dans la période considérée, les termes « mystère » ou « sacrement » ne sont pas utilisés pour désigner les actes de culte tels que le baptême ou l'eucharistie¹⁶⁹⁴.

Le baptême, comme ouverture au corps du Christ et garant du salut, concerne l'être humain tout entier. C'est le résultat qui vient de l'esprit et de la chair de Jésus Christ ressuscité. En effet, dès le baptême, le chrétien participe à l'événement suprême de la communauté ecclésiastique, c'est-à-dire à la Divine Eucharistie. Nous parlons du « repas dominical », du « sacrifice », ou de la « fraction du pain », comme il était défini durant les premiers siècles chrétiens¹⁶⁹⁵. Le terme qui va émerger comme référence au sacrement est celui d'eucharistie qui à l'époque de l'Hellénisme classique signifie reconnaître et rendre grâce¹⁶⁹⁶.

Dans la *Didaché*, un des monuments les plus anciens des écrits de la période postapostolique, l'eucharistie semble être une nouvelle rédaction de la tradition

¹⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶⁹² B. SESBOUË, *Les signes du salut*, p. 9.

¹⁶⁹³ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 30.

¹⁶⁹⁴ L. BELLESCIZE, L'eucharistie chez Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, *Nouvelle revue théologique*, 2010/2, t. 132, p. 197.

¹⁶⁹⁵ F. GABROL-H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1922, p. 666, n. 2.

¹⁶⁹⁶ H. BOURGEOIS, *op cit.* pp. 67-69.

juive¹⁶⁹⁷, à la lumière de la connaissance révélée à travers le serviteur de Dieu Jésus Christ : « Nous te rendons grâce, notre Père, Pour la sainte vigne de David, ton serviteur, Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur »¹⁶⁹⁸. Le serviteur, identifié au Fils de Dieu¹⁶⁹⁹, révèle le sens profond de l'attente de la messianique juive qui est l'agent prééminent de la révélation de la volonté divine, c'est-à-dire de l'union de Dieu avec l'homme.

Dans cette expression de la foi primitive, l'accent semble être mis sur l'appropriation du Nom de Dieu révélé : « Nous te rendons grâce, Père saint, Pour ton saint nom, Que tu as fait résider dans nos cœurs, Et pour la connaissance, la foi, et l'immortalité Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur »¹⁷⁰⁰. Ce passage se réfère en fait à une union profonde et essentielle avec Dieu qui, par l'œuvre du Christ, habite désormais dans le cœur des fidèles. Il est néanmoins surprenant qu'il n'y ait aucune mention de la crucifixion de Jésus Christ et aucune connexion directe du corps au pain de l'eucharistie, et du vin avec le sang du Christ dans ces directives concernant le déroulement de l'eucharistie.

Le rôle de l'eucharistie pour la communauté chrétienne est distingué dans des dimensions ecclésiologiques. C'est la vigne de Dieu¹⁷⁰¹, à savoir le corps des élus de Dieu, qui rend grâce à Dieu. En effet, cette vigne est l'Église qui s'étend « aux quatre vents » qui rassemble les chrétiens dès maintenant avec une perspective dans le royaume de Dieu. « Souviens-toi, Seigneur, de ton Église, pour la délivrer de tout mal Et la parfaire dans ton amour. Et rassemble-la des quatre vents, elle qui est sanctifiée, Dans ton royaume que tu lui as préparé »¹⁷⁰².

Néanmoins, il ne fait aucun doute que le pain du rassemblement eucharistique est la clé de l'unité de l'Église locale et universelle.

Puis, pour le pain rompu : Nous te rendons grâce, notre Père, Pour la vie et la connaissance Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. De même que ces [grains] dispersés sur les montagnes, ont été rassemblés pour former qu'un seul

¹⁶⁹⁷ W. RORDORF-A. TUILLIER, *op cit.*, pp. 38-47.

¹⁶⁹⁸ *Didaché*, IX, 2, *Pl*, pp. 175-177. Cf. *La Didaché*, 9, 2, *SC* 248, pp. 174-176 : « Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπέρ τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου ».

¹⁶⁹⁹ W. RORDORF-A. TUILLIER, *op cit.*, p. 43, n. 2.

¹⁷⁰⁰ *Didaché*, X, 2, *Pl*, p. 90. Cf. *La Didaché*, 10, 2, *SC* 248, p. 178 : « Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπέρ τοῦ ἀγίου ὀνόματός σου, ὃ κατεσκῆνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπέρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου ».

¹⁷⁰¹ *Didaché*, IX, 2, *Pl*, p. 89.

¹⁷⁰² *Didaché*, X, 5, *Pl*, p. 91. Cf. *La Didaché*, 10, 5, *SC* 248, p. 180 : « Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτήν, ἀπό παντός πονηροῦ, Καὶ τελειῶσαι αὐτήν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, Καὶ σύναξον αὐτήν ἀπό τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἀγιασθεῖσαν, Εἰς τὴν βασιλείαν, ἣν ἠτοίμασας αὐτῇ ».

pain, Que de la même manière soit rassemblée ton Église, depuis les confins de la terre dans ton royaume¹⁷⁰³.

L'eucharistie est donc le symbole de l'unité de la communauté chrétienne¹⁷⁰⁴. Sur cette base, nous constatons que la pensée théologique d'Ignace s'exprime davantage :

Chercher donc à n'avoir qu'une seule eucharistie — en effet, il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus Christ, et une seule coupe pour l'union de son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbytèrion et les diacres, mes compagnons de service — pour que, tout ce que vous faites, vous le fassiez selon Dieu¹⁷⁰⁵.

En ce qui concerne la pensée d'Ignace nous pouvons dire que c'est l'eucharistie qui « fait » l'Église. Dans la conception ecclésiologique d'Ignace, toute la singularité de la foi trouve son aboutissement sur le seul autel qui est le symbole le plus significatif de l'unité dans la période considérée¹⁷⁰⁶. Bien que ce soit par l'eucharistie qu'émerge l'unité visible de l'Église¹⁷⁰⁷, Ignace semble ressentir le besoin de protéger encore plus cette unité. Cela parce que l'eucharistie est inextricablement liée à l'Incarnation du Christ.

L'unité de l'Église est pour Ignace une occasion d'exprimer et d'affirmer la foi chrétienne quant au mystère du Christ. Face à la doctrine hérétique, les chrétiens sont invités à rester unis en Christ et dans l'Église où le modèle de cette unité est l'unité même du Christ avec Dieu le Père. Cette unité est fondée sur la foi et l'amour sous la direction de l'évêque et autour d'un autel où est distribué le pain qui est la chair du Christ. La garantie de cette véritable unité est la présence de l'évêque et son conseil. Afin de pénétrer aux mieux la pensée d'Ignace, nous citons à nouveau un extrait d'Ignace où il présente une triple unité : autour de l'évêque, de l'eucharistie et du martyr.

Ayant été jugé d'un nom tout à fait digne de Dieu, dans les chaînes que je porte partout, je chante les Églises ; je prie pour que s'y trouve l'union de la chair et d'esprit de Jésus Christ — notre vie éternelle —, c'est-à-dire l'union de la foi et de

¹⁷⁰³ *Didaché*, IX, 3-4, *Pl*, p. 177. Cf. *La Didaché*, 9, 3-4, *SC* 248, p.176 : « Περί δέ τοῦ κλάσματος· εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπέρ τῆς ζωῆς καί γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διά Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοί ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ὡσπερ ἦν τοῦτο <τό> κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καί συναχθέν ἐν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπό περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν βασιλείαν ».

¹⁷⁰⁴ R. WINLING, *op cit.*, p. 452.

¹⁷⁰⁵ *Lettre aux Philadelphiens*, IV, *Pl*, p. 210. Cf. *Lettre aux Philadelphiens*, IV, 3-4, *SC* 10, pp.142-146 : « Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίαν χῆσθαι· μία γάρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν ποτήριον εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἐν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου· ἵνα ὁ ἕαν πράσσητε κατὰ θεόν πράσσητε ».

¹⁷⁰⁶ A.-G. HAMMAN, *Les Évêques*, n. 7, p. 140.

¹⁷⁰⁷ L. BELLESCIZE, *op cit.*, p. 198.

l'amour, à laquelle rien ne préférable, et qui est ce qu'il y a des plus propre à Jésus et au Père¹⁷⁰⁸ ; Soyez "soumis" à votre évêque et "les uns aux autres", comme Jésus Christ est à son Père et à l'Esprit, pour qu'il y ait union à la fois charnelle et spirituelle¹⁷⁰⁹.

En fait, le mot qui domine ce passage est « l'union ». Cette « union » dans le corps de l'Église évoque un contenu théologique profond et essentiel. L'unité du mystère de l'Église avec le mystère du Christ est le point. De cette manière, Ignace promeut fermement le caractère unique de l'Église car le Christ est également unique¹⁷¹⁰. Cependant, cette union trouve son sens dans la vérité du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie¹⁷¹¹. Puisque l'union et l'unité entre les croyants consiste dans cette réalité même, les chrétiens doivent absolument éviter les enseignements hérétiques : « Ne vous laissez pas tromper par les doctrines hétérodoxes ni par les mythes anciens qui sont inutiles : car si maintenant encore nous vivons selon la Loi, nous admettons que nous n'avons pas reçu la grâce »¹⁷¹².

En effet, si les chrétiens ne suivent pas l'union en Christ dans le corps unique de l'Église ils sont hors de la perspective du salut car l'unité est une condition préalable à la vie et au développement d'un organisme¹⁷¹³. Nous comprenons ainsi que pour Ignace sa conception ecclésiologique est exclusivement liée au mystère du Christ. C'est par ce mystère que l'Église : « a reçu la miséricorde, qui est fermement établie dans la concorde de Dieu, qui exulte sans division dans la Passion de notre Seigneur »¹⁷¹⁴. Dans cette unité et concorde, le sang du Christ est la joie éternelle et perpétuelle : « et qui est assurée, en toute miséricorde, de sa résurrection ; je la salue dans le sang de Jésus-Christ, elle qui est une joie éternelle et persévérante »¹⁷¹⁵. Dans le lieu de culte de la communauté chrétienne, le centre de toute

¹⁷⁰⁸ *Lettre aux Magnésiens*, I, 2, *Pl*, p. 198. Cf. *Lettre aux Magnésiens*, I, 2, *SC* 10, p. 94 : « Καταξιωθεὶς γὰρ ὀνόματος θεοπρεπεστάτου, ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς ἄδω τὰς ἐκκλησίας, ἐν αἷς ἐνωσιν εὐχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ παντός ἡμῶν ζῆν, πίστεώς τε καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδὲν προκέκριται, τό δέ κυριώτερον Ἰησοῦ καὶ πατρός ».

¹⁷⁰⁹ *Ibid.* XIII, 2, p. 201. Cf. *Lettre aux Magnésiens*, XII, 2, *SC* 10, p. 106 : « ὑποτάσητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστός τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἐνωσῆς ἡ σαρκικὴ τε καὶ πνευματικὴ ».

¹⁷¹⁰ A.-G. HAMMAN, *Les évêques*, p. 198.

¹⁷¹¹ R. WINLING, *op cit.*, p. 413.

¹⁷¹² *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 1, *Pl*, p. 200. Cf. *Lettre aux Magnésiens*, VIII, 1, *SC* 10, p. 94 : « Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνοφελέσιν οὖσιν, εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμο ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι ».

¹⁷¹³ A.-G. HAMMAN, *Les évêques*, p. 198.

¹⁷¹⁴ *Lettre aux Philadelphiens*, *Suscr. Pl*, p. 209. Cf. *Lettre aux Philadelphiens*, *Suscr.*, *SC* 10, p. 140 : « ἐλεημένη καὶ ἠδρασμένη ἐν ὁμοιοῖα θεοῦ καὶ ἀγαλλιωμένη ἐν τῷ πάθει τοῦ κυρίου ἡμῶν ».

¹⁷¹⁵ *Ibid.* Cf. *Lettre aux Philadelphiens*, *Suscr.*, *SC* 10, p. 140 : « ἐν τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ πεπληροφορημένη ἐν παντί ἐλέει, ἢ ἀσπαζομαι ἐν αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἐστὶν χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος ».

activité est le Fils et Verbe de Dieu incarné qui appelle les membres de son corps à éviter les divisions et mauvais enseignements :

Fuyez donc les mauvaises branches parasites qui donnent naissance à un fruit porteur de mort ; si l'on en goûte, ont mort aussitôt. Ces gens-là ne sont pas la plantation du Père. S'ils l'étaient, ils apparaîtraient comme des rameaux de la Croix, et leur fruit seraient incorruptible. C'est par elle que, dans sa Passion, il vous appelle à lui, puisque vous êtes ses membres¹⁷¹⁶.

L'eucharistie dans la plantation du Père, qui est l'Église, est l'image opposée de l'arbre de la connaissance du bien et du mal au paradis selon le récit biblique (Gn 2, 17). Là, le goût du fruit apporte la mort, ici le fruit de la croix de la passion du Christ offre l'incorruptibilité¹⁷¹⁷. La vie de la communauté chrétienne, quand elle se trouve en unité avec son évêque, est la garantie du don du Christ aux hommes et leur protection du danger du péché et de la mort.

Pour saint Ignace, la collectivité et l'esprit d'amour désintéressé, ainsi que le consensus de la foi, sont les caractéristiques principales de la vie chrétienne et surtout sa vie culturelle dont le noyau est le mystère de la sainte Eucharistie : « Chercher donc à vous souvent pour l'actions de grâce à Dieu et pour sa gloire. Car lorsque vous vous rassemblez souvent, les forces de Satan se détruisent, sa faculté de nuire se dissout dans la concorde de votre foi »¹⁷¹⁸. Ignace, se réfère ici à l'assemblée liturgique de l'Église comme une expression de l'action de grâce à Dieu¹⁷¹⁹. L'unité du corps de l'Église est interprétée comme une action de grâce. Cette unité a un pouvoir absolu contre le diable à travers l'unité de la foi. Ceci arrive parce que l'assemblée eucharistique n'est pas un symbole, ou mieux un type de glorification de Dieu, mais essentiellement et vraiment un aliment d'unité¹⁷²⁰.

¹⁷¹⁶ *Lettre aux Tralliens*, XI, 1-2, *Pl*, p. 205. Cf. *Lettre aux Tralliens*, XI, 1-2, *SC* 10, p. 120 : « Φεύγετε οὖν τὰς κακὰς παραφυάδας τὰς γενώσας καρπὸν θανατηφόρον, οὗ ἂν γεύσηται τις, παρ' αὐτὰ ἀποθνήσκει · οὗτοι γὰρ οὐκ εἰσιν φυτεῖα πατρὸς. Εἰ γὰρ ἦσαν, ἐφαίνοντο ἂν κλάδοι τοῦ σταυροῦ καὶ ἦν ἂν ὁ καρπὸς αὐτῶν ἀφθαρτος · δι' οὗ ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ προσκαλεῖται ὑμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ .

¹⁷¹⁷ A.-G. HAMMAN, *op cit.*, *Les évêques*, n. 17, p. 129.

¹⁷¹⁸ *Lettre aux Éphésiens*, XIII, 1, *Pl*, p. 195. Cf. *Lettre aux Éphésiens*, XIII, 1, *SC* 10, p. 82 : « Σπουδάσετε οὖν πυκνότερον σνέρχεσθε εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ δόξαν. Ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τό αὐτό γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονίᾳ ἡμῶν τῆς πίστεως ».

¹⁷¹⁹ L. BELLESCIZE, *op cit.*, p. 199.

¹⁷²⁰ Les Pères de l'Église professent sans aucune hésitation que l'eucharistie est réellement le corps du Christ lui-même qui a été porté au sein de la Vierge Marie. On aurait pu dire que durant la période des apôtres, ce sujet n'a pas préoccupé particulièrement la communauté chrétienne, mais seulement au niveau du mode de sa conduite, comme il paraît des épîtres de saint Paul, *Aux Corinthiens* et ceci parce qu'ils avaient déjà la certitude qu'ils communiaient la chair et le sang du Christ. Contrairement à l'époque de saint Ignace, qui lutte surtout contre les Docètes, défendant le mystère de l'incarnation du Verbe de Dieu et les conséquences rédemptrices pour l'homme, durant la période apostolique, l'eucharistie n'a pas été l'objet d'une attaque ou de contestation par personne. Cf. H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1922, p. 682.

Pour saint Ignace, tout effort d'unité lui sert simplement à la confrontation des négateurs de la réalité du mystère du Christ. Ce refus entraîne aussi le refus de sa chair eucharistique : « Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils n'admettent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus Christ, chair qui a souffert pour nos fautes, et que dans sa bonté, le Père a ressuscité »¹⁷²¹.

L'Église, qui est prédestinée avant les siècles, constitue l'objet de l'amour divin, et l'unité des fidèles entre eux. Cette unité a puisé sa source et sa formule dans l'amour qui façonne l'unité du Père et du Fils, et cet amour est révélé par la passion du Christ sur la croix. Par cette position, Ignace expose la foi solide à la réalité de la chair ressuscitée du Jésus-Christ, (qui a souffert pour nos péchés), dans cette événement suprême de l'eucharistie. La chair eucharistique de Jésus Christ ressuscité est parallèlement le gage de la résurrection du corps humain à la vie éternelle, incorporant ainsi la célébration de la divine eucharistie dans la perspective eschatologique¹⁷²². Il est clair que l'eucharistie comme sacrement où le Christ ressuscité se trouve présent, est différencié par Ignace de l'eucharistie comme prière. « C'est par elle que, dans sa passion il vous appelle à lui, puisque vous êtes ses membres [...], c'est Dieu qui promet cette union, qu'il est lui-même »¹⁷²³.

La mort du Christ sur la croix a comme résultat pour l'homme l'incorruptibilité. Cette union avec le Christ crée une relation particulière des fidèles avec le Sauveur¹⁷²⁴. À travers une image figurative que place saint Ignace – celle de la tête et de ses membres, en suggérant évidemment que le corps soit celui de l'Église – il témoigne de sa conviction quant au réalisme de cette image. « Si moi, en effet, en peu de temps, je conçus une telle familiarité avec votre évêque, familiarité qui n'est pas humaine, mais spirituelle, combien plus je vous trouve bienheureux, vous qui lui être intimement liés comme l'Église l'est à Jésus Christ, et Jésus Christ l'est au Père, afin que toutes soient une harmonieuse unité »¹⁷²⁵. En fait, le Christ n'est

¹⁷²¹ *Lettre aux Smyrniotes*, VII, 1, *Pl*, p. 215. Cf. *Lettre aux Smyrniotes*, VII, 1, *SC* 10, p. 160 : « Εὐχαριστίας καί προσευχῆς ἀπέχονται, διά τό μή ὁμολογεῖν τήν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τήν ὑπέρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἦν τῇ χρηστότητι ὁ πατήρ ἠγάπησεν ».

¹⁷²² H. BOURGEOIS, *op cit.*, pp. 72-73.

¹⁷²³ *Lettre aux Tralliens*, XI, 2, *Pl*, p. 204. Cf. *Lettre aux Tralliens*, XI, 2, *SC* 10, p. 120 : « δι' οὗ ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ προσκαλεῖται ἡμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ. [...] τοῦ θεοῦ ἔνωσιν ἐπαγγελομένου, ὃ ἐστίν αὐτός ».

¹⁷²⁴ L'héritage écrit de la pensée théologique de saint Ignace est d'une très grande importance en ce qui concerne la vie de l'Église. Ceci arrive parce qu'elle est établie dans une période historique d'activité intense pour l'organisation des communautés, où est établie la vie liturgique, ainsi que la pensée chrétienne, dans la période où les premiers chrétiens qui avaient connus Jésus-Christ n'existaient plus. Cf. R. JOHANNY, « Le point théologique » 17, *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 55.

¹⁷²⁵ *Lettre aux Éphésiens*, V, 1, *Pl*, pp. 192-193. Cf. *Lettre aux Éphésiens*, V, 1, *SC* 10, p. 172 : « Εἰ γάρ ἐγὼ ἐν μικρῷ χρόνῳ τοιαύτην συνήθειαν ἔσχον πρός τόν ἐπίσκοπον ὑμῶν, οὐκ ἀνθρωπίνην οὖσαν, ἀλλά πνευματικὴν,

pas en dehors de l'Église son corps. Les croyants, en tant que membres de ce corps, sont unis de manière mystique. L'Église pour Ignace est, autrement dit, la société stable des fidèles qui a comme fondations la foi dans le mystère de l'Incarnation, de la passion et de la résurrection du Christ, et dont la stabilité consiste en l'amour mutuel en Jésus-Christ.

Cependant, la multitude des fidèles participent à la communion avec le Christ en chair et en esprit, et cela signifie que l'union entre la chair et l'esprit a un caractère ecclésiologique. Cet ensemble de fidèles constitue le corps unique du Christ, le corps ecclésiastique dans lequel existe une unité radicale, spirituelle et en même temps charnelle, résultant de la foi dans tout le mystère de Jésus-Christ :

Ignace, également appelé Théophore, à celle qui est aimée de Dieu le Père de Jésus Christ, l'Église sainte qui est à Tralles, en Asie, élue et digne de Dieu, qui est dans la paix de la chair et de l'esprit, par la Passion de Jésus Christ, notre espérance dans la résurrection qui nous conduit à lui ¹⁷²⁶.

L'eucharistie divine est un moyen inséparable du projet de Dieu pour le salut de l'homme. « Si Jésus-Christ m'en juge digne, grâce à votre prières », dit Ignace, « et si c'est sa volonté, dans le deuxième livret que je vais vous écrire je continuerai, comme je l'ai commencé, à vous monter le projet divin, à propos de "l'homme nouveau", Jésus-Christ »¹⁷²⁷. Cette économie divine est centrée sur l'homme et elle consiste dans la foi en Jésus Christ, en sa souffrance et sa résurrection.

Fondé sur la foi en lui et sur l'amour pour lui, sur sa Passion et sur sa résurrection, surtout si le Seigneur me révèle que chacun d'entre vous, individuellement, vous vous rassemblez tous ensemble, dans la grâce qui vient du Nom, et une foi unique, et en Jésus Christ qui "selon la chair est de la race de David", fils de l'homme et fils de Dieu, pour obéir à votre évêque et au presbytérion dans de fermes dispositions d'esprit, rompant un pain unique, qui est remède pour l'immortalité, l'antidote pour ne pas mourir, et pour vivre éternellement en Jésus-Christ¹⁷²⁸.

πόσω μᾶλλον ὑμᾶς μακαρίζω τοὺς ἐνκεκραμένους αὐτῷ ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστός τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι σύμφωνα ᾗ ἢ ».

¹⁷²⁶ *Lettre aux Tralliens, suscr. Pl*, p. 202. Cf. *Lettre aux Tralliens, Suscr., SC 10*, p. 110 : « Ἰγνάτιος ὁ καὶ θεοφόρος, ἡγαπημένη θεῶ, πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐκκλησία ἀγία τῆ οὔση ἐν Τράλλεσιν τῆς Ἀσίας, ἐκλεκτὴ καὶ ἀξιοθέῳ, εἰρηνευούση ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι τῷ πάθει Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν ἐν τῇ εἰς αὐτόν ἀνάστασιν ».

¹⁷²⁷ *Lettre aux Éphésiens, XX, 1, Pl*, p. 197. Cf. *Lettre aux Éphésiens, XX, 1, SC 10*, p. 90 : « Ἐάν μέ καταξιώση Ἰησοῦς Χριστός ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν καὶ θέλημα ᾗ, προσδηλώσω ὑμῖν, ἧς ἡρξάμην οἰκονομίας εἰς τόν καινόν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν ».

¹⁷²⁸ *Ibid.* Cf. *Lettre aux Éphésiens, XX, 1, SC 10*, p. 90 : « ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει. Μάλιστα ἐάν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψη, ὅτι οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ,

Par cette référence d'Ignace nous voyons que pour la réflexion théologique des Pères Apostoliques, l'énergie de la divine Eucharistie – puisqu'elle est basée sur l'économie divine, la Passion et la résurrection du Fils de Dieu – est sans doute un antidote et un vrai remède pour l'immortalité de chaque homme. Néanmoins, bien que cette vision soit profonde, une réalité particulière qui s'observe dans le mystère du sacrement de l'Eucharistie divine apparaît au premier plan.

Avant de conclure ce sous-chapitre, observons ce passage : « Il n'est pas possible de baptiser ou de faire l'agape séparément de l'évêque. De la sorte, tout ce qui se fait, sera sûr et valide »¹⁷²⁹. Le caractère antihérétique de la pensée ecclésiologique d'Ignace est très fort. Cependant nous constatons que le baptême, qui est presque absent des écrits d'Ignace, fait partie de l'unité d'une Église garantie par l'évêque. Ignace cite également l'agape qui est ordonné par l'évêque. S'agit-il des *agapes* de l'Église ou de l'eucharistie ? Nous suivons le point de vue selon lequel « agape » serait un synonyme de l'eucharistie¹⁷³⁰.

Tout d'abord, il existe une correspondance entre la chair temporelle du Christ et sa chair eucharistique¹⁷³¹. Les éléments eucharistiques alors, au-delà de leur matérialité, paraissent être un mystère, parce que ce sont exactement des éléments du corps du Christ. Il s'agit évidemment d'une mystique profonde chrétienne, qui est enracinée dans le mystère de l'économie de Dieu. Plus précisément, c'est une mystique qui se trouve à l'intérieur du corps de l'Église.

Cette conception de l'Eucharistie divine est de la plus haute importance pour l'expérience des Pères Apostoliques. C'est le fils de l'homme ou plus précisément sa chair ressuscitée qui établit une union double, horizontale et verticale : elle unit les fidèles entre eux et en même temps, tous sont inclus dans l'Église et sont unis avec le Christ. C'est une unité complètement vraie et réelle, comme elle est liée à la véritable Incarnation, Passion, et résurrection du Christ¹⁷³². Cependant, l'unité de l'Église s'exprime également à travers le mode de vie des chrétiens ayant l'amour comme principale caractéristique¹⁷³³. Ceci est le sujet que

εις τό ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καί τῷ πρεβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτο κλῶντες, ὃς ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος εἰς τό μή ἀποθεῖν, ἀλλά ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διά παντός ».

¹⁷²⁹ *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 2, *Pl*, p. 216. Cf. *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 2, *SC* 10, p. 162 : « Οὐκ ἐξόν ἐστὶν χωρίς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν, ἄλλ' ὁ ἄν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καί τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλές ᾖ καί βέβαιον πᾶν ὁ πράσσετε ».

¹⁷³⁰ A.-G. HAMMAN, *Les évêques*, n. 17, p. 201.

¹⁷³¹ R. JOHANNY, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, p. 64.

¹⁷³² Cf. *DAL*, pp. 622-683.

¹⁷³³ J. C. LARCHET, *L'Église*, p. 29.

nous traiterons dans le sous-chapitre suivant. Quel est le rôle de l'amour dans l'unité de l'Église ? Comment les Pères Apostoliques la promeuvent-ils ? Regardons de plus près leurs écrits sur ces questions

2. L'unité dans l'amour des fidèles

Il est évident qu'ici « l'unité » est bien implicite de « l'Une ». L'Église pour saint Ignace, est l'ensemble constant des fidèles dont l'unité est fondée par la foi et consolidée par l'amour mutuel qui est à la portée de tous et qui se trouve en Christ, comme un chœur harmonique et unanime où tous les fidèles déposent leur voix pour glorifier Dieu le Père par le Christ¹⁷³⁴. Lui est la tête de cet ensemble et les fidèles sont les membres de ce corps¹⁷³⁵. L'Église est « prédestinée avant les siècles », l'objet de l'amour divin : « à celle qui est amplement bénie par la plénitude de Dieu le Père, celle qui a été prédestinée avant les siècles à être en tout temps, pour une gloire constante et inébranlable, unie et élue, dans la Passion véritable, par la volonté du Père et de Jésus Christ notre Dieu »¹⁷³⁶.

Malgré l'absence de référence du martyr antiochien à l'ensemble de la Sainte Trinité en ce qui concerne l'institution de l'Église, il condense l'essence de son origine et son institution dans les termes portant le nom du Père (patronyme) et portant le nom du Christ (christonyme), pour attribuer l'origine divine et son archétype à la divinité¹⁷³⁷. L'espace du culte de la communauté chrétienne est montré comme le lieu de la présence de Jésus Christ et sa personnalité se trouve au centre de toute l'activité de la communauté chrétienne. Parallèlement, cette personnalité est aussi l'objet de la foi et de l'amour et autour d'elle a été créée et vit l'Église ; le corps unique du Christ qui est composé par ceux pour qui le Christ est le nom et l'espoir commun. « J'ai accueilli en Dieu ton nom très aimé, que vous vous êtes acquis par votre justice naturelle, selon la foi et l'amour dans le Christ Jésus, notre Sauveur

¹⁷³⁴ G. BAREILLE, *Dictionnaire de Théologie Catholique* 7, Paris 1913, p. 708.

¹⁷³⁵ *Lettre aux Smyrniotes*, I, 1, *Pl*, p. 213.

¹⁷³⁶ *Lettre aux Éphésiens*, *suscr. Pl*, p. 191. Cf. *Lettre aux Éphésiens*, *suscr.*, SC 10, p. 64 : « τῆ εὐλογημένη πρό αἰώνων εἶναι διὰ παντός εἰς δόξαν παράμονον, ἀτρεπτον ἠνωμένην καί ἐκλελεγμένην ἐν πάθει ἀληθινῶ, ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν ». Cf. *Lettre aux Tralliens*, *suscr. Pl*, p. 202.

¹⁷³⁷ *Lettre aux Romains*, *Suscr. Pl*, p. 205.

[...], pour la cause du Nom et l'espérance qui nous sont communs »¹⁷³⁸. Il est évident que pour Ignace la vie des chrétiens doit être organisée autour de l'évêque et des presbytres. : « vous non plus, ne faites rien sans l'évêque et les presbytres »¹⁷³⁹. Toutefois, cela est une nouveauté pour la période des Pères Apostoliques, surtout en ce qui concerne l'évêque puisque la hiérarchie se développe progressivement¹⁷⁴⁰.

L'amour de Dieu pour l'homme est évident dans la réalisation de son plan et de la rédemption¹⁷⁴¹. Surtout la triade Incarnation – rédemption – amour est présente dans la participation des fidèles à l'acte de la sainte agape qui n'est finalement rien d'autre que le sang même du Christ : « Vous donc, en vous revêtant de douceur, régénérez-vous dans la foi, qui est la chair du Seigneur, et dans l'amour, qui est le sang de Jésus Christ »¹⁷⁴². Pour l'apôtre Paul déjà, ainsi que pour Jean, le sang du Christ représente l'amour suprême de Dieu. Ainsi, ce sang circule dans la communauté chrétienne, non seulement comme un symbole de l'amour divin, mais aussi comme une participation à l'acte divin.

En effet, dans la communauté chrétienne c'est par la foi et la charité – à laquelle rien n'est préférable – que nous atteindrons Dieu. Ignace écrit :

à l'union de la chair et de l'esprit de Jésus Christ, — notre vie éternelle —, c'est-à-dire l'union de la foi et de l'amour, à laquelle rien n'est préférable, et qui est ce qu'il y a de plus propre à Jésus et au Père. C'est en lui qui nous résisterons à toutes les machinations du prince de ce siècle, que nous nous lui échapperons et que nous obtiendrons Dieu ¹⁷⁴³.

La réalité du mystère du Christ, est la preuve de l'amour divin et la réalité de la passion qui est symbole de la réalité de la rédemption, et en même temps, une invitation d'imitation volontaire de cet amour de la part du fidèle. La réalité de la résurrection est la garantie de l'union de l'homme à Dieu que saint Ignace souligne et comprend dans des conditions eucharistiques. Une première condition est la participation temporelle du fidèle à la chair et au sang du Christ. Au repas eucharistique avec le sens habituel, et sous la responsabilité de l'évêque, qui est le mystère de la charité : « Là où paraît l'évêque, là est l'Église catholique. Il n'est pas permis en

¹⁷³⁸ *Lettre aux Éphésiens*, I, 1-2, *Pl*, p. 191. Cf. *Lettre aux Éphésiens*, I, 1, *SC* 10, p. 68 : « Ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ τό πολυαγάπητόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαία κατὰ πίστιν καί ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ σωτῆρι ὑμῶν [...] ὑπέρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καί ἐλπίδος ».

¹⁷³⁹ *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *Pl*, p. 199.

¹⁷⁴⁰ A. FAIVRE, *op cit.*, pp. 115-138.

¹⁷⁴¹ *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *Pl*, p. 199. Cf. *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *SC* 10, p. 100 : «

¹⁷⁴² *Lettre aux Tralliens*, VIII, 1, *PÉCHR*, p. 204.

¹⁷⁴³ *Lettre aux Magnésiens*, I, 2, *Pl*, p. 198.

dehors de l'évêque ni de baptiser, ni de faire l'agape, mais tout ce qu'il approuve, cela est agréable à Dieu aussi. Ainsi tout ce qui se fait sera sûr légitime »¹⁷⁴⁴.

Saint Ignace avance deux caractéristiques principales de la vie du fidèle en Christ. Celles-ci sont la foi et l'amour, et le Christ dans sa passion, incarne le type est l'exemple même que les fidèles doivent suivre. De plus, ces caractéristiques invitent chaque fidèle à reproduire dans sa vie le sacrifice du Sauveur : « les incroyants portent celle de ce monde, et les croyants dans l'amour, celle de Dieu le Père par Jésus-Christ : si nous ne choisissons pas volontairement de mourir pour entrer dans sa passion, sa vie n'est pas en nous »¹⁷⁴⁵, rendant la foi et l'amour des éléments ontologiques de l'existence de l'homme, puisque la vie chrétienne naît de la foi et est développée par l'amour.

Saint Ignace protège la moralité chrétienne d'une moralité étrangère et base les relations du fidèle avec Dieu seulement sur ces deux éléments : la foi et l'amour. Ceci survient, parce que pour lui-même, la foi et l'amour garantissent la perfection morale, et toute la conduite du chrétien a comme point de départ ces deux caractéristiques. Ainsi, l'homme se transforme et se perfectionne sur la base du modèle du nouvel homme, qui est notre éternelle vie.

Ayant été jugé digne d'un nom tout à fait digne de Dieu, dans les chaînes que je porte partout, je chante les Églises ; je prie pour que s'y trouve l'union de la chair et de l'esprit de Jésus Christ — notre vie éternelle —, c'est-à-dire l'union de la foi et de l'amour, à laquelle rien n'est préférable, et qui est ce qu'il y a de plus propre à Jésus et au Père¹⁷⁴⁶.

La foi chrétienne concerne, en effet, l'avènement du Fils et Verbe de Dieu, qui a souffert et est ressuscité pour le salut de l'homme. On voit que la foi est adressée vers le Christ : « De cela, rien ne vous échappe, si vous avez jusqu'au bout pour Jésus Christ la foi et l'amour »¹⁷⁴⁷, parce que c'est lui la source de cette foi. Foi en Dieu, qui nous est pourvue par la mort du Christ sur la croix, créant les conditions du royaume de Dieu. Le point de départ pour le salut de l'homme est la foi à la mort du Christ, à son sang ¹⁷⁴⁸, et à sa grâce ¹⁷⁴⁹. Même le royaume de Dieu était déjà approprié par les prophètes de l'Ancien Testament, car leur salut dépendait de la foi en Dieu¹⁷⁵⁰. La foi, comme elle est vécue et présentée par saint Ignace, est définie dans l'amour

¹⁷⁴⁴ *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 2, *Pl*, p. 163.

¹⁷⁴⁵ *Lettre aux Magnésiens*, V, 2, *Pl*, p. 199.

¹⁷⁴⁶ *Lettre aux Magnésiens*, 1, 2, *Pl*, p. 198.

¹⁷⁴⁷ *Lettre aux Éphésiens*, XIV, 1, *Pl*, p. 195.

¹⁷⁴⁸ *Lettre aux Smyrniotes*, VI, 1, *Pl*, p. 215.

¹⁷⁴⁹ *Lettre aux Philadelphiens*, VIII, 1, *Pl*, p. 212.

¹⁷⁵⁰ *Lettre aux Philadelphiens*, V, 2, *Pl*, p. 211.

et avec elle la vie chrétienne est accomplie. Et il présente finalement cet amour avec un contenu théologique et christologique, comme il semble être dépeint dans le rapport du couple foi - amour et chair - sang du Christ : « Vous donc, en vous revêtant de douceur, régénérez-vous dans la foi, qui est la chair du Seigneur, et dans l'amour, qui est le sang de Jésus Christ »¹⁷⁵¹.

Les chrétiens, étant des enfants de la lumière de la vérité, sont appelés à défendre la foi en Christ en maintenant l'unité de la communauté ecclésiastique : « Ainsi, enfants de la lumière de vérité, fuyez les divisions et les mauvaises enseignements »¹⁷⁵². La source et le type complet de cette unité est Dieu et son Verbe incarné, et celle-ci est fracturée par la faute : « Ceux qui corrompent les maisons n'hériteront pas du royaume de Dieu »¹⁷⁵³, et l'hérésie et conduit la communauté chrétienne aux fractionnements, ayant comme résultat la perte du royaume céleste. On pourrait dire que, dans la pensée théologique d'Ignace et d'une manière apologétique l'Église a deux aspects, le spirituel et le visible, parce que l'archétype de l'Église sur Terre est le royaume de Dieu¹⁷⁵⁴.

L'unité et la communion entre les fidèles en Jésus-Christ est une façon positive de conquérir le royaume de Dieu. La guerre continue contre Satan et ses forces, qui ont été déjà vaincus par la mort et la résurrection du Christ, est une façon négative pour ceux qui vivent en Christ et attendent la résurrection des morts, la victoire complète et définitive de Dieu sur Satan. Les possibilités de succès du corps ecclésiastique contre les puissances de Satan proviennent de cette unité, qui est finalement tant spirituelle que matérielle, radicale et non apparente. Et seulement telle peut être l'unité chrétienne, parce qu'elle est établie sur la foi et l'amour que possède l'Église et s'exprime comme un seul esprit : « et n'essayez pas de faire paraître légitime ce que vous faites à part, mais ce que vous faites en commun : une seule prière, une seule demande, une seule intention, une seule espérance dans l'amour »¹⁷⁵⁵.

L'Église s'exprime-t-elle comme un esprit fixé sur la pénitence ? « J'appris que vous avez une pensée sans tache et sans division dans la patience, et cela non en fonction des

¹⁷⁵¹ *Lettre aux Tralliens*, VIII, 1, *Pl*, p. 204. Cf. *Lettre aux Tralliens*, VIII, 1, *SC* 10, p. 90 : pp. 116-118 : « Ὑμεῖς οὖν τὴν προῦπάθειαν ἀναλαμβάνοντες ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὃ ἐστὶν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὃ ἐστὶ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

¹⁷⁵² *Aux Philadelphiens*, II, 1, *Pl*, p. 210. Cf. *Lettre aux Philadelphiens*, II, 1, *SC* 10, p. 142 : « Τέκνα οὖν φωτός τῆς ἀληθείας, φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδοδασκαλίας ».

¹⁷⁵³ *Aux Éphésiens*, XVI, 1, *SC* 10, p. 196. Cf. *Lettre aux Éphésiens*, XVI, 1, *SC* 10, p. 84 : « Οἱ οἰκοφθόροι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι ». Cf. Camelot, *op cit.*, p. 84, note 2, où dans la phrase « ceux qui corrompent les familles » il attribue le sens de la première épître de l'apôtre Paul, et dans laquelle le mot « oikos » est interprété comme l'âme du chrétien.

¹⁷⁵⁴ K. MPONIS, *Littérature chrétienne 1*, Athènes 1977, p. 239.

¹⁷⁵⁵ *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *Pl*, p. 199. Cf. *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *SC* 10, p. 100 : « μηδέ πειράσητε εὐλογον τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τό αὐτό · μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπίς ἐν ἀγάπῃ ».

circonstances, mais par nature »¹⁷⁵⁶ ; « et un esprit qu'est Jésus-Christ « Portez-vous bien, dans la concorde de Dieu, avec un esprit sans division, qui est Jésus Christ »¹⁷⁵⁷.

Sur le sujet de l'unité dans l'amour, Ignace propose le rassemblement des fidèles au lieu de l'adoration de Dieu. Ceci marque le début et l'expression de l'unité dans Christ¹⁷⁵⁸. Cela car l'activité commune et la lutte spirituelle commune des fidèles sont les moyens d'interpréter cette unité et cette amour : « Donnez-vous du mal ensemble les uns pour les autres, faites la compétition athlétique ensemble, faites la course ensemble, souffrez ensemble, endormez-vous ensemble, dormez, réveillez-vous ensemble en intendants, en assesseurs et serviteurs de Dieu »¹⁷⁵⁹.

La lutte du salut est commune et concerne tous les fidèles. Le garant de cette lutte commune est l'évêque avec le presbytre et les diacres qui dirigent l'Église. En effet, ils incarnent l'image et fournissent une leçon d'incorruptibilité : « Qu'il n'y ait rien en vous qui puisse vous diviser, mais soyez unis à votre évêque et à ceux président, en image et enseignement de l'incorruptibilité »¹⁷⁶⁰. L'évêque est surtout le garant, mais aussi le représentant de l'unité vivante de l'Église, que saint Ignace discerne au travers d'un contenu mystique, parce que la cohésion du corps ecclésiastique exprime l'unité qui est Dieu lui-même, et que de cette façon, il protège l'Église des divisions internes et des hérésies.

Dans une organisation hiérarchique spéciale de l'Église, l'évêque est promu sous la garde de Dieu et de Jésus-Christ : « à Polycarpe, évêque de l'Église de Smyrne, ou plutôt sur qui veillent Dieu le Père et le Seigneur Jésus Christ »¹⁷⁶¹, et à travers lui, les Églises demeurent dans l'unité et sous la surveillance de Dieu : « Je prie pour que vous vous portiez toujours bien, en notre Dieu Jésus Christ ; demeurer en lui dans l'unité avec Dieu et sous sa veille »¹⁷⁶².

¹⁷⁵⁶ *Lettre aux Tralliens*, I, 1, *Pl*, p. 202. Cf. *Lettre aux Tralliens*, I, 1, *SC* 10, p. 110 : « Ἄμωμον διάνοιαν καί ἀδιάκριτον ἐν ὑπομονῇ ἐγνων ὑμᾶς ἐχοντας, οὐ κατὰ χρῆσιν ἀλλὰ κατὰ φύσιν ».

¹⁷⁵⁷ *Lettre aux Magnésiens*, XV, 1, *Pl*, p. 201. Cf. *Lettre aux Magnésiens*, XV, 1, *SC* 10, p. 108 : « Ἐρρωσθε ἐν ὁμονίᾳ θεοῦ κακημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὃς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός ».

¹⁷⁵⁸ *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1, *Pl*, p. 199.

¹⁷⁵⁹ *Lettre à Polycarpe*, VI, 1, *Pl*, p. 219. Cf. *Lettre à Polycarpe*, VI, 1, *SC* 10, p. 176 : « Συγκοπιᾶτε ἀλλήλους, συναθελεῖτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, συγκοιμάσθαι, συνεγείρεσθε ὡ θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρέται ».

¹⁷⁶⁰ *Lettre aux Magnésiens*, VI, 2, *Pl*, p. 199. Cf. *Lettre aux Magnésiens*, VI, 2, *SC* 10, p. 98 : « Μηδὲν ἔστω ἐν ὑμῖν, ὃ δυνήσεται ὑμᾶς μερίσαι, ἀλλ' ἐνόητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς προκαθηνέοις εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας ».

¹⁷⁶¹ *Lettre à Polycarpe*, suscr. *Pl*, p. 217. Cf. *Lettre à Polycarpe*, Suscr., *SC* 10, p. 170 : « Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρός καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

¹⁷⁶² *Lettre à Polycarpe*, VIII, 3, *Pl*, p. 220. Cf. *Lettre à Polycarpe*, VI, 2, *SC* 10, p. 180 : « Ἐρρωσθε ὑμᾶς διὰ παντός ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ εὐχομαι, ἐν ᾧ διαμείνητε ἐν ἐνόητι θεοῦ καὶ ἐπισκοπῇ ».

L'Église, porteuse du mystère du Christ et de l'Esprit de Dieu, est une société composée dynamiquement en un organisme visible et indispensable, qui est le résultat de la foi authentique en l'Incarnation rédemptrice du Verbe de Dieu, et sur cette réalité solide de l'Incarnation, est dévoilé l'amour de Dieu. L'union spirituelle des chrétiens avec le Christ est étroitement liée à leur union visible avec celui qui, pour une église locale, représente l'image de celui qui est le Christ pour l'Église. Ainsi, en ce qui concerne l'évêque, comme facteur d'unité du corps ecclésiastique : « Pour honorer, donc, celui qui l'a voulu, il convient que nous lui obéissions sans la moindre feinte : car non seulement on trompe l'évêque visible, mais on cherche à abuser l'évêque invisible »¹⁷⁶³. Saint Ignace associe directement la sainte Eucharistie avec ceux qui sont responsables à la fois de la vie culturelle de l'Église que de la justesse dont est exprimée la foi chrétienne. L'unité du corps ecclésiastique avec les évêques, les presbytres et les diacres est nécessaire pour le salut¹⁷⁶⁴.

Par les Pères apostoliques, Clément de Rome, présuppose l'unité de l'Église sur le rétablissement de l'ordre moral et de la discipline des membres de l'Église dans le domaine de l'organisation hiérarchique. C'est cela qui motive Clément à rédiger son épître. Cependant, Clément n'a pas l'intention de présenter des dispositions régulières ou une charte de l'Église. Bien que Clément cherche la stabilité dans la communauté chrétienne de Corinthe, le problème de cette Église se situe dans la réaction des opposants aux responsables de la communauté chrétienne. Pour Clément, les responsables, « ont servi le troupeau du Christ sans encourir de reproche, [...], il n'est pas juste que ces gens soient chassés de leur service »¹⁷⁶⁵. Cette référence, nous invite à nous concentrer davantage sur ceux qui servent les responsables de l'Église, à savoir le troupeau du Christ. Ceci parce qu'une telle classification, semble avoir, un sens et un contenu plus profond. Dans ce contexte, l'Église n'est certainement pas le troupeau du Christ mais plutôt est un organisme semblable au corps humain. Cependant, bien que Clément cherche la paix dans la communauté de Corinthe, sa pensée ne présente pas l'Église comme corps du Christ dans une conception morale.

¹⁷⁶³ *Lettre aux Magnésiens*, III, 2, *Pl*, p. 198. Cf. *Lettre aux Magnésiens*, III, 2, *SC* 10, p. 96 : « Εἰς τιμὴν οὖν ἐκείνου τοῦ θελήσαντος ἡμᾶς πρέπον ἐστὶν ἐπακούειν κατὰ μηδεμίαν ὑποκρισιν · ἐπεὶ οὐχ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλέπομενον πλανᾷ τις, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται ».

¹⁷⁶⁴ *Lettre aux Magnésiens*, VI, 2, *Pl*, p. 199.

¹⁷⁶⁵ *Épître aux Corinthiens*, XLIV, 3, *Pl*, p. 61. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 44, 3, *SC* 167, p. 172 : « λειτουργήσαντες ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ [...] οὐ διακίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας ».

Remarques conclusives

Nous terminons ce chapitre en insistant sur la dynamique particulière de l'unité. Elle est exprimée et appropriée par le croyant à travers son unité dans le culte de Dieu en l'Église. Ceci cependant, ne concerne pas une unité au sens morale. C'est une unité tout à fait réelle entre les croyants, de ceux-ci entre la hiérarchie et à la fin avec Dieu par l'unité avec le Christ.

Une particularité de cette unité est l'amour qui à son tour n'a pas de sens morale. Au contraire, c'est un amour qui se nourrit de la foi au Christ et pour cette raison a des conséquences existentielles pour l'être humain. Par la foi en Christ, l'amour devient en fait transformateur de sorte que les croyants aiment comme Dieu aime l'humanité.

La vie dans l'Église, cependant, met l'homme sur la voie de son union définitive et complète avec Dieu lors de la seconde parousie du Christ. Cela suppose à son tour l'ouverture d'une situation et d'une période nouvelles pour l'Église et donc pour la vie de l'homme. Quel est le concept de cette période ? Quelle est la conception de la vie chez les Pères Apostoliques ? En cherchant des réponses, nous donnons suite au chapitre suivant.

CHAPITRE IV : La vie de l'homme dans le Christ

L'homme nouveau, Jésus-Christ, a donné à l'Homme une nouvelle condition de vie appliquée dans le corps unique du Christ qui est l'Église. Cette vie n'est pas prescrite par les règles et types d'un comportement externe. En d'autres termes, le croyant est appelé à vivre dans le temps de l'Église en prévision de la Parousie du Christ qui est déjà expérimentée à travers les sacrements¹⁷⁶⁶. Ainsi, c'est dans « le temps » de l'Église que naît le mystère du Fils de Dieu et que s'ouvre une façon de vivre particulière. Plus précisément le chrétien est appelé à participer à une nouvelle réalité de vie qui est transformatrice et qui vise la déification et l'union de l'homme avec Dieu lors de la seconde Parousie du Christ après la résurrection des morts¹⁷⁶⁷.

Bien entendu, comme nous l'avons vu jusqu'à présent, le terme de déification (*Théosis*), ne se trouve pas dans les écrits des Pères Apostoliques, mais cette conception se trouve intuitivement dans leur pensée qui s'exprime à travers l'unité multidimensionnelle du croyant en la personne du Christ. Nous essaierons à présent de mettre en évidence le chemin vers l'unité finale du croyant avec le Christ.

1. Le « temps » de l'Église et la grâce de Dieu

L'homme s'intègre dans le corps de l'Église par le baptême et par sa participation à la communion de l'eucharistie divine. Cela signifie que l'homme est appelé à surmonter une situation et à s'orienter vers une autre situation qui renouvelle l'espérance grâce au mystère de Jésus-Christ. De là, nous comprenons que si c'est dans la vie sacramentelle de l'Église qu'a

¹⁷⁶⁶ V. LOSSKY, *Théologie*, p. 191.

¹⁷⁶⁷ —, *La mystique*, p. 193.

lieu le début du nouvel état de l'homme, alors le temps de l'Église doit être considéré comme une période spéciale et parallèle à l'histoire, qui a un point de départ historique spécifique et se dirige vers une fin toute aussi spécifique.

Dans ces circonstances, si l'on se réfère au « temps » de l'Église, son point de départ consiste en l'événement réel du Christ et ses conséquences pour l'homme, qui sont le salut et la vie éternelle. La fin du temps de l'Église s'accomplit avec la Parousie du Christ. Ceci s'observe dans les écrits d'Ignace :

Ces temps sont les derniers. Désormais, soyons dans la honte, craignons que la patience de Dieu ne tourne à notre condamnation. De deux choses l'une : soit nous devons craindre la colère à venir, soit nous devons aimer la grâce déjà présente. Seul le fait d'être trouvé dans le Christ Jésus conduit à la vie véritable¹⁷⁶⁸.

Par conséquent, au temps de l'Église, nous nous apercevons que le cours de l'homme est intégré dans la perspective eschatologique. Ce temps parallèle a une caractéristique qui lui est propre et qui correspond à la grâce de Dieu qui est déjà présente dans la vie du chrétien. Soulignons d'abord que le terme « grâce », prend ses racines dans la révélation et le judaïsme hellénistique, dérivé de l'hébreu *hen*, qui selon son interprétation littérale signifie « se pencher à quelqu'un » et dans son sens moral « témoigner de la bienveillance ». Ce terme a été traduit par les *LXX charis*¹⁷⁶⁹. Dans le Nouveau Testament, ce terme se concentre désormais sur Jésus-Christ¹⁷⁷⁰. En fait, la grâce décrit un don déjà donné par Dieu, qui est, plus spécifiquement, le don du salut de l'homme en Christ, sans pour autant nier une perspective eschatologique du terme¹⁷⁷¹.

La fin eschatologique est décrite comme l'incorruptibilité et la vie éternelle, ce qui et pour Ignace¹⁷⁷², le but idéal à atteindre. « Les circonstances, écrit Ignace à Polycarpe, te réclament, comme les pilotes réclament les vents et comme l'homme dans la tempête réclame le port, pour que tu obtiennes Dieu. Sois vigilant comme l'athlète de Dieu. L'enjeu est

¹⁷⁶⁸ *Lettre aux Éphésiens*, XI, 1, *Pl*, p. 194. Cf. *Lettre aux Éphésiens*, XI, 1, *SC* 10, p. 80 : « Ἐσχατοὶ καιροί. Λοιπὸν αἰσχυνοῦμεν, φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ ἐν ὑμῖν εἰς κρίμα γένηται. Ἡ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν, ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν, ἐν τῶν δύο· μόνο ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὐρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινόν ζῆν ».

¹⁷⁶⁹ V. GROSSI et B. SESBOUÉ, dans « Histoire de dogmes » III, dans : B. SESBOUÉ (dir), *L'homme et son salut*, Paris, Mame, 2016, pp. 270, 274.

¹⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 271.

¹⁷⁷¹ *Ibid.* p. 270.

¹⁷⁷² J. LIÉBAERT, *Les enseignements moraux des pères apostoliques*, Gembloux, DUCULOT, 1970, p. 44.

l'incorruptibilité et la vie éternelle »¹⁷⁷³. En effet, dans ce passage aussi, la fin eschatologique est évoquée en opposition à l'état actuel de la vie du croyant. De là découle un paradoxe. En fait, les circonstances, à savoir les conditions de la fin du « temps », s'apparentent à la grâce présente donnée comme don divin par Dieu. Cela signifie que ce qui est particulièrement important dans la pensée théologique d'Ignace est l'expérience du Christ dans le présent, ce qui donne finalement un rôle secondaire pour la fin eschatologique¹⁷⁷⁴.

La grâce dans l'état actuel de l'homme se focalise, selon Ignace, sur la Parousie du Christ d'où le croyant possède des connaissances vraies et substantielles : « Si donc, ceux qui avaient toujours vécu dans l'ancien état de choses en sont venus à la nouveauté de cette espérance, en arrêtant de participer le sabbat et en vivant selon le jour du Seigneur, où justement notre vie s'est levée grâce à lui et grâce à sa mort »¹⁷⁷⁵. Ce passage fait référence à l'eucharistie le dimanche au cours de laquelle se vit l'espérance de la nouvelle vie du chrétien, et plus largement au mystère pascal. Ce que nous devons souligner dans ce passage, c'est la dévotion inébranlable d'Ignace au Christ. Par cette dévotion constante, il nous introduit également une autre dimension particulièrement importante pour les croyants. Rappelons qu'Ignace, en se référant aux judaïsants, suggère la nécessité de l'unité du corps de l'Église dans l'eucharistie célébrée par l'évêque. Quel effet cette unité a-t-elle sur le croyant ? Il a la possibilité de lever la vie, chose qui est promue par le Christ.

Ignace, utilise ingénieusement le terme « lever » pour la vie du chrétien. En effet, si ce terme définit la montée d'une étoile, alors nous devrions également voir une analogie dans la vie du croyant¹⁷⁷⁶. Dans cette analogie, la vie doit être comprise dans tout le sens du mot¹⁷⁷⁷. Par la foi et par l'unité, la vie du croyant est orientée vers le Christ : « En effet, par l'intermédiaire des prophètes le maître nous a fait connaître les choses passées et présentes ; quant aux choses futures, il nous a donné d'y goûter par avance¹⁷⁷⁸. » Le point intéressant de ce passage, se trouve entre la connaissance du présent et l'avant-goût de l'avenir. Comme nous

¹⁷⁷³ *Lettre à Polycarpe*, II, 3, *Pl*, p. 218. Cf. *Lettre à Polycarpe*, II, 3, *SC* 10, p. 172 : « Ὁ καιρός ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνήται ἀνέμους καί ὡς χειμαζόμενος λιμένα, εἰς τό θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής · τό θέμα αφθαρσία καί ζωή αἰώνιος ».

¹⁷⁷⁴ J. LIÉBAERT, *op cit.*, pp. 44-45.

¹⁷⁷⁵ *Lettre aux Magnésiens*, IX, 1, *Pl*, p. 200. Cf. *Lettre aux Magnésiens*, IX, 1, *SC* 10, p. 102 : « Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλά κατά κυριακήν ζῶντες, ἐν ἧ καί ἡ ζωή ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καί τοῦ θανάτου αὐτοῦ ».

¹⁷⁷⁶ *Bibliothèque de la Pléiade*, *op cit.*, p. 1220, n. 7.

¹⁷⁷⁷ G.A. HAMMAN, *Les évêques*, p. 198.

¹⁷⁷⁸ *Épître de Barnabé*, I, 7, *SC* 172, pp. 782-783. Cf. *Épître de Barnabé*, I, 7, *SC* 10, p. 78 : « Ἐγνώρισεν γάρ ἡμῖν ὁ δεσπότης διά τῶν προφητῶν τά παρεληλυθότα καί τά ἐνεστώτα, καί τῶν μελλόντων δούς ἀπαρχάς ἡμῖν γεύσεως ».

le verrons ci-après, l'homme réalise sa transformation en Jésus-Christ et cela est une vérité expérimentée déjà dans le présent. Cela, donne un avant-goût de la vie éternelle dans le royaume de Dieu.

Mais dans la pensée des Pères Apostoliques, le présent comprend deux états radicalement opposés. Ignace d'Antioche décrit cette opposition d'une manière caractéristique : « il y a deux monnaies, l'une de Dieu, l'autre du monde, et que chacune d'entre elles porte sa propre effigie, de même des incroyants portent celle de ce monde, et les croyants, dans l'amour, celle de Dieu le Père par Jésus-Christ »¹⁷⁷⁹. Ce monde qui est en opposition à Dieu, n'est certainement pas le monde comme Dieu l'avait créé. Ceci est l'absence totale de la charité manifestée en Christ, qui est un signe de l'image de Dieu dans l'homme.

De plus, ce monde opposé à Dieu est la somme des jours mauvais selon l'auteur de l'*épître de Barnabé*, où le pouvoir s'exerce par l'adversaire qui est le Satan : « Donc, puisque les jours sont mauvais et que l'ennemi qui est à l'œuvre détient le pouvoir, nous devons être vigilants et rechercher soigneusement les règles de justice du Seigneur »¹⁷⁸⁰. L'opposition de ce monde à celui de l'avenir, est aussi présent dans *le Pasteur* d'Hermas. Le monde présent cependant, n'est pas le monde crée mais c'est la vie de richesse matérielle qui se trouve évidemment au pouvoir d'un autre, à savoir du Satan.

Vous savez, dit-il, que vous habitez sur une terre étrangère, vous, les serviteurs de Dieu : votre cité est loin en effet, de cette cité-ci. Si donc vous êtes instruits, dit-il, de votre cité, celle dans laquelle vous aller habiter, pourquoi vous préparez-vous ainsi des champs, des installation coûteuses, des édifices, des résidences vaines ? Celui qui se prépare ces choses, en vue de cette cité-ci, ne s'attend donc pas à retourner dans sa propre cité. Insensé, inconstant, malheureux, ne comprends-tu pas que toutes ces choses sont étrangères et qu'elles sont au pouvoir d'un autre ?¹⁷⁸¹.

Le point principal de l'œuvre d'Hermas est en fait, la repentance. Essentiellement, son intérêt est la repentance visant le salut et la participation du croyant dans le royaume de Dieu. Nous

¹⁷⁷⁹ *Lettre aux Magnésiens*, V, 2, *Pl*, p. 199. Cf. *Lettre aux Magnésiens*, V, 2, *SC* 10, p. 98 : « Ὡσπερ γάρ ἐστιν νομίματα δύο, ὃ μὲν θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου, καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικείμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρός διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

¹⁷⁸⁰ *Épître de Barnabé*, II, 1, *Pl*, p. 783. Cf. *Épître de Barnabé*, 2,1, *SC* 10, pp.78-80 : « Ἡμερῶν οὖν οὐσῶν πονηρῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργοῦντος ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν, ὀφείλομεν ἑαυτοῖς προσέχοντες ἐκζητεῖν τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου ».

¹⁷⁸¹ *Pasteur, Parab.* I, L, 1-3, *Pl*, p. 138. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, I, 50, 1-3, *SC* 53, p. 210 : « Οἶδατε, φησὶν, ὅτι ἐπὶ ξένης κατοκεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ· ἢ γὰρ πόλις ὑμῶν μακρὰν ἐστὶν ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης· εἰ οὖν οἶδατε, φησί, τὴν πόλιν ὑμῶν, ἐν ἧ μὲλλετε κατοκεῖν, τί ὧδε ὑμεῖς ἐτοιμάζετε ἀγρούς καὶ παρατάξεις πολυτελεῖς καὶ οἰκοδομάς καὶ οἰκῆματα μάταια ; Ταῦτα οὖν ὁ ἐτοιμάζων εἰς ταύτην τὴν πόλιν οὐ προσδοκᾷ ἐπανακάμψαι εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. Ἄφρον καὶ δίψυχε καὶ ταλαίπωρε ἄνθρωπε, οὐ νοεῖς, ὅτι ταῦτα πάντα ἀλλότρια εἰσι καὶ ὑπ' ἐξουσίαν ἐτέρου εἰσίν .

intégrons la référence précédente dans le contexte de la Parousie imminente du Christ, qui rappelle en même temps l'urgence de la repentance. L'urgence de la repentance est la raison pour laquelle l'expérience vivante du royaume de Dieu dans le présent se trouve dans un deuxième plan. L'évolution de ce texte apocalyptique cependant, montre que l'expérience du salut dans le présent est imprégnée de la subjectivité de l'auteur et de sa vision sur le sujet. Cela se révèle dans la *Sim.* IX, du schéma du baptême avec la construction de la tour qui est l'Église.

C'était une nécessité pour elles dit-il de sortir de l'eau, pour être vivifiées, car elles ne pouvaient entrer dans le royaume de de Dieu autrement qu'en repoussant la mort qu'était leur vie antérieure. Ceux-là, qui dormaient du sommeil de la mort, reçurent donc, eux aussi, le sceau su Fils de Dieu et ils entrèrent dans le royaume de Dieu. Car, dit-il, avant de porter le nom du Fils de Dieu, l'homme est mort et recouvre la vie. Or, le sceau, c'est l'eau ils descendent donc dans l'eau morts et ils s'en sortent vivants¹⁷⁸².

Par conséquent, l'exigence essentielle du Royaume de Dieu est le baptême. Néanmoins, cette *Similitude* explique l'utilisation et la sélection des pierres dans la construction de la tour, de l'Église (Cette tour, dit-il, c'est l'Église)¹⁷⁸³. L'image de la tour créée est celle de l'Église idéale, qui est par le même temps, l'image du royaume de Dieu. Mais la construction de la tour à lieu sur cette terre étrangère¹⁷⁸⁴, et c'est sur cette même terre que les croyants ayants reçu la vie par le baptême entrent dans l'Église et participent déjà au royaume de Dieu.

Eschatologie et temps présent sont, pour les Pères Apostoliques, des sujets d'optimisme, et en même temps un point demandant la plus haute attention de la part du croyant : « Soyons vigilants dans les derniers jours : car tout le temps de notre vie et de notre foi ne nous servira de rien si, maintenant, au temps de l'iniquité et au sein des scandales à venir, nous ne résistons pas comme il convient à des fils de Dieu¹⁷⁸⁵. » Ici, Barnabé nous présente un concept similaire à celui proposé par Ignace. Cependant, nous considérons une différence entre eux. Celle-ci réside dans le fait que Ignace est plus optimiste dirions-nous, tandis que Barnabé

¹⁷⁸² *Pasteur, Parab.* IX, XCIII, 16, 2-4, *Pl*, p. 179. Cf., *Le Pasteur, Sim.*, IX, 93, 2-4, *SC* 53, pp. 326-328 : « Ἀνάγκην, φησίν, εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν· οὐκ ἠδύναντο γάρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν τῆς προτέρας. Ἐλαβον οὖν καὶ οὗτοι οἱ κεκοιμημένοι τὴν σφραγίδα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ εἰσηλθον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ πρὶν γάρ, φησί, φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, νεκρός ἐστιν· ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγίδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωὴν. Ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστιν ».

¹⁷⁸³ *Ibid.*, XC, 13, 1, p. 174.

¹⁷⁸⁴ *Pasteur, Parab.* I, L,1, *Pl*, p. 137.

¹⁷⁸⁵ *Épître de Barnabé*, IV, 9, *Pl*, p. 790. Cf., *Épître de Barnabé*, 4, 9, *SC* 172, p.100 : « Διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις· οὐδὲν γάρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς ζωῆς ἡμῶν καὶ τῆς πίστεως, ἐάν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ ἀνιστάμεν ».

met l'accent sur la relation qui oppose la période de grâce au monde dans lequel s'exercent les forces de Satan. D'une part il y a le domaine des forces sataniques et d'autre par le monde à venir de Dieu¹⁷⁸⁶. Néanmoins, si le monde à venir de Dieu doit être réalisé, les croyants, « en ces derniers jours », sont déjà devenus fils de Dieu.

La filiation est une réalité et une particularité des derniers temps à savoir de la période de grâce : « Mais Je vais encore te montrer comment il s'adresse à nous. Dans les derniers temps Il a réalisé un second modelage »¹⁷⁸⁷. C'est la recreation de l'homme à partir du baptême qui fait de lui un fils de Dieu. Si nous devions résumer la vision des Pères Apostoliques sur le « temps » de l'Église nous dirions que celui-ci est déterminé par trois piliers principaux : Le mystère du Christ, le baptême et le monde présent.

En poursuivant notre recherche sur le sujet spécifique du temps de l'Église, nous constatons que chez Clément de Rome, ce dernier est décrit d'une manière différente. Dans son célèbre *Épître* il écrit aux chrétiens de Corinthe :

Calculons donc, mes frères, à partir de quelle matière nous sommes venus à l'être, quels et qui nous étions lorsque nous entrâmes dans le monde, depuis quelle tombe et quelle obscurité celui qui nous a modelés et créés nous a introduits dans son monde, alors qu'il avait préparé d'avance ses bienfaits avant notre naissance ¹⁷⁸⁸.

Pour Clément, en effet, la régénération et l'état actuel de l'homme ne sont pas liés ni au mystère du Christ ni au baptême, mais sont déjà présents à l'origine depuis la création. Cependant, cela ne nous surprend pas particulièrement. Cela est dû au fait que Clément accorde une importance particulière à Dieu le Père qui est la source de tout, ce qui est aussi une caractéristique de son *Épître*¹⁷⁸⁹, dans lequel l'une des deux conceptions de la sotériologie est particulièrement évidente.

Mais Clément fait surtout référence à un monde en particulier ; le monde de Dieu où le croyant est déjà participant. Cela signifie que ce que Dieu le Père avait préparé depuis l'origine est une réalité dans le présent. Sans aucun doute, nous pourrions dire que l'approche

¹⁷⁸⁶ J. LIÉBAERT, *op cit.*, p. 143.

¹⁷⁸⁷ *Épître de Barnabé*, VI, 13, *Pl*, 125. Cf., *Épître de Barnabé*, 6, 13, *SC* 172, p.124 : « Πάλιν σοι ἐπδειξω, πῶς πρὸς ἡμᾶς λέγει· δευτέραν πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων ἐποίησεν ».

¹⁷⁸⁸ *Épître aux Corinthiens*, XXXVIII, 3, *Pl*, p. 58. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 38, 3, *SC* 167, pp. 162-164 : « Ἀναλογισώμεθα οὖν, ἀδελφοί ἐκ ποίας ὕλης ἐγενήθημεν, ποῖοι καὶ τίνες εἰσήλαμεν εἰς τὸ κόσμον, ἐκ ποίου τάφου καὶ σκοτούς ὁ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ, προετοιμάσας τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ πρὶν ἡμᾶς γεννηθῆναι ».

¹⁷⁸⁹ A. JEUBAERT, *Clément de Rome*, *SC* 167, p. 68.

du temps de l'Église, est plus théocentrique¹⁷⁹⁰. « Comme les dons de Dieu sont heureux et merveilleux, mes bien-aimés ! Vie dans l'immortalité, éclat dans la justice, vérité dans la liberté de parole, foi dans la confiance, maîtrise dans la sanctification ; et tout cela tombait sous notre pensée »¹⁷⁹¹. Le croyant qui vit dans le monde de Dieu goûte aux dons de Dieu. Donc encore une fois, Dieu est la source de tout. Cela, bien sûr, est une première impression que nous obtenons. Si nous regardons de plus près la pensée de Clément, nous arrivons à une compréhension plus claire du « temps » de l'Église qui ne se limite pas seulement au caractère théocentrique si on poursuit la lecture de son *Epître* :

Cette voie, mes bien-aimés, dans laquelle nous avons trouvés notre salut, c'est Jésus Christ, [...]. Par lui nous fixons notre regard sur les hauteurs des cieux, par lui, nous voyons comme en un miroir son apparence sans reproche et suprême, par lui, les yeux de notre cœur ont été ouverts, par lui notre pensée sans intelligence et embrumée refléurit vers la lumière, par lui le maître a voulu que nous goûtions à la connaissance immortelle¹⁷⁹².

En fait, si l'immortalité et la foi sont des dons de Dieu le Père à l'homme, cela devient une réalité par la médiation du Christ. Le Christ est donc le facteur déterminant de l'essence de la vie chrétienne. Clément s'exprime dynamiquement notamment en termes de perspective eschatologique : « Considérez, mes bien-aimés, écrit Clément, comment le maître nous montre continûment qu'il aura la résurrection à venir, dont il a produit les prémices lorsqu'il a des morts le Seigneur Jésus Christ. Regardons, mes bien-aimés, la résurrection qui advient en son temps »¹⁷⁹³. Ici, Clément, dans rôle de médiateur du Christ, nous guide vers la résurrection à venir selon le modèle du Christ. Cela signifie qu'entre le moment de la résurrection du Christ et la résurrection à venir, c'est-à-dire de la seconde Présence du Christ, la vie du croyant se situe dans un lieu spécifique¹⁷⁹⁴. Dans quelles dimensions Clément perçoit-il ce champ ?

¹⁷⁹⁰ J. LIÉBAERT, *op cit.*, pp. 4-7.

¹⁷⁹¹ *Épître aux Corinthiens*, XXXV, 1-2, *Pl*, p. 56. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 35, 1-2, *SC* 167, p. 156 : « Ὡς μακάρια καί θαυμαστά τά δῶρα τοῦ θεοῦ, ἀγαπητοί. Ζωή ἐν ἀθανασία, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἀγιασμῶ· καί ταῦτα ὑπέπιπτεν πάντα ὑπό τήν διάνοιαν ἡμῶν ».

¹⁷⁹² *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 1-2, *Pl*, p. 57. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 39, 1-2, *SC* 167, p. 158-160 : « Αὐτή ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ἧ εὐρομεν τό σωτήριον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν [...] Διά τούτου ἀτενίζομεν εἰς τά ὕψη τῶν οὐρανῶν, διά τούτου ἐνοπριζόμεθα τήν ἁμωμον καί ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ, διά τούτου ἠνεώχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοί τῆς καρδίας, διά τούτου ἡ ἀσύνητος καί ἐσκωτισμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τό φῶς, διά τούτο ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι ».

¹⁷⁹³ *Épître aux Corinthiens*, XXIV, 1-2, *Pl*, p. 52. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 24, 1-2, *SC* 167, p. 142 : « Κατανόησωμεν, ἀγαπητοί, πῶς ὁ δεσπότης ἐπιδείκνυται διηνεκῶς ἡμῖν τήν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἐσεσθαι, ἧς τήν ἀπαρχήν ἐποιήσατο τόν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας. Ἴδωμεν, ἀγαπητοί τήν κατά καιρόν γινομένην ἀνάστασιν ».

¹⁷⁹⁴ J. LIÉBAERT, *op cit.*, p. 3.

Nous pouvons comprendre cela à partir de sa conception ecclésiologique : « Donc, puisque nous sommes, une portion sainte, accomplissons tout ce qui relève de la sanctification, en fuyant calomnies, embrassements, abominables et impurs, ivresses, innovations, désirs détestables, adultère infâme et arrogants détestables »¹⁷⁹⁵. En effet, le champ d'existence du croyant n'est pas un concept flou pour Clément. Ce domaine est spécifique dans le temps et dans l'histoire et a des dimensions ecclésiologiques absolues. Puisque les croyants représentent déjà une portion sainte de Dieu, cela prouve qu'ils expérimentent déjà les dons de Dieu dans l'espace et le « temps » de l'Église et nous voyons ici la dimension éthique de la vie du chrétien.

Nous avons trouvé plus loin dans l'*Épître* de Clément un passage qui peut enrichir la compréhension de sa conception du « temps » de l'Église.

Par-dessous tout, il a façonné de ses mains saintes et sans reproche ce qui est le plus éminent et fort grand, l'homme, comme empreinte de son image. [...]. Alors que nous possédons donc ce modèle, appliquons-nous sans hésitation à son vouloir ; accomplissons de toute notre force une œuvre de justice ¹⁷⁹⁶.

Clément, en rappelant la création de l'homme à l'image de Dieu, invite les chrétiens de Corinthe à suivre l'exemple de Dieu créateur. Dieu comme modèle pour l'homme, est l'exemple de justice que le croyant doit accomplir. Toutefois, il semble paradoxal de faire intervenir la notion de justice dans ce passage et ce contexte. Néanmoins la justice n'est pas sans rapport avec la grâce, considérant que la justice vient de la grâce, selon Paul : « ils sont justifiés par la faveur de sa grâce en vertu de la rédemption accomplie dans le Christ Jésus »¹⁷⁹⁷. Ici, nous pouvons dire que la grâce et la justice sont les deux faces d'une même médaille et celle-ci illustre le « temps » de l'Église. Ceci se déduit dans l'évolution sémantique de la littérature juive du terme « grâce » en relation avec la justice, qui exprime désormais un état d'humanité¹⁷⁹⁸.

Dans la littérature hébraïque les *LXX*, ont rendu au terme de grâce la miséricorde. Chez Clément qui aime l'usage de la terminologie biblique, ce terme est aussi présent. Dans la partie de son *Épître* où il se réfère à la charité, il écrit : « Réclamons donc et demandons à sa miséricorde que nous soyons trouvés dans la charité, sans inclination humaine, sans

¹⁷⁹⁵ *Épître aux Corinthiens*, XXX, 1, *Pl*, p. 54.

¹⁷⁹⁶ *Épître aux Corinthiens*, XXXIII, 4-8, *Pl*, pp. 55-56. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 33, 4-8, *SC* 167, p. 154 : « Ἐπί πᾶσι τό ἐξοχώτατον καί παμμεγέθες, ἄνθρωπον, ταῖς ἱεραῖς καί ἀμώμοις χερσίν ἐπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνας χαρακτήρα [...] Ἐχοντες οὖν τοῦτον τόν ὑπογραμμόν ἀόκνως προσέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτοῦ· ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασάμεθα ἔργον διακαισύνης ».

¹⁷⁹⁷ *Rm*, 3, 24

¹⁷⁹⁸ V. GROSSI et B. SESBOUÉ, *L'homme et son salut*, p. 271.

reproche »¹⁷⁹⁹. La miséricorde est mentionnée dans l'Écriture comme une caractéristique de l'alliance éternelle de Dieu avec Israël¹⁸⁰⁰. Étant donné que l'Église est maintenant le nouveau peuple élu, les fidèles sont appelés à vivre dans la miséricorde de cette nouvelle alliance éternelle. L'homme et en particulier l'homme fidèle à Dieu, soit par le baptême, soit par la médiation du Christ, expérimente d'ores et déjà la situation nouvelle de la sainteté et du salut, offert par la Parousie incarnée du Christ. Bien entendu, cette situation que nous appelons « temps » de l'Église, n'est pas séparée de la période qui s'ouvre avec l'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu et atteint la seconde Parousie du Christ.

Les Pères Apostoliques soulignent l'avant-goût des dons de Dieu, du salut et de l'union avec Dieu déjà dans la vie actuelle, rejetant ainsi une approche moralisante du mystère de la révélation divine dans le Christ. Bien entendu, cela ne signifie pas que les Pères Apostoliques enseignent une morale qui ne serait pas chrétienne. Mais la question primordiale est celle de la transfiguration de l'homme à l'image du nouvel homme Jésus-Christ et l'unification avec Lui et avec Dieu. Cela suppose un nouveau mode de vie pour le chrétien équivalent à celui qui réalise le salut. C'est pourquoi nous aborderons tout de suite, la conception de la vie dans la pensée des Pères apostoliques afin de comprendre la transfiguration de l'homme en Christ.

2. La conception de la vie

Si en participant à la vie sacramentelle de l'Église, le croyant participe à une nouvelle vie régénératrice dont le début réside dans le baptême, alors il est nécessaire de voir quelle est la conception de cette vie chez les Pères Apostoliques. Plus précisément, nous devons examiner les caractéristiques de cette vie ainsi que la source d'où elle puise sa réalité. Mais, parce que nous parlons de la vie des croyants, nous entrons dans un domaine recoupant les motivations et les règles qui déterminent les caractéristiques et l'essence de cette vie. Cela veut dire que les règles et les caractéristiques de la vie chrétienne doivent être considérées en dehors des

¹⁷⁹⁹ *Épître aux Corinthiens*, L, 2, Pl, p. 64. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 50, 2, SC 167, p. 180 : « Δεώμεθα οὖν καὶ αἰτησώμεθα ἀπὸ τοῦ ἐλέους αὐτοῦ, ἵνα ἐν ἀγάπῃ εὐρεθῶμεν δίχα προσκλίσεως ἀνθρωπίνης, ἄμωμοι ».

¹⁸⁰⁰ V. GROSSI et B. SESBOUÉ, *L'homme et son salut*, p. 270.

caractéristiques et des limites de la vie biologique mais à la lumière de l'enseignement et de l'œuvre du Christ.

Clément de Rome est le premier des Pères Apostoliques à nous montrer une idée de la vie du chrétien selon ce nouveau modèle. Au début de son Épître aux chrétiens de Corinthe il écrit :

En effet, écrit Clément, qui, lorsqu'il fit étape chez vous, ne fit pas l'épreuve de votre foi excellente et ferme ? qui n'admira pas votre piété raisonnable et mesurée en Christ ? qui ne proclama pas la magnifique pratique de votre hospitalité ? qui ne bénit pas votre science parfait et sûr ? Car vous agissiez en tout sans acception de personne et vous cheminez suivant les lois de Dieu, [...]. Tous, vous étiez humbles sans vous vanter en rien, [...]. Alors que vous vous suffissiez des provisions du Christ. [...]. Vous étiez sans repentance pour tout bonne action, prêts pour tout œuvre bonne. Alors que vous vous étiez ornés d'une conduite excellente et vénérable, vous accomplissiez tout dans la crainte du Seigneur ; ses ordonnances et ses commandements étaient inscrits sur la largeur de votre cœur¹⁸⁰¹.

La communauté de Corinthe apparaît ici comme un exemple de vie chrétienne ayant pour axes principaux le Dieu et le Christ. La foi, la charité l'action bonne, la piété, l'humilité ainsi que la conduite excellente, sont essentiellement basées sur la crainte de Dieu de telle sorte que la volonté divine est ce qui constitue essentiellement les normes de la vie du chrétien¹⁸⁰². Bien entendu, la notion de crainte de Dieu soulève quelques questions. Comment se fait-il qu'en partant de la crainte de Dieu, Clément parvienne à la volonté divine ? Quelle est la signification de cette crainte ?

Pour entrer dans la pensée de Clément et comprendre la signification de la crainte de Dieu, il faut tenir compte de sa dépendance¹⁸⁰³, à l'Écriture ainsi qu'au grand problème de la communauté corinthienne. Exhortant la paix au sein de l'Église de Corinthe, Clément persuade les fidèles de tourner leurs regards : « vers le père et créateur de la totalité de l'univers », et d'adhérer, « à ses dons de paix et à ses bienfaits, magnifiques et surabondants »¹⁸⁰⁴. C'est par les fonctions créatrices¹⁸⁰⁵, de Dieu que découle la relation de l'homme avec Dieu. Et dans ce

¹⁸⁰¹ *Épître aux Corinthiens*, I, 2-3, II, 1-8, *Pl*, pp. 38-39. Cf., *Épître aux Corinthiens*, I, 2-3, II, 1-8, *SC* 167, p. 100 : « Τίς γάρ παρεπιδημήσας πρὸς ἡμᾶς τὴν πανάρετον καὶ βεβαίαν ὑμῶν πίστιν οὐκ ἔδοκίμασεν ; τὴν τε σώφρονα καὶ ἐπιεικῆ ἐν Χριστῷ εὐσέβειαν οὐκ ἔθαύμασεν ; καὶ τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς φιλοξενίας ὑμῶν ἦθος οὐκ ἐκήρυξεν ; καὶ τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γνῶσιν οὐκ ἐμάνθανε ; ἀπροσωπολήπτως γάρ πάντα ἐποιεῖτε καὶ ἐν τοῖς νομίμοις τοῦ θεοῦ ἐπορεύεσθε [...] Πάντες τε ἐταπεινοφορνεῖτε μηδὲν ἀλαζονευόμενοι [...] Τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι [...] Ἀμεταμέλητοι ἦτε ἐπὶ πᾶσιν ἀγαθοποιΐα, « ἔτοιμοι εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν ». Τῇ παναρέτῳ καὶ σεβασμίῳ πολιτείᾳ κεκοσμημένοι πάντα ἐν τῷ φόβῳ αὐτοῦ ἐπετελεῖτε · τὰ προστάγματα καὶ τὰ διακώματα τοῦ κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν ἐγγέγραπτο ».

¹⁸⁰² J. LIÉBAERT, *op cit.*, pp. 3-4.

¹⁸⁰³ *Ibid.*, p. 2.

¹⁸⁰⁴ *Épître aux Corinthiens*, XIX, 2, *Pl*, p. 49.

¹⁸⁰⁵ A. JAUBERT, *op cit.*, *SC* 167, p. 67.

passage, nous ne voyons aucune trace de peur envers Dieu. Au contraire, ce que nous constatons, c'est la relation des créatures avec le Dieu et la dépendance de l'homme qui existe grâce à Sa souveraineté¹⁸⁰⁶, et cette dépendance même est signifiée par la crainte de Dieu¹⁸⁰⁷.

Pourtant, le sens de la crainte de Dieu ne se limite pas à la reconnaissance de cette dépendance de l'existence humaine à Dieu, parce qu'il y a aussi dans cette expression une valeur eschatologique et salvifique. C'est pourquoi Clément invite les fidèles à répondre à la bonté de Dieu : « Donc, écrit Clément, puisque tout est vu et entendu, craignons-le et abandonnons les désirs abominables des actions mauvaises, afin que nous soyons protégés par sa pitié des jugements à venir »¹⁸⁰⁸. La justice dans le jugement final est donc le but de la vie chrétienne¹⁸⁰⁹, et la crainte de Dieu en est son rappel constant.

Cependant, même à ce point, Clément ne projette pas un sentiment de peur comme une condition de justice finale. Cela, parce que la reconnaissance de la dépendance à Dieu et ses dons pour l'humanité conduisent le fidèle à l'action de grâce et à la louange de Dieu. « Donc, puisque tout ce que nous possédons vient de lui, nous devons lui rendre grâce en toute chose ; à lui gloire pour les siècles des siècles, amen »¹⁸¹⁰. Par conséquent, nous pouvons dire que la vie chrétienne est directement déterminée par la relation de qualité du croyant au Dieu créateur et son obéissance à Sa volonté. Cette relation, et en même temps cette vie, s'expriment à travers une attitude spécifique qui vise la justification finale.

Comme nous l'avons déjà mentionné, chez Clément, l'axe pour la vie chrétienne est le Christ. Les vertus de la vie chrétienne, par exemple, sont des vertus en Christ et les provisions du Christ ont été suffisantes pour les chrétiens de Corinthe¹⁸¹¹. Clément invite les fidèles à tourner les yeux vers Dieu le créateur¹⁸¹². Il les invite également à se tourner vers l'enseignement du Christ : « vous vous suffisiez des provisions du Christ et vous y consacriez, vous conserviez avec soin en vos entrailles ses discours, et ses souffrances étaient devant vos

¹⁸⁰⁶ J. LIÉBAERT, *op cit.*, p. 4.

¹⁸⁰⁷ *Ibid.*.

¹⁸⁰⁸ *Épître aux Corinthiens*, XXVIII, 1, *Pl*, p. 53. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 28, 1, *SC* 167, p. 146 : « Πάντων οὖν βλεπομένων καὶ ἀκουομένων φοβηθῶμεν αὐτόν καὶ ἀπολίπωμεν φαύλων ἔργων μιανὰς ἐπιθυμίας, ἵνα τῷ ἐλέει αὐτοῦ σκεπασθῶμεν ἀπὸ των μελλόντων κριμάτων ».

¹⁸⁰⁹ J. LIÉBAERT, *op cit.*, p. 5.

¹⁸¹⁰ *Épître aux Corinthiens*, XXXVIII, 4, *Pl*, p. 58. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 38, 4, *SC* 167, p.164 : « Ταῦτα οὖν πάντα ἐξ αὐτοῦ ἔχοντες ὀφειλομεν κατὰ πάντα εὐχαριστεῖν αὐτῷ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, Ἄμην ».

¹⁸¹¹ *Épître aux Corinthiens*, I, 2-3, II, 1-8, *Pl*, pp. 38-39

¹⁸¹² *Épître aux Corinthiens*, XIX, 2, *Pl*, p. 49.

yeux »¹⁸¹³. Aussi théocentrique¹⁸¹⁴, que soit la conception de Clément, l'enseignement et la passion du Christ jouent un rôle unique dans la conscience du croyant¹⁸¹⁵. Pourtant, le Christ, en plus de l'importance de son enseignement, joue le rôle principal pour la vie chrétienne. Le Christ selon Clément :

est de ceux qui sont humbles, non de ceux qui s'élèvent au-dessus de son troupeau. Le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus Christ, ne vint pas avec l'ostentation de la vantardise ou de l'arrogance, [...]. Voyez mes bien-aimés, quel modèle nous est donné ; en effet, si le Seigneur s'est abaissé ainsi, que ferons-nous ? nous qui sommes venus par lui sous le joug de sa grâce ?¹⁸¹⁶.

En effet, le Christ, par son Incarnation et sa Passion¹⁸¹⁷, est le principal pilier de la vie chrétienne. Si le croyant a une voie à suivre, et qu'elle mène au salut, cette voie est le Christ lui-même comme l'explique Clément dans un autre endroit de son *Épître* :

Cette voie mes bien-aimés, dans laquelle nous avons trouvé notre salut, c'est Jésus Christ, le grand prêtre de nos offrandes, le champion et l'assistant de notre faiblesse. Par lui, nous fixons notre regard sur les hauteurs des cieux, par lui, nous voyons comme en miroir son apparence sans reproche et suprême, par lui, les yeux de notre cœur ont été ouverts, par lui notre pensée sans intelligence et embrumée refléure vers la lumière, par lui le maître a voulu que nous goûtions à la connaissance immortelle¹⁸¹⁸.

Par le rôle médiateur du Christ, nous constatons que Clément bascule du théocentrisme au christocentrisme en ce qui concerne la vie chrétienne. Grâce à cette médiation du Christ, la fonction du cœur du chrétien est restaurée car elle guide la vie spirituelle, c'est-à-dire la vie en

¹⁸¹³ *Épître aux Corinthiens*, II, 1, *Pl*, p. 39. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 2, 1, *SC* 167, p. 100 : « Τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκοῦμενοι καί προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνεστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις, καί τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρό ὀφθαλμῶν ὑμῶν ».

¹⁸¹⁴ J. LIÉBAERT, *op cit.*, p. 3.

¹⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁸¹⁶ *Épître aux Corinthiens*, XVI, 1-17, *Pl*, pp. 46-47. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 16, 1-17, *SC* 167, pp. 124-128 : « Ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός, οὐκ ἐπαιρομένων ἐπὶ τό ποιμνιον αὐτοῦ. Τό σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδέ ὑπερηφανίας [...] Ὅρατε, ἄνδρες ἀγαπητοί, τίς ὁ ὑπογραμμός ὁ δεδομένος ἡμῖν· εἰ γάρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγόν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες ; ».

¹⁸¹⁷ J. LIÉBAERT, *op cit.*, p. 11.

¹⁸¹⁸ *Épître aux Corinthiens*, XXXVI, 1-2, *Pl*, p. 57. Cf., *Épître aux Corinthiens*, 36, 1-2, *SC* 167, pp. 158-160 : « Αὕτη ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ἧ εὐρομεν τό σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τόν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τόν προστάτην καί βοηθόν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν. Διά τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὑψη τῶν οὐρανῶν, διά τούτου ἐνοπτριζόμεθα τήν ἄμωμον καί ὑπερετάτην ὄψιν αὐτοῦ, διά τούτου ἠνεώχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοί τῆς καρδίας, διά τούτου ἡ ἀσύνετος καί ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τό φῶς, δια τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι ».

Christ, vers l'unité avec Dieu. La vie spirituelle est simplement le changement de la volonté humaine vers un parcours qui mène à Dieu¹⁸¹⁹. Après tout, le cœur en tant que centre de la condition humaine est l'espace, dirions-nous, dans lequel se situe Dieu et pour cette raison, par le cœur, la grâce passe dans l'être humain¹⁸²⁰. Si le croyant contemple Dieu à travers Jésus-Christ et prédit l'immortalité, alors le Christ est le seul chemin qui mène à Dieu. Ceci est quelque chose qui ne concerne rien d'autre que la filiation adoptive du fidèle à travers le Christ.

Cette primauté¹⁸²¹, du Christ dans la vie du croyant est bien soulignée par Ignace d'Antioche. S'adressant aux chrétiens de Magnésie, il se demande comment l'homme peut vivre sans le Christ : « Si donc ceux qui avaient vécu dans l'ancien état de choses en sont venus à la nouveauté de cette espérance, en arrêtant de pratiquer le sabbat et en vivant selon le jour du Seigneur, où justement notre vie s'est levée grâce à lui et grâce à sa mort »¹⁸²². La vie du chrétien est conformée au Christ. Ceci est un trait qui distingue l'approche théologique de la vie du chrétien d'Ignace par rapport à celle Clément de Rome. Il paraît que, si pour Clément la vie du chrétien se réalise à travers le Christ, il semble que pour Ignace elle se réalise et se rattache directement à la personne du Christ. Néanmoins, le rôle médiateur du Christ est particulièrement évident dans la pensée théologique d'Ignace.

Il est évident qu'Ignace s'exprime dans le contexte de sa lutte antihérétique. Dénier le mystère du Christ signifie rester dans un état de vie déjà épuisé alors qu'au contraire la vie selon le jour du Seigneur incorpore le croyant dans la nouvelle espérance de vie offerte par Dieu. À partir de la manifestation dans la chair du Fils et Verbe de Dieu, écrit Ignace :

toute magie se dissipait et toute lien pernicieux disparaissait : l'ignorance était détruite, l'ancien royaume démolit, maintenant que Dieu se manifestait de façon humaine pour introduire la nouveauté de la vie éternelle : et ce qui avait été ajusté par Dieu trouvait là son commencement. C'est de là que partait le mouvement général qui projetait l'abolition de la mort¹⁸²³.

¹⁸¹⁹ V. LOSSKY, *Essaie*, p. 196.

¹⁸²⁰ *Ibid.*, p. 198.

¹⁸²¹ J. LIÉBAERT, *op cit.*, p. 48.

¹⁸²² *Lettre aux Magnésiens*, IX, 1, *Pl*, p. 200. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, IX,1, *SC* 10, p. 102 : « Εἰ οὖν ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλά κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾧ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτελεν, δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ».

¹⁸²³ *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3, *Pl*, p. 197. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XIX,3, *SC* 10, p. 90 : « Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμός ἠφανίζετο κακίας ἄγνοια καθηρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερωμένου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς · ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τό παρά τῷ θεῷ ἀπηρητημένον. Ἐνθεν τά πάντα συνεκινεῖτο διὰ τό μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν ».

Ici, en fait, Ignace exprime richement sa vision de la nouvelle vie du chrétien. L'objet du plan de Dieu, étant l'abolition de la mort, est quelque chose qui a déjà commencé et deviendra une réalité parfaite dans le futur. Cependant, le croyant est déjà intégré dans cette vie éternelle, et ceci est un fait réalisé par le Christ. Il ne fait aucun doute que pour Ignace, la question est certainement l'incorruptibilité et la vie éternelle, dont il montre l'importance à Polycarpe de Smyrne : « Sois vigilant comme l'athlète de Dieu. L'enjeu en est l'incorruptibilité et la vie éternelle, à laquelle, toi, aussi, tu crois fermement »¹⁸²⁴. L'incorruptibilité et la vie éternelle sont présumées dans la résurrection du Christ qui est le modèle de la résurrection de l'homme.

Pour bien comprendre la conception d'Ignace du triptyque incorruptibilité, vie éternelle, et résurrection, nous considérons qu'il faut répondre d'abord à deux questions parfaitement essentielles : comment pouvons-nous arriver à la résurrection et à la vie éternelle ? en quoi consiste l'incorruptibilité ? Ignace écrit : C'est en lui que nous résisterons à toutes les machinations du prince de ce siècle, que nous lui échapperons et que nous obtiendrons Dieu »¹⁸²⁵. En effet, ce qui ressort de ce passage est que le fait d'obtenir Dieu est conçu comme le but ultime de l'homme. Ce but tout-à-fait unique et eschatologique¹⁸²⁶, est également caractérisé de manière unique par Ignace en tant que course de Dieu (théodromie). « Car beaucoup de loups de bonne apparence captivent par un plaisir mauvais ceux qui font la course de Dieu ; mais dans votre unité, ils ne trouveront pas de place »¹⁸²⁷. Pourtant ici nous sommes devant un paradoxe. Si par la résurrection nous arrivons à l'incorruptibilité, à la vie éternelle, c'est-à-dire que c'est Dieu qui nous accueille dans sa vie, alors, la perspective eschatologique ne joue finalement pas un rôle primordial.

Cependant, nous nous demandons, si cette notion d'incorruptibilité déjà vécue, est vraiment paradoxale pour la pensée théologique d'Ignace. Nous pourrions dire qu'il en est ainsi si une telle approche était accidentelle. Un examen approfondi des écrits d'Ignace révèle qu'une telle approche n'est en aucun cas accidentelle et par conséquent, l'incorruptibilité, déjà vécue par le croyant, n'est donc pas du tout paradoxale.

Cela, découle certainement de la confrontation d'Ignace avec les judéo-chrétiens qui restent fermement attachés à l'Ancien Testament. Rappelons un passage sur la question causée

¹⁸²⁴ *Lettre aux Polycarpe*, II, 3, *Pl*, p. 218.

¹⁸²⁵ *Lettre aux Magnésiens*, I, 2, *Pl*, p. 198. Cf., *Lettre aux Polycarpe*, II, 3, *Pl*, p. 218 ; *Lettre aux Smyrniotes*, IX, 2, *Pl*, p. 216.

¹⁸²⁶ J. LIÉBAERT, *op cit.*, pp. 43-44.

¹⁸²⁷ *Lettre aux Philadelphiens*, II, 2, *Pl*, p ; 210. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, II, 2, *SC* 10, p. 142 : « Πολλοί γάρ λύκοι ἀξιόπιστοι ἠδονῆ κακῆ αἰχμαλωτίζουσιν τοὺς θεοδρόμους · ἀλλ' ἐν τῇ ἐνότῃτι ὑμῶν οὐχ ἔξουσιν τόπον ».

par les judaïsants : « Mais l'Évangile, écrit Ignace, a quelque chose de particulier, la présence du Sauveur, notre Seigneur Jésus Christ, sa Passion et sa résurrection. Car les bien-aimés prophètes ont proclamé sa venue ; mais l'Évangile est l'accomplissement de l'incorruptibilité »¹⁸²⁸. Comme nous l'avons déjà vu pendant le développement de notre thèse, la pensée d'Ignace s'exprime sur la base de diverses tendances hérétiques qui nient ou diminuent le mystère du Christ. Dans le cas du passage spécifique que nous venons de citer, Ignace oppose l'Évangile, c'est-à-dire le mystère du Christ, à la préférence de l'Ancien Testament par les judaïsants. Le caractère particulier de l'Évangile et donc sa nouveauté pour la vie chrétienne ne réside pas dans la réalisation eschatologique car ceci n'est pas l'annonce du royaume de Dieu¹⁸²⁹. L'eschatologie, alors, tout en gardant son importance pour la vie vertueuse, devient ainsi en quelque sorte secondaire¹⁸³⁰, du fait que l'évangile réalise déjà l'immortalité du croyant¹⁸³¹.

La personne du Christ en tant que début de la transformation de l'homme est posée par Ignace, à travers une image vivante. Il exhorte les croyants :

Rejetez donc le mauvais levain, celui qui a vieilli et s'est aigri, et transformez-vous en levain nouveau, c'est-à-dire en Jésus Christ. Laissez-vous saler en lui pour que personne parmi vous ne se corrompe, puisque c'est à l'odeur que vous serez évalués¹⁸³².

Le levain, est une image très caractéristique de la vie chrétienne car elle met l'accent sur l'ampleur existentielle de la transfiguration de l'homme en Christ. Cela nous prédispose à la profondeur et aux dimensions ontologiques-existentielles de cette transformation. Il est clair que vers cette transformation de l'homme qu'il y a l'état existentiel opposé, un état dont le croyant est appelé à dépasser. Mais, qu'est-ce que cet ancien état ?

Dans ce cas particulier, la différence qui réside entre la nouvelle et l'ancienne conception du levain, concerne la foi chrétienne et le judaïsme. Entre la loi ancienne et la loi nouvelle :

¹⁸²⁸ *Ibid.*, IX, 2, p. 212. Cf., *Lettre aux Philadelphiens*, IX, 2, SC 10, p. 150 : « Ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τό εὐαγγέλιον, τήν παρουσίαν τοῦ σωτήρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τό πάθος αὐτοῦ καί τήν ἀνάστασιν. Οἱ γάρ ἀγαπητοί προφηταί κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τό δέ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας ».

¹⁸²⁹ Th. PREIS, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche*, RHPR /1998 /18-3/ pp. 218-219.

¹⁸³⁰ J. LIÉBAERT, *op cit.*, pp. 44-45.

¹⁸³¹ Th. PREIS, *op cit.*, pp. 218-219.

¹⁸³² *Lettre aux Magnésiens*, X, 2, Pl, p. 200. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, X, 2, SC 10, p. 104 : « Ὑπέρθεσθε οὖν τήν κακήν ζύμην, τήν παλαιωθεῖσαν καί ἐνοξίσασαν, καί μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὃ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Ἀλίσητε ἐν αὐτῷ, ἵνα μή διαφθαρή τις ἐν ὑμῖν ἐπεὶ ἀπό τῆς ὀσμῆς ἐλέγχθησεσθε ».

Ne vous laissez pas tromper par les doctrines hétérodoxes ni par les mythes anciens qui sont inutiles : car si maintenant encore nous vivons selon la Loi, nous admettons que nous n'avons pas reçu la grâce. En effet, les très divines prophètes ont vécu selon le Christ Jésus. C'est même la raison pour laquelle ils furent persécutés, remplis du souffle de sa grâce, pour assurer les incrédules qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui s'est manifesté à travers Jésus Christ, son Fils, qui est sa Parole provenant du silence, et qui, en tout point, a plu à celui qui l'avait envoyé¹⁸³³.

La nouvelle loi, en fait, n'est rien d'autre que la situation nouvelle créée par la manifestation de Dieu à travers son Fils et Verbe qui, quittant l'espace exclusif de la divinité, réalise la nouvelle loi pour l'humanité. Néanmoins, l'ancien Testament, conserve sa valeur dans le cadre du plan de Dieu¹⁸³⁴, pour le salut de l'homme. L'antijudaïsme d'Ignace, n'est pas un rejet non plus de la parousie du Verbe non incarné de Dieu à travers les prophètes. Au contraire, l'enthousiasme¹⁸³⁵, d'Ignace pour la nouvelle vie adapte parfaitement le judaïsme à la foi chrétienne :

Devenons, par conséquent, écrit Ignace, ses disciples, et apprenons à vivre selon le christianisme. [...]. Il est absurde d'avoir le nom de Jésus Christ à la bouche et de judaïser. Car ce n'est pas le christianisme qui a cru au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme, et tout langage qui croit en Dieu s'y retrouve¹⁸³⁶.

D'une manière pionnière, Ignace décrit avec précision la distinction qu'il y a entre la nouvelle vie et l'ancienne loi. Plus précisément, nous voyons qu'Ignace avec une disposition apologétique met en évidence les dimensions réelles de l'histoire et de la foi juive. Il s'agit des dimensions qui ne sont reconnues que dans le christianisme et spécifiquement dans la vie chrétienne.

Ignace, reproduit l'identification des « frères » de l'Église et l'introduit dans le champ du mode de vie de la foi chrétienne. Si les chrétiens d'Antioche sont identifiés pour la

¹⁸³³ *Lettre aux Magnésiens*, VIII, Pl, p. 200. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, VIII, SC 10, pp. 100-102 : « Μή πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδέ μυθεύμασιν τοῖς παλαιῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν, εἰ γάρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι. Οἱ γάρ θεióτατοι προφηται κατὰ Χριστόν Ἰησοῦν ἐξήσαν. Διὰ τοῦτο καί ἐδιώχθησαν, ἐνπενόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τό πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπιστοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτόν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπό σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν ».

¹⁸³⁴ J. LIÉBAERT, *op cit.* p. 51.

¹⁸³⁵ *Ibid.*

¹⁸³⁶ *Lettre aux Magnésiens*, X, 1 et 3, Pl, p. 200. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, X, 1, SC 10, p. 104 : « Διὰ τοῦτο μαθηταί αὐτοῦ γενόμενοι, μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμόν ζῆν. [...] Ἄτοπον ἐστιν, Ἰησοῦν Χριστόν λαλεῖν καί ἰουδαῖζειν. Ὁ γάρ Χριστιανισμός οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμόν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμός εἰς Χριστιανισμόν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεόν συνήχθη ».

première fois comme chrétiens¹⁸³⁷, par l'apôtre Paul¹⁸³⁸, Ignace est également novateur dans la langue théologique puisqu'il est le premier à définir le mode de vie des chrétiens comme christianisme¹⁸³⁹. En fait, ce qui découle de la pensée d'Ignace est que le christianisme est le successeur du judaïsme sans nier la continuité historique de la révélation divine¹⁸⁴⁰.

Si le décalogue est absent¹⁸⁴¹, de la pensée d'Ignace, en tant que régulateur de la vie d'une communauté particulière et en l'occurrence du judaïsme, pour le christianisme il y a la nouvelle loi de Jésus-Christ. Un exemple caractéristique est l'hymne d'Ignace à l'Église de Rome qui est *Christonomos*¹⁸⁴², c'est-à-dire qu'elle est gouvernée par la loi du Christ¹⁸⁴³. Ceci présuppose assurément le mouvement de la part du croyant à se soumettre à l'enseignement de Jésus-Christ. « Chercher don à être affermis dans les enseignements du Seigneur et des apôtres, pour qu'« en tout ce que vous faites, vous réussissiez, en chair et en esprit »¹⁸⁴⁴. En effet, l'enseignement du Christ est une règle de vie pour le chrétien. Les enseignements *dogmasin*, dans le texte grec¹⁸⁴⁵, semblent exclure le contenu dogmatique, à savoir doctrinal, puisque le terme « dogme » n'avait pas le sens technique qu'il a aujourd'hui¹⁸⁴⁶. Néanmoins, la loi du Christ ne peut être rien de plus qu'une réalité qui n'est établie dans la vie du croyant que par le mystère du Christ.

Le contenu de l'Évangile qui reflète la Passion et la résurrection du Christ n'aurait aucun effet pour l'homme sans la présence du Christ Sauveur lui-même¹⁸⁴⁷. Ignace, à ce sujet et précis et très expressif :

Mon esprit est la pauvre victime de la croix, qui est un scandale pour les incroyants, mais qui est pour nous le salut et la vie éternelle. [...]. Car notre Dieu, Jésus, le Christ, a été porté par Marie dans son sein, selon le projet de Dieu, « à partir de la semence de David » et d'Esprit saint ; il est né et il a été baptisé, pour purifier l'eau par sa Passion ¹⁸⁴⁸.

¹⁸³⁷ Premiers écrits chrétiens, *Pl* p. 1211, n. 8

¹⁸³⁸ *Ac* II, 26

¹⁸³⁹ P. Th. CAMELOT, *op cit.*, *SC* 10, pp. 104-105, n. 2.

¹⁸⁴⁰ J. LIÉBAERT, *op cit.*, p. 51.

¹⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁴² Cf. le texte grec, P. TH. CAMELOT, *op cit.*, *SC* 10, p. 124.

¹⁸⁴³ *Lettre aux Romains, suscr.*, *Pl*, p. 205.

¹⁸⁴⁴ *Lettre aux Magnésiens*, XIII, 1, *Pl*, p. 201. Cf., *Lettre aux Magnésiens*, XIII, 1, *SC* 10, p. 106 : « Σπουδάσετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καί τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα ποιεῖτε, κατευδοθεῖτε σαρκί καί πνεύματι ».

¹⁸⁴⁵ P. Th. CAMELOT, *op cit.*, *SC* 10, p. 106.

¹⁸⁴⁶ Premiers écrits chrétiens, *Pl*, p. 1211, n. 10.

¹⁸⁴⁷ *Lettre aux Philadelphiens*, IX, 2, *Pl*, p. 212.

¹⁸⁴⁸ *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, *Pl*, p. 196. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, XVIII, *SC* 10, p. 86 : « Περίφημα τό ἐμόν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὃ ἐστὶν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμεῖν δέ σωτηρία καί ζωὴ αἰώνιος. [...] Ὁ γάρ θεός

L'orientation existentielle de l'homme vers Dieu, pour pouvoir l'atteindre et être divinisé, est une réalité prenant source dans l'événement de la kénose¹⁸⁴⁹. Autrement dit, l'union de la nature divine à la nature humaine fait du Christ le modèle que le croyant doit à présent suivre dans sa nouvelle réalité offerte de vie.

La vie nouvelle pour l'homme est fermement ancrée dans le mystère de l'économie divine. Ignace écrit :

Si Jésus Christ m'en juge digne, grâce à votre prière, et si c'est sa volonté, dans le deuxième livret que je vais vous écrire je continuerai, comme je l'ai commencé, à vous montrer le projet divin, à propos de « l'homme nouveau » Jésus Christ, fondé sur la foi en lui et sur l'amour pour lui, sur sa Passion et sa résurrection¹⁸⁵⁰.

En effet, Ignace est bien convaincu des événements salvifiques du Christ ainsi que de leur signification et de leur valeur ontologique pour l'humanité. L'homme assisté de la foi ne perçoit pas simplement le mystère du Christ mais il entre en communion avec lui¹⁸⁵¹. Du fait que le Christ est « l'homme nouveau », croyance que nous rencontrons à nouveau dans le *Lettre aux Smyrniotes*¹⁸⁵², il est la principale source et énergie de réorientation de l'existence humaine.

L'existence humaine – introduite désormais dans la vie qui est le Christ – est orientée vers son but ultime dans un contexte spécifique. La nouvelle vie en Christ est acquise et développée dans le contexte unique et exquis qu'est l'Église. « Si le Seigneur a accepté le parfum sur sa tête, c'est pour répandre sur l'Église l'effluve de l'incorruptibilité. Ne vous laissez pas enduire de l'enseignement nauséabond du prince de ce siècle, pour éviter qu'en faisant vous son otage, il ne vous exclue de la vie qui se présente à vous »¹⁸⁵³. En ce qui concerne Ignace, en revivant la Passion du Christ par son martyre, il a la ferme espérance d'être associé à Sa résurrection et donc à la vie elle-même.

ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου · ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρῖσει ».

¹⁸⁴⁹ V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 95.

¹⁸⁵⁰ *Lettre aux Éphésiens*, XX, 1, *Pl*, p. 197. Cf., *Lettre aux Éphésiens*, VIII, XXX, 1, *SC* 10, p. 90 : « Ἐάν με καταξίωση Ἰησοῦς Χριστός ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν καὶ θέλημα ἦ, ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ, ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν, ἧς ἡρξάμην οἰκονομίαν εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει ».

¹⁸⁵¹ J. LIÉBAERT, *op cit.*, pp. 48-49.

¹⁸⁵² IV, 2, *Pl*, p. 214 : « Si, en effet, c'est en apparence que cela a été accompli par notre Seigneur, moi aussi, c'est en apparence que je suis enchaîné. [...] Pour souffrir ma passion avec lui, j'endure tout, et c'est lui-même, celui qui est devenu parfaitement homme, qui m'en donné la force. »

¹⁸⁵³ *Lettre aux Éphésiens*, XVII, 1, *Pl*, p. 196.

Grâce à l'étude des écrits des Pères Apostoliques, il est devenu clair que la vie trouve son essence et sa valeur dans la personne de Jésus-Christ dans les dimensions ecclésiastiques. Lui, en tant que Dieu, devenant un homme nouveau et parfait, ouvre au monde et à l'histoire la période du temps de l'Église et réalise dans le présent l'incorruptibilité et la vie éternelle laquelle n'est rien d'autre que l'unité intime avec la Personne du Christ. L'unité

Conclusion

Maintenant que nous sommes arrivés à la fin de notre recherche sur la théologie de l'unité chez les Pères Apostoliques, nous sommes en mesure de conclure. Nous avons essayé d'aborder ce sujet tel qu'il apparaît dans les écrits des Pères Apostoliques. Ce sujet était de la plus haute importance car l'unité est une condition préalable pour une compréhension plus précise de leur pensée théologique étant donné les conditions particulières de cette période post-apostolique.

Ainsi, l'Unité, à partir de l'étude des écrits des Pères Apostoliques, nous aboutissons d'abord à la conclusion que c'est la condition de la vie du chrétien. Plus précisément, à propos de la théologie de l'Unité, chez les Pères Apostoliques, l'unité se trouve dans de formes différents : Unité de la Trinité, unité des chrétiens entre eux, unité des chrétiens avec Dieu par l'intermédiaire de l'unité avec Christ. Unité des chrétiens autour de l'évêque et unité à l'eucharistie qui est sacrement d'unité.

1. Chez les Pères apostoliques, la conception de l'unité n'est pas une recherche ou une synthèse de réflexions philosophique, mais repose sur la parole sacrée de Dieu contenue dans l'Écriture, qui en premier lieu s'exprime dans la foi en Un seul Dieu le Père et Créateur Tout-Puissant. La création telle quelle suscite le questionnement théologique des Pères Apostoliques concernant les différents points de départ possibles. Pour Clément de Rome par exemple, la création est un exemple d'unité pour la communauté de Corinthe par l'ordre cosmique qui, néanmoins, tend vers Dieu dans l'unité. Dans la pensée de Clément, contrairement à ce que l'on retrouve dans la pensée hellénistique, il n'y a qu'un seul principe qui est que la création ne repose que sur le Dieu Un Père et Créateur Tout-Puissant qui maintient la création dans l'existence. Cette affirmation nous ramène à la différence entre la création et le Dieu Unique et Père de la création.

Cette différence qui est une différence ontologique, est soulignée de manière particulièrement nette par Hermas qui est le seul des Pères Apostoliques à se référer directement à la création « à partir de rien » sans entrer dans les détails. Néanmoins, aucun des Pères Apostoliques ne donne une interprétation développée de la création. Leur pensée théologique est centrée sur la question de l'unité, et la création est l'un de leurs arguments principaux qui leur permet d'étayer cette question par une approche du mystère du Christ. Tout d'abord ils expriment l'unité du Père et du Fils dans la création par la participation du Fils de

Dieu dans l'œuvre de la création. Ceci est bien souligné par Hermas dans le *Pasteur*, où nous trouvons une référence qui relie directement le Christ avec l'acte de la création et qui en même temps met l'accent sur la préexistence du Fils par rapport à la création. La préexistence du Christ et son unité avec le Père selon Ignace, sont le présupposé de la participation du Christ à l'acte de la création. Le Fils de Dieu, comme le Verbe créateur, est particulièrement mis en valeur par Ignace d'Antioche. Ainsi, pour les Pères Apostoliques, l'unité du Père et du Fils suit un chemin vertical. Elle unit les êtres créés avec le Dieu Créateur et son Fils. C'est dans ce contexte de l'unité que les Pères Apostoliques expriment la nouveauté du christianisme. Le Fils de Dieu joue un rôle de premier plan avec le Saint-Esprit dans la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu du fait que la création de l'homme est l'œuvre de la Sainte Trinité. Ceci est déduit de la manière dont Clément de Rome utilise les termes « selon notre image et notre ressemblance » (Gn 1, 26).

À la différence de Clément, dans l'*Épître de Barnabé* le même récit de la *Genèse* a été utilisé, mais, le « à l'image » est centrée sur le Christ. Pourtant, le christocentrisme du « à l'image » est perçu par Clément sur le contenu de l'*Épître aux Hébreux* (1, 1-9), où le Christ est le sceptre de la majesté de Dieu. Que le Christ, est l'image selon laquelle l'homme a été créé est plus précisément déduit par Ignace qui se réfère à l'unité complète de la chair et d'esprit du Christ. Le Christ alors en tant que chair et esprit révèle les véritables dimensions ontologiques de l'être humaine. Le Christ est le Fils Unique de Dieu qui a pris véritablement la nature humaine par la synergie du Saint-Esprit et de la Vierge Marie de telle sorte que le Verbe de Dieu reçoive ainsi la nature humaine telle qu'elle était avant la chute. En d'autres termes, même vaguement, nous voyons le concept du Christ-nouveau Adam et de Marie-nouvelle Ève. À travers cette typologie, une nouvelle situation ontologique est formulée pour l'homme puisqu'elle introduit une nouvelle relation entre Dieu et l'homme. Pour être plus précis, Ignace présente la régénération de l'être humain qui est inextricablement liée à la pureté de Marie. Contrairement à la vieille Ève qui a échoué, Marie s'est offerte et par sa pureté et l'énergie du Saint-Esprit, elle donne naissance au Christ qui sauve et renouvelle le monde. Le Christ, alors, est le nouvel Homme et par Lui, l'homme s'unie et vit dans la nouvelle création. Cela nous amène à comprendre que l'unité qui existe entre la chair et l'esprit du Christ est au moins d'une union essentielle des deux natures différentes, celle du divin et celle de l'humain, en la personne du Christ.

2. Les Pères Apostoliques expriment occasionnellement la foi en la Trinité économique. À cet égard, un tel exemple est Ignace. Le Fils réalise le plan du Père pour le salut de l'homme, et le Saint-Esprit est celui qui sanctifie l'homme. Dans le plan de l'économie

divine, les trois personnes de la Trinité agissent dans l'unité pour le salut de l'homme. Ceci est bien plus évident dans la formulation baptismale qui nous est présentée par la *Didaché* mais aussi par les écrits de Clément qui fait également référence aux trois personnes de la Trinité.

Le Christ en tant que personne centrale dans la pensée théologique des Pères Apostoliques, est l'axe d'unité pour l'humanité. La nature divino-humaine du Christ est la condition ontologique de l'homme lui-même. La nature humaine souffre, unie à la divinité, et est ressuscitée avec la divinité qui lui est unie. Le sacrifice du Christ sur la croix n'est pas un sacrifice moral ou apparent, mais réel.

Le sujet de la résurrection des morts soulève les principales questions qui préoccupent la communauté chrétienne de l'époque compte tenu du retard de la Parousie du Christ. C'est là également que nous voyons l'ingéniosité spirituelle de Clément de Rome qui compose de manière diplomatique la pensée hellénistique et judéo-chrétienne. Autrement dit, Clément, prend au sérieux les antécédents religieux des destinataires de son Épître et l'adapte à la foi chrétienne. Il utilise principalement des images de la nature qui sont familières à ses lectures puisqu'elles ont un fond hellénistique, tout comme le mythe du Phénix. Il relie cette approche hellénistique à la résurrection du Christ, qui est aussi la prémisse de la résurrection des morts. Les Pères Apostoliques sont unanimes quant à l'existence de la résurrection en chair des morts. Toutefois, rappelons l'insistance forte d'Ignace pour son martyre.

En effet, le martyre revivre la Passion du Christ, illustre une répétition de la passion du Christ en vue de ressusciter pour être enfin en union avec le Christ. En ce qui concerne Ignace lui-même, son union avec le Christ aurait déjà lieu avec son martyre. De cette manière, il est uni à la Passion du Christ en vue d'être associé à sa Résurrection. Les Pères Apostoliques nous amènent à un autre niveau d'unité. Les deux natures du Christ unies en sa personne, sont le principe du corps unique de l'Église ayant comme tête le Christ. L'unité au sein du corps de l'Église est la condition préalable fondamentale de l'unité avec le Christ. Ceci est bien souligné par Ignace, qui dit qu'il y a unité de la communauté autour de l'évêque qui célèbre l'eucharistie et que cette unité peut aller jusqu'au martyre.

L'Église est unie dans le plan de Dieu pour le salut de l'homme. L'Église préexistante dans les desseins de Dieu, s'inscrit dans un cours historique dans le monde immédiatement avec la présence incarnée du Fils de Dieu. La présence en chair du Fils et Verbe de Dieu dans le monde ouvre une période dans laquelle le croyant fait ses premières expériences de son union avec Dieu le Père par l'intermédiaire du Christ. Cette union se réalise par l'intégration dans le corps de l'Église à la fois par le baptême à travers l'eau salvifique et à la fois par la participation dans la vie sacramentelle de l'Église avec l'expression suprême du sacrement de l'eucharistie.

Participer à l'eucharistie signifie communier aussi véritablement à la chair ressuscitée et sanctifiée par son union avec la divinité du Fils de Dieu Incarné, Souffrant, et Ressuscité. Il n'y a aucun soupçon de symbolisme de la part des Pères Apostoliques. L'unité de la foi requiert l'unité des fidèles entre eux et donc l'unité du corps de l'Église. Cette unité s'exprime dans la vie sacramentelle par l'unité avec la hiérarchie qui commence déjà à prendre forme. Clément et Ignace, sont l'exemple le plus dynamique de l'enseignement de l'unité du corps de l'Église sous la garantie et l'autorité de la hiérarchie.

3. Dans les écrits des Pères Apostoliques, et plus précisément chez le pasteur d'Herma, nous remarquons qu'une importance particulière est attribuée à un point rare : la repentance. La repentance, telle que présentée par Herma, n'est pas un état émotionnel de l'homme, mais elle illustre l'effort constant que fournit le croyant – dans la période des derniers temps – pour parvenir à participer au royaume de Dieu, dans lequel il ne pourra entrer que par le Christ Fils de Dieu. Chez les Pères Apostoliques il n'y a pas de pessimisme. Au contraire, nous voyons la chaleur et l'enthousiasme qui émanent de la nouvelle situation apportée au monde et à l'histoire par la présence du Fils de Dieu dans la chair. Cette nouvelle situation présuppose l'homme nouveau en Christ qui vit désormais en union avec le Christ et son prochain ainsi qu'en union, par le Christ et tous les croyants, à Dieu le Père.

4. Un autre point important qui résulte de notre travail est la méthode synthétique et comparative dans la recherche d'un sujet. Une étude synthétique et comparative de textes hétérogènes et homogènes bien évidemment, d'une époque, garantit une vision globale et plus précise autour d'une problématique théologique. Dans la présente recherche, par exemple, l'unité a émergé dans un contexte théologique très large et avec un contenu profond. Parce qu'il n'est pas seulement connecté mais personnifié dans l'être divino-humain du Fils et Verbe de Dieu. La recherche synthétique et comparative passe nécessairement par des synthèses de situations et de perspectives différentes ainsi que par différentes manières de présenter une vérité qui se cristallise en chemin. Ceci, bien sûr, ne signifie pas que la datation des écrits en examen est négligeable.

5. L'enchaînement des questions touchent à des notions importantes de la foi chrétienne mais aussi des questions individuelles. Quand, par exemple, nous regardons l'unité dans le corps de l'Église, nous voyons une évolution progressive et transitionnelle de la hiérarchie de l'Église. Si nous considérons cette question du point de vue d'un auteur seulement, alors, selon l'auteur, nous soutiendrions l'existence ou non d'une hiérarchie dans ces premiers stades du christianisme.

Dans ce contexte, j'inclus également la question du judaïsme. Les écrits des Pères Apostoliques donnent parfois l'impression que le christianisme a suivi un cheminement autonome depuis l'époque des Pères apostoliques. Ceci est principalement placé à l'époque d'Ignace. Nous avons également rencontré deux positions différentes sur le judaïsme : une positive et une négative. Nous nous référons à Barnabé dans le sens d'une approche négative qui, à première vue, semble être l'adversaire le plus dynamique lorsqu'il s'agit de l'élément judéo-chrétien. Idem pour Ignace. Ainsi, leur approche peut conduire à la fausse conclusion qu'à leur époque la séparation du christianisme et du judaïsme est tracée. Cependant, à partir d'une étude plus calme et plus diligente, nous avons pu surmonter une telle interprétation erronée et nous avons légèrement soutenu le caractère judéo-chrétien de Barnabé et d'Ignace. Cela signifie que pour Ignace et Barnabé, l'enjeu dans ce cas, était de protéger la foi chrétienne de l'adhésion aux dispositions légales du judaïsme et de mettre en évidence l'innovation du christianisme.

6. L'unité trouve son implication en la personne du Christ. Ou, pour me corriger, la contribution la plus fondamentale est l'émergence de la personne du Christ lui-même comme condition nécessaire à l'unité et au salut. Il me fascine de constater que le Christ est décrit par la réflexion théologique de la pensée des Pères apostoliques comme l'Alpha et l'Oméga de l'unité. Sans la nature divino-humaine du Christ, nous ne pouvons pas parler d'unité. Sans la relation du Christ avec Dieu, relation Père-Fils, nous n'avons aucune perspective d'unité. Sans la véritable humanité du Christ, l'homme ne devient pas le fils de Dieu par adoption et il n'y a pas de salut. C'est-à-dire que partout et tout est Christ.

7. Je me concentre cependant davantage sur l'apport principal de ma thèse. Nous sommes amenés à un rapport de haute importance pour la période des Pères Apostoliques. Encadrés dans la période pré-Nicée ils nous ont donné la possibilité de découvrir une théologie de l'unité avant le concile de Nice, qui s'exprime de diverses manières. Je dirais même qu'il s'agit d'une découverte riche en contenu théologique qui nous donne la possibilité de suivre d'autres voies de recherche de la perception théologique des Pères apostoliques d'une valeur particulière pour notre époque.

Cette recherche doctorale proposait de situer l'unité par rapport à la foi chrétienne et ses effets sur les dimensions multiformes de la vie chrétienne dans une temporalité particulièrement importante. Le passage de la période des Apôtres à la période des Pères Apostoliques n'a pas sa signification seulement d'un point de vue historique. Je conclus ici que le corps des Pères apostoliques n'est pas seulement une source d'informations sur la situation, la vie et l'organisation des premières communautés chrétiennes. Mais, même si on limite

l'importance du corps des textes des Pères apostoliques aux limites historiques, celle-ci ne peut être appréciée détachée de leur réflexion théologique plus large.

Le corpus de Pères Apostoliques comme domaine unifié de recherche n'est pas épuisé. Les perspectives s'ouvraient à une réflexion plus approfondie de la situation théologique de l'Église primitive. Enfin, pour les Pères Apostoliques, l'unité est la question la plus importante qui concerne finalement l'unité de l'homme avec Dieu de telle manière que nous puissions parler d'une théologie de l'unité. Dans cette unité, tout est récapitulé dans le Christ. On ne peut pas parler de création sans la participation du Christ, on ne peut pas faire d'ecclésiologie sans référence à la personne du Christ. L'eschatologie et le salut, ne peuvent pas être un point de discussion sans l'implication du Christ. Tout commence et finit que dans et par la personne du Fils et Verbe de Dieu. Cependant, les portes de la pensée théologique des Pères Apostoliques restent ouvertes à la recherche. Ce que nous avons fait, c'est promouvoir la conception théologique de l'unité et ses dimensions à travers Jésus-Christ et l'action sanctifiant de l'Esprit Saint. Unité dans la relation et l'action des personnes de la Trinité économique, ainsi qu'unité verticale et horizontal des êtres créés entre eux et avec Dieu.

INDEX des AUTEURS

- A
AFANASIEFF · 353,
366, 421
AGNIGORI · 349, 350
B
BARDY · 55, 322, 334,
335, 415
BAREILLE · 379
BELLESCIZE · 371, 373,
375
BENOIT · 220, 423
BERNARD · 27, 170,
171, 179, 197, 421
BERTRAND · 10
BLOND · 356, 357, 359,
361
BOBRINSKY · 323
BOUDERON · 47, 70,
172, 423
BOURGEOIS · 368, 371,
376
BOUYER · 353, 354,
362, 421
BOYARIN · 71
BRONX · 192
BROX · 180, 415
BRUSTON · 171
C
CAMELOT · 158, 184,
219, 229, 233, 237, 238,
242, 246, 249, 267, 268,
274, 311, 336, 339, 347,
361, 363, 402
CERFAUX · 113
CHOPIN · 14, 39, 48, 49,
51, 52, 58, 60, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
82, 416, 421
CLÉMENT · 155, 164,
255, 423
COLSON · 139, 416
COMAN · 257, 262, 263
CONGAR · 124, 125,
137, 141, 421
D
DANIÉLOU · 23, 96,
324, 326, 328, 329, 332,
333, 416, 421
De JINGE · 11
DENZINGER · 24
DORESSE · 220
DORIVAL · 85
DUMAS · 174
DURAND · 46, 47, 51,
53, 55, 56, 57, 67
E
EVDOKIMOV · 112, 421
F
FAIVRE · 27, 367, 370,
380, 416, 422
FÉDOU · 238, 251, 303,
422
FRITZ · 97
FUNK · 10
G
GABROL · 371
GAUER · 53, 54, 361,
422
GIET · 184, 303, 304,
310, 326, 328, 331, 417
GROSSI · 387, 393, 394
H
HAAS · 200, 201
HALLEUX · 25, 41, 417
HAMMAN · 25, 210,
211, 216, 217, 220, 234,
235, 242, 245, 260, 261,
263, 265, 271, 273, 283,
285, 311, 330, 352, 354,
355, 361, 362, 373, 374,
375, 378, 388, 415, 417,
422
HANGIORI · 305
HATEM · 164, 239, 247,
249, 367, 368, 422
HAUSHERR · 227, 228
HENNE · 31, 32, 61, 84,
90, 97, 98, 99, 175, 190,
191, 192, 193, 194, 195,
200, 202, 208, 211, 216,
217, 222, 224, 225, 251,
252, 259, 263, 265, 270,
272, 273, 279, 283, 308,
325, 326, 328, 339, 340,
417, 422
J
JAUBERT · 29, 30, 50,
63, 85, 107, 111, 117,
118, 200, 342, 358, 359,
365, 395
JEUBERT · 224
JOHANNY · 360, 362,
376, 378
JOLY · 99, 192, 305, 422
K
KARAVIDOPOULOS ·
113, 124, 136
KESTEMAN · 33
KÖRTNER · 180
KRAFT · 176
KRIKONIS · 329, 334,
335, 337, 341
L
LABRIOLE · 54
LABRIOLLE · 175
LALLEMANT · 44
LALLEMENT · 57
LARCHET · 322, 334,
335, 336, 337, 340, 341,
342, 343, 344, 363, 365,
366, 367, 368, 369, 371,
378, 422
LAUBIER · 352, 422
LEBRETON · 37, 39, 41,
47, 51, 55, 59, 62, 63, 64,
72, 75, 78, 80, 81, 82, 83,
85, 86, 174, 175, 192,
202, 203, 204, 205, 206,
209, 222, 225, 229, 230,

231, 242, 247, 252, 344,
345, 418
LECLERCQ · 371, 375
LEUTZSCH · 180, 418
LIÉBAERT · 60, 189,
236, 348, 387, 388, 390,
391, 392, 395, 396, 397,
398, 399, 400, 401, 402,
403, 418, 423
LIGTHFOOT · 10
LOSSKY · 39, 44, 57, 77,
81, 115, 116, 117, 120,
127, 129, 131, 132, 136,
137, 139, 144, 145, 151,
152, 153, 154, 155, 227,
232, 233, 236, 239, 240,
241, 242, 244, 245, 247,
254, 256, 257, 258, 261,
263, 264, 278, 321, 340,
343, 386, 398, 403, 423
LOUVEL · 322
M
MALDAMÉ · 151, 255,
257
MANTZARIDIS · 151,
152
MARAVAL · 24, 25, 27,
45, 78, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 215,
216, 235, 236, 332, 423
MARGUERAT · 235,
236, 423
MARTZELOS · 69
MATSOUKAS · 34, 35,
39, 40, 56, 93, 100, 105,
124, 136, 179, 234, 255,
323, 324, 326, 328
MATTEI · 10, 12, 423
May · 89
MIMOUNI · 24, 25, 27,
45, 78, 208, 210, 211,
212, 214, 227, 235, 236,
423
MIMUNI · 209, 213, 215,
216
MONDÉSERT · 10, 13
MORESCHINI · 227,
236, 242, 423

MPONIS · 131, 203, 356,
382
MUGLER · 195
N
NELLAS · 112
NIKOLAÏDIS · 11
NORELLI · 227, 236,
242
NOUSKAS · 129, 139
P
PELEGRINIS · 336
PERROT · 291, 292, 300,
301, 302, 424
PIETRI · 325
PONTHONT · 30, 184,
185
PONTHOT · 184, 187,
419
PREIS · 400
PRIGENT · 31, 120, 163,
176, 177, 189, 213, 226,
261, 288, 289, 290, 291,
292, 293, 294, 297, 332,
333, 349, 414, 424
R
RICHARD · 79
RIVIÈRE · 237, 238
ROMANIDIS · 126, 128,
129, 149, 150, 155, 157,
158, 257
RORDORF · 212, 213,
299, 328, 333, 352, 353,
355, 356, 357, 364, 365,
372
S
SANDERS · 195, 419
SCHOLEM · 184, 424
SESBOUÉ · 387, 393,
394
SESBOÛÉ · 24, 25, 35,
44, 47, 52, 53, 55, 57, 68,
69, 70, 71, 208, 218, 219,
220, 322, 351, 352, 354,
355, 360, 361, 363, 364,
424
SIMON · 220
SIMONETTI · 207
SWAELES · 54

SZULC · 15, 180, 181,
182, 183, 184, 192, 198,
199, 207, 305, 328, 342,
420
T
TIHON · 208, 322, 329,
330, 333, 337, 340
TILLARD · 329
TIXERONT · 346
TOUILLER · 212, 213
TREMPELAS · 95, 99,
150, 154
U
UNNIK · 330
V
VAN EIJK · 266, 267,
268, 269, 270, 272, 274,
275, 276, 279, 280, , 281,
282, 283, 284, 285, 286,
287, 289, 293, 294, 295,
297, 298, 299, 300, 301,
302, 305, 306, 307, 308,
309, 311, 312, 313, 314,
315, 416
VANNIER · 1, 25, 53,
54, 66, 175, 246, 315, 424
VIGNE · 265, 283, 424
VINZENT · 11, 424
W
WAGNER · 196
WINLING · 262, 268,
269, 278, 280, 285, 286,
290, 349, 350, 355, 361,
373, 374, 425
WOLFF · 195, 425
WOLINSKI · 24, 203,
206, 240, 241, 244, 246
X
XEXAKIS · 39, 41, 90,
93, 106, 153
Z
ZAHN · 337
ZIZIOULAS · 322, 336,
337, 343, 345, 353, 354,
355, 367, 369

INDEX des Pères Apostoliques

DIDACHÉ

Didaché, I · 26, 41, 161
Didachè, I · 102
Didaché, IV · 70, 333
Didaché, IX · 47, 59, 197,
212, 215, 328, 333,
352, 372, 373
Didaché, V · 27
Didaché, VII · 46, 69,
351
Didache, VIII · 58
Didaché, VIII · 58
Didaché, X · 35, 41, 58,
59, 301, 302, 340, 353,
363, 372
Didaché, XI · 48, 70, 71
Didaché, XII · 71
Didaché, XV · 364
Didaché, XVI · 215, 299,
300

CÉMENT DE ROME

Épître aux Cirinthiens,
XIII · 223
Épître aux Corinthien, I ·
330
Épître aux Corinthiens, I ·
395, 396
Épître aux Corinthiens, II
· 52, 77, 158, 330, 344,
397
Épître aux Corinthiens,
III · 154, 159, 258
Épître aux Corinthiens,
IV · 258
Épître aux Corinthiens, L
· 287, 313, 393
Épître aux Corinthiens,
LII · 104
Épître aux Corinthiens,
LIX · 29

Épître aux Corinthiens,
LIX · 39, 50, 93, 124,
133, 186, 201
Épître aux Corinthiens,
LVIII · 50, 186, 201
Épître aux Corinthiens,
LX · 84, 87, 104
Épître Aux Corinthiens,
LX · 93
Épître aux Corinthiens,
LXII · 62
Épître aux Corinthiens,
LXIV · 186
Épître aux Corinthiens,
suscr · 339
Épître aux Corinthiens,
VII · 62
Épître aux Corinthiens,
VII · 146, 172
Épître aux Corinthiens,
VIII · 30, 75, 174
Épître aux Corinthiens,
XIII · 85, 174, 251
Épître aux Corinthiens,
XIX · 27, 36, 106, 133,
139, 200, 395, 396
Épître aux Corinthiens,
XL · 358, 365
Épître aux Corinthiens,
XLII · 78, 80, 208,
344, 358, 365
Épître aux Corinthiens,
XLIV · 384
Épître aux Corinthiens,
XLV · 76, 186
Épître aux Corinthiens,
XLVI · 40, 51, 251
Épître aux Corinthiens,
XLVII · 78
Épître aux Corinthiens,
XVI · 122, 140, 216,
224, 240, 252, 263,
339, 397
Épître aux Corinthiens,
XX · 37, 93, 198, 216
Épître aux Corinthiens,
XXI · 76, 172, 283

Épître aux Corinthiens,
XXII · 76, 142, 174
Épître aux Corinthiens,
XXIII · 52, 106
Épître aux Corinthiens,
XXIV · 265, 283, 392
Épître aux Corinthiens,
XXIX · 106, 201
Épître aux Corinthiens,
XXV · 284
Épître aux Corinthiens,
XXVI · 285
Épître aux Corinthiens,
XXVII · 86
Épître aux Corinthiens,
XXVIII · 396
Épître aux Corinthiens,
XXX · 393
Épître aux Corinthiens,
XXXII · 251, 331
Épître aux Corinthiens,
XXXIII · 86, 106, 107,
116, 117, 118, 223, 393
Épître aux Corinthiens,
XXXIV · 100
Épître aux Corinthiens,
XXXV · 28, 62, 107,
159, 392
Épître aux Corinthiens,
XXXVI · 52, 63, 107,
123, 144, 194, 200,
225, 317, 392, 397
Épître aux Corinthiens,
XXXVIII · 175, 357,
391, 396
Épître aux Corinthiens,
XXXVIII · 110
Épître aux Corinthiens.
LIX · 200
Épître aux Corinthiens.,
XXXIV · 102
Épître aux Corintiens, XX
· 62

BARNABÉ

Épître de Barnabé VI · 49

Épître de Barnabé, I · 24,
 72, 178, 226, 289, 291,
 296, 388
Épître de Barnabé, II ·
 155, 159, 189, 234, 389
Épître de Barnabé, IV ·
 61, 105, 155, 160, 190,
 288, 295, 297, 390
Épître de Barnabé, V ·
 73, 121, 141, 177, 178,
 226, 234, 260, 261,
 264, 289, 316, 333
Épître de Barnabé, VI ·
 24, 31, 49, 60, 74, 108,
 119, 120, 132, 141,
 142, 177, 262, 332,
 348, 391
Épître de Barnabé, VIII ·
 176
Épître de Barnabé, X ·
 190, 296
Épître de Barnabé, XI ·
 74, 347
Épître de Barnabé, XII ·
 153, 177, 213, 290
Épître de Barnabé, XIV ·
 178
Épître de Barnabé, XIV ·
 62, 72, 160
Épître de Barnabé, XIX ·
 163, 296
Épître de Barnabé, XV ·
 293, 294, 298
Épître de Barnabé, XVI ·
 190, 292
Épître de Barnabé, XVIII
 · 154, 161, 295
Épître de Barnabé, XXI ·
 295, 297

IGNACE D'ANTIOCHE

Lettre à Polycarpe, II ·
 271, 387
Lettre à Polycarpe, III ·
 130, 205, 249, 272
 Lettre à Polycarpe, suscr ·
 383
 Lettre à Polycarpe, VI ·
 134, 383

Lettre à Polycarpe, VIII ·
 383
 Lettre aux Corinthiens,
 XIX · 27
 Lettre aux Corinthiens,
 XL · 357
 Lettre aux Corinthiens,
 XX · 27
Lettre aux Éphésiens, I ·
 146, 184, 204, 249,
 275, 379
Lettre aux Éphésiens, III ·
 137, 165, 367
 Lettre aux Éphésiens, IV ·
 134
Lettre aux Éphésiens, IX ·
 44, 126, 134, 135, 146,
 148, 150, 344
Lettre aux Éphésiens,
 suscr · 64, 324, 379
 Lettre aux Éphésiens,
 Suscr · 109
 Lettre aux Éphésiens, V ·
 376
 Lettre aux Éphésiens, VI ·
 368
Lettre aux Éphésiens, VII
 · 53, 124, 129, 130,
 147, 148, 205, 246
 Lettre aux Éphésiens,
 VIII · 81
 Lettre aux Éphésiens, X ·
 125, 147, 165
 Lettre aux Éphésiens, XI ·
 282, 362, 387
Lettre aux Éphésiens,
 XIII · 157, 359, 375
Lettre aux Éphésiens,
 XIV · 129, 134, 145,
 150, 250, 381
Lettre aux Éphésiens,
 XIX, · 94, 134, 136,
 143, 157, 171, 172,
 175, 185, 230, 233,
 237, 241, 274, 281, 398
Lettre aux Éphésiens, XV
 · 39, 121, 135, 142,
 231
 Lettre aux Éphésiens,
 XVI · 268, 382

Lettre aux Ephésiens,
 XVII · 80
Lettre aux Éphésiens,
 XVII · 140, 165, 185,
 347, 403
Lettre aux Éphésiens,
 XVIII · 55, 79, 142,
 158, 241, 346, 403
Lettre aux Éphésiens, XX
 · 124, 146, 239, 242,
 361, 377, 403
 Lettre aux Magnésiens, I
 · 381
Lettre aux Magnésiens, I ·
 128, 149, 274, 343,
 374, 380, 399
 Lettre aux Magnésiens,
 III · 384
Lettre aux Magnésiens,
 IX · 138, 179, 188,
 209, 228, 388, 398
 Lettre aux Magnésiens,
 suscr · 64
 Lettre aux Magnésiens, V
 · 155, 381, 389
Lettre aux Magnésiens,
 VI · 122, 123, 139,
 231, 242, 250, 369,
 383, 384
Lettre aux Magnésiens,
 VII · 64, 140, 143, 219,
 235, 369, 380, 382, 383
Lettre aux Magnésiens,
 VIII · 24, 32, 179, 187,
 188, 197, 224, 227,
 241, 374, 401
Lettre aux Magnésiens, X
 · 172, 185, 210, 400,
 401
 Lettre aux Magnésiens,
 XI · 231
 Lettre aux Magnésiens,
 XIII · 52, 402
 Lettre aux Magnésiens,
 XIV · 134
 Lettre aux Magnésiens,
 XV · 383
 Lettre aux Magnésiens, V
 · 255, 389

Lettre aux Romains, III ·
124, 164, 255
Lettre aux Romains, IV ·
137, 156, 275, 318, 362
Lettre aux Romains, suscr
· 204, 402
Lettre aux Romains,
Suscr · 109, 379
Lettre aux Romains, V ·
101, 164, 275
Lettre aux Romains, VI ·
32, 156, 163, 164, 204,
210, 249, 255, 270,
271, 274
Lettre aux Romains, VII ·
144, 164, 256, 273,
275, 361
Lettre aux Romains, VIII
· 178, 273, 362
Lettre aux Smyrniotes ·
23, 94, 123, 129, 149,
157, 165, 185, 187,
188, 229, 232, 233,
235, 239, 243, 249,
250, 257, 268, 269,
272, 279, 280, 317,
324, 336, 338, 342,
360, 362, 367, 376,
378, 379, 380, 381,
399, 403
Lettre aux Smyrniotes, III,
· 129, 149, 269
Lettre aux Smyrniotes, IV
· 157, 165, 235, 272,
317, 338
Lettre aux Smyrniotes, VI
· 94, 123, 229, 239,
381
Lettre aux Smyrniotes, III
· 128
Lettre aux Tralliens, I ·
383
Lettre aux Tralliens, II ·
367
Lettre aux Tralliens, III ·
366
Lettre aux Tralliens, IX ·
127, 157, 245, 269, 279
Lettre aux Tralliens, suscr
· 377, 379

*POLYCARPE DE
SMYRNE*

Lettre aux Philadelphiens,
I · 218, 368, 369
Lettre aux Philadelphiens,
II · 399
Lettre aux Philadelphiens,
III · 317, 332
Lettre aux Philadelphiens,
IV · 234, 359, 373
*Lettre aux
Philadelphiens*, IX ·
231, 234, 268, 276,
281, 400, 402
Lettre aux Philadelphiens,
suscr · 80
Lettre aux Philadelphiens,
Suscr · 369, 374
Lettre aux Philadelphiens,
V · 331, 381
Lettre aux Philadelphiens,
VII · 54, 80, 137, 146
Lettre aux Philadelphiens,
VIII · 240, 268, 381
Lettre aux Philadelphiens,
XI · 235
Lettre aux Philippiens, I ·
266
Lettre aux Philippiens, II
· 311, 312
Lettre aux Philippiens, IX
· 313
Lettre aux Philippiens,
suscr · 219
Lettre aux Philippiens, V
· 313
Lettre aux Philippiens, VI
· 266, 311
Lettre aux Philippiens,
VII · 311, 312
Lettre aux Philippiens,
XII · 65, 211, 212, 220

M

Martyre de Polycarpe
suscr · 66
Martyre de Polycarpe,
XIV · 42, 66, 211, 314
Martyre de Polycarpe,
XIX · 35, 65, 314
Martyre de Polycarpe,
XVI · 339
Martyre de Polycarpe,
XX · 66
Martyre de saint
Polycarpe, XIX · 220

HERMAS

Pasteur, Comm. IV · 192
Pasteur, Comm., I · 89,
103, 104
Pasteur, Comm., V · 131
Pasteur, Comm., VI · 98,
100
Pasteur, Comm., VIII ·
131
Pasteur, Comm., XII ·
305
Pasteur, Command., I ·
183
Pasteur, Command., IV ·
308
Pasteur, Command., XII ·
307
Pasteur, Par., IX · 349,
350, 351
Pasteur, Par., XCIII ·
350
Pasteur, *Parab.* I · 307,
389
Pasteur, *Parab.* IV · 307
Pasteur, *parab.* IX · 68
Pasteur, *Parab.* IX · 98,
390
Pasteur, Parab. V · 30,
68, 123, 310
Pasteur, Parab. VI · 162,
340
Pasteur, *Parab.* VIII · 191,
193
Pasteur, *Parab.* I · 390

Pasteur, Parab., · 67, 82,
83, 99, 109, 121, 181,
182, 183, 184, 190,
198, 199, 202, 206,
207, 304, 305, 306, 309
Pasteur, Parab., IX · 109,
121, 181, 182, 183,
184, 202, 206, 207,
305, 306

Lettre aux Tralliens, V · 137

Lettre aux Tralliens, VIII · 144, 146, 236, 380, 382

Lettre aux Tralliens, XI · 332, 375, 376

Lettre, aux Éphésiens, VII · 126

Lettres aux Romains, V · 94

Pasteur, Parab., V · 67,
82, 83, 198, 199, 207,
309
Pasteur, Parab., V, LIX ·
67, 199, 207
Pasteur, Parab., VIII ·
99, 182, 190, 306, 309
Pasteur, Vis. II · 305
Pasteur, Vis. III · 180,
181

Pasteur, Vis. V · 100
Pasteur, Vis., I · 88, 90,
305, 331
Pasteur, Vis., II · 108,
304, 325
Pasteur, Vis., III · 67, 97,
102, 109, 180, 181,
326, 327
Pasteur, Vis., III, XVII ·
67

INDEX GÉNÉRAL

A

à l'image et à la
ressemblance de Dieu ·
112, 115, 116, 119, 120,
132, 134, 135, 136, 143,
148, 152, 160, 168, 262,
315, 406
achèvement de l'Église ·
96
acte libre de Dieu par
lequel et sous la
perspective du salut · 32
action de grâce · 36, 280,
333, 359, 375
action du Saint Esprit ·
74, 76, 77
action salvatrice · 194
action sanctifiante · 74,
76, 77, 81
action unique de Dieu ·
32
agenitos · 206
allégorique · 61, 62, 153,
176, 202

amour de Dieu pour le
monde · 129, 150
amour divin · 109, 144,
145, 146, 376, 379, 380
amour du Christ · 138,
367
amour en Jésus-Christ ·
146
analogie représentative ·
162
ange Michel · 98, 99,
191, 192
angélogologie · 5, 22, 95,
96, 97, 98, 99
anticipation du terme
dogmatique · 127
assemblée ecclésiastique ·
354, 355, 364, 366
attribut divin du Christ ·
219
attribut unique à Dieu ·
32
autosuffisance de Dieu ·
103, 104

B

baptême · 6, 20, 25, 45,
46, 47, 48, 69, 74, 120,
128, 276, 282, 304, 308,
326, 346, 347, 348, 349,
350, 351, 363, 370, 371,
378, 386, 390, 391, 394,
407
baptisés au nom de Saint
Trinité · 47
baptisés au nom du
Seigneur · 47, 214, 215
baptismale · 14, 55, 60,
69, 75, 407
Baptismale · 46
Bârâ · 32
bârâ' · 32, 34
berakath · 354
bien-aimé · 29, 39, 40,
42, 61, 66, 68, 114, 124,
133, 146, 186, 200, 211,
216, 314, 330
Bien-Aimé · 61

bonté du monde et la création de l'homme à l'image de Dieu · 33
C
cadre liturgique · 259
catéchisme · 25
catholique · 65, 336, 337, 338, 339, 341, 368, 380
Ce passage décrit certainement la certitude de l'Église chrétienne primitive · 124
certitude d' une union · 130
cet attribut · 183
Cette terminologie est christianisée · 85
Cette unité s'exprime, simplement dans une perspective eschatologique · 350
cette universalité est appliquée à chaque Église locale · 337
chair et esprit · 125, 128, 147, 148, 149, 406
chair et l'esprit · 82, 128, 148, 233, 343, 377, 406
chair ressuscitée · 129, 360, 378, 407
chair ressuscitée et la divinité · 129
Christ- Médecine · 54
Christ ressuscité · 302, 313, 355, 370, 371, 376
Christ Salvator · 54, 175, 361
christianisme primitive · 191
Christ-Médecin · 53, 54, 432
christocentrique · 75, 175, 176, 177, 188, 284, 287, 302, 341
christocentrisme · 241, 266, 314, 325, 397, 406
Christos · 208
communauté
ecclésiastique · 70, 78, 128, 218, 259, 301, 330,

335, 337, 339, 342, 359, 364, 365, 371, 382
communauté locale · 339, 369
communion de l'eucharistie · 386
comunicacion · 249
conception
eschatologique · 282, 286, 288, 290, 294, 295, 297, 303, 304, 305, 310, 313
conditions
eschatologiques · 159, 265, 280, 299
confession monothéiste · 90
confirmation explicite de la distinction de la troisième personne au sein de la Trinité · 70
connaissance de Dieu · 36
conséquence de la Parousie du Christ · 346
conséquences multidimensionnelles · 144
contextes judéo-chrétiens · 27
corps de Jésus-Christ · 343
corps de l'Église · 46, 81, 144, 287, 321, 342, 344, 345, 346, 349, 359, 374, 375, 378, 386, 388, 407
corps ecclésial · 64
corps ecclésiastique · 81, 264, 269, 351, 377, 382, 383, 384
Créateur · 5, 19, 23, 24, 25, 27, 30, 31, 33, 34, 36, 37, 40, 41, 43, 50, 54, 58, 59, 62, 67, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 96, 102, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 132, 134, 136, 138, 143, 152, 154, 164, 166, 215, 266, 284, 285, 324, 406
Créateur du monde · 25, 67

création de Dieu · 25, 37, 92, 106, 305, 326
créé-non-créé · 103
culte Juif · 34
D
d'une confession de la foi · 69
Dans ce monde spirituel · 95
Dans cette unité · 149, 374, 410
dans l'unité de Jésus Christ · 331
déification · 6, 162, 169, 247, 261, 278, 315, 316, 317, 318, 319, 343, 386
demiurge · 25
Démiurge · 37, 58, 64, 84
dépendance absolue de la création à la Toute-Puissance de Dieu · 37
Depuis l'Incarnation du Christ, le fidèle est intégré dans une ontologie aussi spirituelle · 128
derniers temps · 391
détermination de Dieu · 184
deux natures unies dans la une Personne du Verbe · 247
deux personnes de même nature · 71
diacres · 80, 234, 317, 356, 358, 359, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 373, 383, 384
Dieu est le Père du Christ au sens plein du terme · 63
Dieu est le vrai Père du Christ · 65
Dieu est présenté comme Père du Fils · 31
Dieu Incarné · 53, 375, 408
Dieu le Père · 14, 25, 26, 27, 31, 35, 38, 41, 43, 49, 53, 58, 60, 61, 62, 63, 64,

65, 66, 67, 68, 72, 75, 86, 109, 120, 124, 126, 139, 146, 147, 148, 155, 170, 187, 189, 200, 204, 211, 214, 216, 218, 220, 223, 227, 234, 235, 255, 262, 306, 323, 324, 328, 368, 373, 377, 379, 381, 383, 389, 391, 392, 405, 407, 408, 427, 435

Dieu le Père et Créateur · 26, 27, 31, 216, 405

Dieu Maître de l'univers · 104

Dieu maître tout-puissant · 58

Dieu tout-Puissant · 35, 219

Dieu Tout-Puissant et Créateur · 36

Dieu Trinitaire · 34, 39, 40, 44, 46, 51, 53

Dieu Un · 5, 18, 22, 23, 30, 35, 37, 43, 44, 84, 86, 87, 116, 196, 405

Dieu Un Père et Créateur · 18, 22, 23, 30, 405

Dieu, tout-Puissant et créateur · 40

différence ontologique entre Dieu et création · 32

différence ontologique entre Dieu et sa création · 91

dimension ecclésiastiques · 362

dimension ontologique réelle de l'être humain · 128

dimension trinitaire · 50, 122

dimensions d'une toute nouvelle réalité qui unit l'humanité avec Dieu · 42

dimensions de la résurrection · 298

dimensions ontologiques du baptême · 348

distinction des personnes · 40

distinction ontologique · 87, 91, 94, 101, 103, 152, 184

distinction ontologique du Fils de Dieu par rapport à la création · 184

divine et humaine · 127, 128, 169, 245, 249, 253

divinité · 5, 39, 45, 49, 51, 53, 57, 66, 69, 71, 75, 79, 96, 103, 110, 121, 122, 124, 127, 129, 146, 148, 171, 184, 187, 189, 203, 205, 206, 207, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 228, 229, 230, 234, 236, 238, 239, 241, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 316, 318, 379, 401, 407, 408

divinité du Christ · 122, 203, 207, 215, 216, 217, 218, 221, 234, 247, 248

divinité et de l'humanité du Christ · 236

doctrine de la création du monde ex nihilo · 104

doctrine Trinitaire · 54, 56, 166, 240

double hiérarchie · 70

du non-être · 91, 102

dualisme · 33, 131

E

ecclésiologique · 13, 17, 20, 43, 322, 323, 325, 326, 328, 329, 332, 339, 341, 345, 373, 374, 377, 378, 392

échange des propriétés · 130

Écriture · 1, 14, 16, 23, 24, 28, 31, 49, 58, 59, 60, 61, 71, 72, 73, 75, 76, 83, 92, 108, 116, 118, 119, 132, 160, 161, 168, 172, 173, 174, 177, 178, 179, 195, 201, 209, 218, 224, 226, 233, 235, 240, 251, 259, 263, 285, 291, 292,

295, 296, 300, 302, 315, 348, 356, 358, 365, 393, 395, 405

Église locale · 63, 79, 219, 324, 335, 337, 338, 342, 343, 345, 363, 367, 372

Église primitive · 46, 47, 58, 62, 70, 71, 78, 178, 212, 328, 355, 364, 365, 366, 367, 369, 410

Église universelle · 65, 334, 337, 345, 367

eikôn · 113, 136

élus de Dieu · 200, 328, 330, 350, 372

énergie sanctificatrice du Saint Esprit · 70

énergie vivifiante et sanctifiante de Dieu · 29

Enfant bien-aimé · 42, 211

épiphanie · 86, 144, 145

évêque · 80, 216, 218, 234, 317, 335, 336, 338, 359, 366, 367, 368, 369, 373, 374, 376, 377, 378, 380, 383, 384

évêques · 80, 358, 365, 367

Esprit saint · 30, 42, 79, 82, 83, 126, 198, 199, 211, 216, 223, 252, 309, 310, 344, 346, 403

essence · 19, 44, 66, 122, 124, 138, 147, 176, 185, 210, 218, 236, 247, 279, 340, 354, 366, 379, 392, 394, 404

éternel plan de Dieu · 171

eucharistian · 359

Eucharistie divine · 47, 378

eucharistique · 34, 35, 157, 197, 212, 215, 234, 237, 280, 301, 302, 334, 353, 354, 355, 356, 358, 360, 361, 363, 364, 369, 372, 375, 376, 378, 380, 435, 436

événement historique du Christ · 345
 évêque · 16, 64, 81, 86, 93, 106, 107, 148, 185, 187, 218, 228, 229, 232, 311, 322, 335, 336, 337, 338, 339, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 373, 375, 378, 380, 383, 384, 388, 405, 407
 évêques · 12, 81, 220, 242, 245, 265, 284, 285, 330, 356, 364, 365, 366, 367, 374, 375, 378, 384, 388, 427
ex nihilo · 5, 33, 34, 89, 90, 91, 92, 104
 existence pré éternelle du Christ · 178
 existence prééternelle · 85, 206
 expérience de la vie sacramentelle de l'Église · 69
 expression de l'unité dans Christ · 383
 expression de la foi · 5, 23, 53, 63, 75, 79, 91, 114, 344, 372
 expression de la foi trinitaire · 53, 344
F
 facteur déterminant de « à l'image » et de « à la ressemblance » · 150
 familiarisation avec la vie divine · 147
 filiation adoptive, de l'homme avec Dieu, à travers le Christ · 58
 Fils · 10, 15, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 34, 35, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 108, 109, 114, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 132, 134, 139, 140, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 151, 160, 166, 168, 169, 171, 172, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 188, 190, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 214, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 257, 259, 261, 262, 263, 264, 267, 269, 272, 277, 280, 281, 288, 293, 294, 298, 300, 305, 306, 313, 321, 324, 328, 347, 348, 349, 350, 351, 372, 376, 378, 381, 386, 390, 394, 398, 401, 405, 406, 407, 408, 410, 430
 Fils bien-aimé de Dieu · 40
 Fils de Dieu incarné · 171, 254
 Fils de Dieu Jésus Christ · 65, 211
 fin du temps · 98, 277, 281, 296, 303, 312, 387
 foi à Un Dieu Unique · 89
 foi en un seul Dieu · 24, 26
 fondement théologique de Dieu le Père et Créateur · 27
 force créatrice · 83
 formule trinitaire · 50, 55
 formules parfois binaires · 47
 formules ternaires · 47
G
Genèse · 23, 26, 29, 32, 33, 34, 86, 89, 90, 92, 106, 108, 112, 118, 120, 132, 135, 136, 152, 154, 158, 165, 223, 238, 259, 315, 406
 gnose · 25, 26, 28, 42, 195, 260
 gnosticisme · 16, 25, 28, 33, 36, 86, 116, 220, 228
 gnostiques · 33, 34, 87, 88, 170, 203, 220, 229, 238
 grand Mystère qui est le Christ · 171
 grand prêtre · 42, 52, 65, 143, 186, 211, 220, 231, 358, 397
 grand prêtre éternel · 42, 65, 211, 220
 grand prêtre éternel préexistant · 65
Grande Prière · 29, 201
 grand-Mystère · 193
H
 héritage du royaume de Dieu · 66
 hiérarchie · 6, 13, 25, 70, 80, 81, 97, 357, 358, 363, 365, 366, 368, 369, 370, 380, 385, 408
 hiérarchique spéciale de l'Église · 383
 histoire du salut · 176, 266
 homme nouveau · 124, 125, 147, 150, 239, 240, 241, 242, 243, 377, 386, 403, 404, 408
 humanité · 13, 19, 42, 51, 52, 53, 54, 55, 62, 68, 73, 81, 124, 125, 128, 132, 133, 141, 144, 145, 146, 148, 152, 154, 157, 166, 168, 169, 171, 172, 178, 179, 185, 186, 195, 196, 205, 221, 228, 230, 234, 236, 237, 238, 242, 245, 246, 247, 248, 250, 253, 257, 259, 278, 315, 317, 318, 327, 329, 385, 393, 396, 401, 403, 407, 409
 humanité eschatologique · 128
 hypostase · 19, 57, 148, 182, 183, 247, 344
I
 identité par essence · 49

idiomatum · 249
il n'y a pas de contradiction entre l'Église locale et l'Église universelle · 337
il révèle à la fois le Père et le Saint-Esprit · 47
imitation d'un amour · 138
imiter Dieu · 137, 146
Incarnation · 16, 19, 22, 39, 53, 54, 55, 61, 65, 83, 99, 107, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 134, 137, 139, 141, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 152, 158, 165, 172, 173, 203, 205, 207, 222, 224, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 252, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 267, 268, 269, 280, 281, 282, 289, 290, 309, 313, 315, 316, 317, 321, 360, 377, 378, 380, 384, 394, 397
Incarnation du Fils · 125, 203, 222, 226, 227, 245
incorruptibilité · 42, 134, 153, 165, 268, 271, 276, 309, 310, 314, 315, 347, 369, 375, 376, 383, 387, 399, 400, 403, 404
inengendré · 53, 130, 147, 205, 206, 246, 247
inspiration prophétique · 72, 76
intercession du Christ · 40, 42
intermédiaire · 41, 42, 56, 66, 72, 103, 119, 123, 143, 153, 195, 203, 211, 219, 226, 228, 234, 235, 287, 289, 293, 294, 295, 306, 344, 358, 369, 388, 405, 407
interprétation allégorique · 176

J
Jésus - Christ le Seigneur · 5, 214
Jésus le Messie · 213
Jésus-Christ · 32
Jésus-Christ comme étant Un seul Dieu · 32
K
Kénose · 247, 248, 252, 263
L
l'unité dans le corps de l'Église · 408
l'action de grâce · 35, 41, 59, 157, 302, 333, 354, 356, 359, 375, 396
l'action de l'Esprit et l'action du Christ pour l'illumination des chrétiens · 78
l'action des trois personnes de la Trinité · 79
l'action médiatrice constante du Christ · 201, 202
l'affirmation dynamique du rôle révélateur et salvifique du Christ-Fils de Dieu · 32
l'amour dans la vie du fidèle · 129, 150
l'amour de Dieu · 22, 65, 75, 106, 129, 144, 146, 150, 154, 218, 228, 260, 301, 368, 384
L'amour de Dieu pour l'homme · 380
l'amour de Dieu pour sa création · 22
l'amour de Dieu pour sa création. · 22
l'amour du Christ · 138
l'amour du fidèle · 144, 146, 161, 163
L'amour du fidèle en Jésus-Christ · 145
l'économie de la révélation de Dieu · 65

l'économie du Christ · 321
l'économie du Fils · 77
l'économie du Fils est achevée par l'action de l'Esprit Saint · 77
l'économie du salut · 61, 323
l'Écriture · 15, 23, 73, 75, 173, 178, 259
l'égalité dans la vie intratrinitaire · 33
L'Église comme corps du Christ · 341
l'Église confère à la création une réalité divino-humaine · 328
l'Église est l'héritage du Fils bien-aimé · 61
l'Église Une · 208, 345
l'empreint de l'image de Dieu qui place l'homme au sommet de la création · 116
l'énergie animatrice de Dieu · 22
l'énergie du Saint-Esprit · 77
l'énergie unifiée du Dieu Trinitaire · 40
l'eschatologie · 281, 282, 284, 286, 298, 303, 310, 311, 313
L'espérance du croyant pour la résurrection · 290
l'Esprit prophétique · 71
l'Esprit Saint est bien le facteur de l'unité des fidèles à la hiérarchie · 80
L'Esprit Saint préexistant · 83, 207
L'Esprit Saint vient du Père · 81
l'Esprit Saint, est une personne distincte · 48
l'être divino-humain · 249
l'eucharistie · 14, 20, 55, 59, 69, 215, 237, 273, 280, 281, 322, 352, 353,

354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 386, 388, 405, 407
L'eucharistie · 6, 16, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 371, 373, 375, 377, 378, 436
l'eucharistie comme sacrement · 376
l'eucharistie divine · 69, 386
l'événement réel du mystère du Christ · 387
l'expression Toute-Puissance montre la souveraineté royale et la transcendance de Dieu · 35
l'héritage du judaïsme · 24
l'histoire de l'Ancien Testament · 173, 175, 179, 227, 331
l'homme alors, est créé à l'image du Christ incarné · 120
l'homme dans la relation avec Dieu par rapport à la paternité · 42
L'homme est donc le centre de la création · 109
l'homme nouveau · 240, 241, 242, 403
L'homme nouveau, Jésus-Christ · 386
l'homme spirituel est celui qui possède le Christ · 128
L'identification du Dieu Créateur au Père des hommes · 41
l'image de l'Église · 109
l'image de la communauté qui caractérise la relation de personnes divines · 109

l'image et la ressemblance de Dieu · 108, 144, 256
l'image selon laquelle il a été créé · 132
l'imitation commence par l'apprentissage des fidèles du Christ · 138
l'imitation et l'apprentissage · 136, 137, 147
l'implication du Fils à l'image de Dieu en l'homme · 120
L'Incarnation comme manifestation · 39
l'incarnation de Jésus-Christ, sa croix et sa résurrection · 239
l'Incarnation du Fils · 203, 231
L'Incarnation du Fils et Verbe de Dieu · 147, 237, 267
l'incarnation du Verbe · 129, 288
l'Incarnation du Verbe · 22, 125, 149, 150, 152, 172, 224, 226, 229, 243, 244, 245, 247, 253, 258, 259, 260, 289
l'Incarnation et la Passion · 261, 290
L'incorruptibilité · 399
l'incréd et le créé · 101
l'inspiration du Saint-Esprit · 80, 174
l'originalité du Dieu chrétien par rapport aux autres religions · 32
L'origine des références à la Connaissance et la Foi, mais aussi par le terme Père · 35
l'union à Dieu · 17
l'union de la chair et de l'Esprit de Jésus Christ · 274

l'union de la divinité du Christ avec l'humanité · 246
l'union et l'unité entre les croyants · 374
l'union hypostatique des deux natures en Christ · 127
l'unité de deux personnes de la Trinité · 22
l'unité de l'Église · 80, 325, 338, 343, 371, 372, 378, 384
L'unité de l'Église · 6, 322, 371, 373
l'unité des fidèles · 41, 52, 80, 149, 317, 318, 322, 370, 376, 408
l'unité et l'ordre de la création · 22
la catholicité de l'Église · 336, 337, 338, 341, 343, 436
la chair eucharistique · 280
la cohésion du corps ecclésiastique exprime l'unité qui est Dieu lui-même · 383
La connaissance · 140, 178, 186, 195, 289
la connaissance de Dieu · 36, 52, 80, 111, 115, 124, 133, 134, 140, 141, 143, 185, 186, 195, 196, 207, 357, 365
la connaissance du Père est donnée par le Christ · 66
la création comme un don de Dieu · 28
La création du monde est une action unique du Dieu Trinitaire · 39
la création *ex nihilo* · 22, 33, 89, 110
la création ne provient pas de la nature de Dieu · 91

la création, constitue le miroir · 36
 La croyance en la Trinité · 69
 la dimension pneumatologique de la catholicité · 343
 La distinction des trois personnes de la Trinité · 77
 la divinité · 66, 122, 146, 214, 215, 219, 234, 236, 245, 247, 248, 407
 la divinité du Christ · 215, 218
 la divinité et l'humanité du Christ · 236
 La doctrine de la création à partir du néant · 34
 La doxologie est adressée au Maître · 35
 la filiation du Christ · 40
 la filiation du Christ qui reflète la paternité d'un seul Dieu · 32
 La filiation est une réalité · 391
 la filiation et la préexistence du Fils · 109
 la fin de temps · 302
 La fin de temps · 295
 La fin eschatologique · 387
 la foi chrétienne · 10, 12, 17, 23, 24, 26, 32, 34, 38, 39, 42, 44, 45, 55, 56, 57, 70, 75, 76, 78, 84, 85, 90, 92, 103, 106, 114, 116, 121, 122, 130, 135, 162, 166, 194, 201, 206, 213, 218, 222, 227, 229, 244, 245, 262, 285, 311, 330, 337, 370, 373, 381, 384, 401, 402, 407, 408, 409
 la foi dans la chair eucharistique du Christ · 237
 La foi des Pères Apostoliques en un Dieu Trinitaire · 34
 La foi en la chair et en l'esprit · 128
 la foi en un seul Dieu · 31
 la foi et l'amour · 52, 145, 150, 204, 373, 379, 381, 382
 La foi et l'amour · 149, 150
 la foi, et l'immortalité · 35, 372
 la foi, la connaissance et l'immortalité · 60
 la hiérarchie · 25, 80, 365, 366, 408
 la hiérarchie dans la communauté chrétienne · 368
 la hiérarchie de l'Église · 81, 365, 366
 La Kénose du Christ · 248
 la liberté de Dieu · 88
 La mention que l'Église fut créée en toute première · 108
 la nature divine s'est unie avec la nature humaine · 248
 la nouvelle création de l'homme par le baptême · 120
 La nouvelle loi · 401
 la nouvelle réalité qu'est l'Église · 81
 la paix et l'harmonie de la création · 28
 la parole du Christ · 142
 la Parousie · 281, 292, 300, 301, 303, 306
 la Passion et la mort du Christ · 241
 la passion et la résurrection du Christ · 239, 240, 314
 la paternité créatrice de Dieu a été soulignée · 34
 la Paternité de Dieu · 27, 61
 La paternité de Dieu · 26, 68
 la paternité de Dieu se rapporte à tous les hommes · 59
 la paternité du Créateur s'applique également à l'homme par l'adoption en Christ · 40
 la paternité véritable de Dieu avec le Fils · 68
 la pénitence · 15, 98, 145, 192, 202, 206, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 382
 la personne du Christ · 15, 17, 18, 19, 24, 25, 35, 40, 41, 47, 48, 57, 63, 65, 73, 76, 78, 80, 111, 112, 120, 122, 129, 130, 135, 138, 141, 144, 150, 168, 169, 170, 172, 173, 176, 179, 184, 185, 186, 187, 190, 193, 196, 207, 210, 218, 219, 221, 223, 234, 235, 240, 249, 251, 253, 254, 276, 277, 287, 290, 291, 302, 309, 333, 336, 345, 349, 386, 398, 406, 409, 410
 La personne du Christ · 65, 290
 la préexistence du Christ · 177, 179
 la présence de Dieu sous forme humaine · 185
 La présence du Christ · 175, 238
 la preuve de l'unité au Christ par l'Esprit Saint · 81
 la prière de la première Église · 42
 la question de l'unité de Dieu · 51
 la réalité de l'Église · 323
 la réalité de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu · 267
 La réalité de la résurrection · 380

La réalité de la
 résurrection est la
 garantie de l'union de
 l'homme à Dieu · 380
 la réalité de son
 incarnation · 187
 La réalité du mystère du
 Christ · 380
 la récréation du monde et
 de l'homme · 54
 la relation de l'homme à
 Dieu Père soit soulignée ·
 60
 la relation éternelle du
 Fils avec le Père · 65
 la relation Père-Fils · 65
 la résurrection · 6, 16, 20,
 24, 42, 73, 77, 78, 113,
 144, 147, 150, 156, 158,
 159, 165, 169, 216, 226,
 231, 233, 236, 238, 239,
 240, 246, 247, 249, 254,
 257, 258, 259, 260, 261,
 264, 265, 266, 267, 268,
 269, 270, 272, 274, 275,
 276, 277, 278, 279, 280,
 281, 282, 283, 284, 285,
 286, 287, 288, 289, 290,
 293, 294, 296, 297, 298,
 299, 300, 301, 302, 303,
 309, 310, 311, 313, 314,
 316, 318, 319, 333, 344,
 348, 351, 354, 361, 376,
 377, 378, 380, 382, 386,
 392, 399, 402, 407
 la résurrection à venir ·
 265, 281, 284, 286, 392
 la résurrection des morts ·
 16, 20, 113, 169, 265,
 277, 281, 283, 284, 285,
 286, 287, 288, 293, 296,
 297, 298, 299, 300, 301,
 302, 303, 310, 311, 313,
 314, 382, 386, 407
 la résurrection du Christ ·
 158, 159, 258, 264, 265,
 266, 267, 268, 270, 276,
 278, 311, 313, 354, 361,
 377, 382, 392, 399, 407
 La résurrection du Christ
 · 266, 277
 la résurrection du Fils ·
 280
 La résurrection, est
 présentée · 297
 la révélation · 18, 19, 22,
 27, 31, 32, 36, 38, 42, 44,
 47, 53, 55, 56, 65, 67, 87,
 88, 106, 124, 126, 137,
 140, 141, 142, 143, 146,
 147, 152, 156, 160, 161,
 168, 171, 175, 178, 179,
 180, 184, 185, 189, 194,
 195, 196, 197, 200, 210,
 227, 229, 231, 232, 238,
 240, 253, 310, 327, 328,
 354, 372, 387, 394, 402
 la révélation de Jésus-
 Christ est
 multidimensionnelle pour
 l'homme · 142
 la révélation est le Dieu
 transcendant · 195
 la révélation par Jésus ·
 36
 La seule connaissance de
 Dieu par nature · 140
 La synthèse de la
 christologie et de
 l'eucharistie unis dans le
 cadre ecclésiastique · 361
 La terminologie de la
 période requise · 57
 la Toute-Puissance de
 Dieu · 22, 35, 36, 37, 39,
 43, 88, 89, 92, 106
 la transcendance
 ontologique · 183
 la transfiguration de
 l'homme à l'image du
 nouvel homme Jésus-
 Christ et l'unification
 avec Lui et avec Dieu ·
 394
 la Trinité · 14, 25, 34, 39,
 40, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57,
 58, 60, 62, 63, 64, 66, 67,
 68, 69, 72, 73, 74, 75, 77,
 78, 79, 81, 82, 84, 92,
 122, 126, 158, 178, 203,
 207, 240, 244, 249, 342,
 405, 406, 410, 428, 435
 la Trinité joue un rôle
 primordial dans la vie du
 chrétien · 46
 la Trinité souligne
 l'indivisibilité et l'unité
 de la Divinité · 49
 la vie chrétienne · 12, 79,
 142, 168, 267, 375, 381,
 392, 394, 396, 397, 400,
 401, 409
 la vie de l'Église · 58,
 346, 367, 376
 La vie du chrétien · 398
 La vie spirituelle · 16,
 398, 425
 la vigne · 341, 372
 La vision
 Christocentrique · 178
 La voie de l'amour vers le
 Créateur · 102
 la voie du Christ · 198
 la vraie chair et au vrai
 sang de Jésus-Christ · 370
 le « à l'image » à la
 personne du Christ · 120
 Le caractère de cette
 image se révèle par la
 présence du Christ · 129
 Le Christ est donc le
 centre même de la
 révélation de Dieu · 67
 Le Christ est le moyen
 par lequel l'homme
 commence · 144
 Le Christ et l'Esprit · 40
 Le Christ et l'Esprit, sont
 donc, des personnes
 indivisibles en union avec
 le Dieu créateur · 40
 le Christ grand Mystère ·
 175
 le Christ Jésus, Seigneur ·
 196
 le Christ réalise · 178
 le Christ révèle la Trinité
 · 47

le Christ révèle le secret du Père · 60
 le Christ, est la tête de l'Église · 81
 le Christ-grand Mystère · 171
 le Christ-Messie · 210
 Le concept de Dieu créateur · 27
 le contexte du salut · 78, 200
 le corps de l'Église · 321
 le corps unique du Christ · 377, 379, 386
 le culte acquiert désormais sa propre identité et son propre caractère · 60
 le Fils · 5, 14, 25, 34, 40, 43, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 75, 77, 81, 82, 83, 92, 99, 109, 116, 117, 121, 123, 126, 127, 128, 129, 141, 143, 181, 182, 183, 190, 191, 192, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 207, 211, 218, 222, 226, 227, 230, 231, 241, 250, 260, 262, 263, 264, 268, 305, 309, 375, 406
 Le Fils de Dieu · 15, 68, 121, 180, 183, 202, 206, 305, 406, 430
 le Fils est associé au baptême · 47
 Le manque de foi et de communion avec Dieu · 155
 le martyr · 184, 188, 276
 le Médiateur · 48
 le modèle de l'homme nouveau · 150
 le monde créé · 95, 308
 le motif de la création · 22, 103, 107, 109
 le mystère de Jésus-Christ · 24, 377
 le mystère de l'économie divine · 94, 228, 255, 325, 403
 le mystère de l'Incarnation · 377
 le mystère de l'Incarnation du Verbe · 224, 243
 le mystère de la Saint Trinité · 57
 le mystère du baptême · 75
 le mystère du Christ · 20, 73, 165, 174, 237, 353, 400, 402, 403
 le nom de Dieu · 41, 180, 181, 184, 187
 le Nom est un code · 185
 le Père dans la Trinité · 68
 le Père et le Créateur · 29, 64
 le Père qui est le Seigneur du ciel et de la terre · 26
 le Père, le Fils et le Saint-Esprit · 25
 Le point central de la révélation de la Sainte Trinité se trouve en la personne · 47
 le récit de la création de l'homme, *Gen* 1, 26, est liée à la personne du Christ · 120
 le rôle médiateur du Christ · 22, 195, 211, 397, 398
 le rôle médiateur du Fils · 202
 Le rôle révélateur et médiateur du Christ · 207
 Le sacrifice · 189, 204, 355, 407
 le Saint Esprit comme instrument du Christ qui crée l'unité de l'Église · 343
 le Saint Esprit se situe au même rang que le Seigneur · 71
 le Saint Esprit, est le pouvoir qui nourrit et remplit l'Église · 81
 le salut de l'homme · 10, 30, 55, 57, 63, 158, 161, 171, 172, 179, 202, 232, 238, 248, 257, 278, 279, 289, 290, 298, 323, 324, 329, 333, 377, 381, 401, 406, 407
 le salut réalisé par le Christ · 225
 Le sceau · 350
 le sens de l'adoption · 59
 le serviteur · 36, 82, 123, 198, 199, 361, 372
 le seul Dieu · 25, 50, 96
 le seul moyen de salut · 52
 Le terme « silence » · 228
 Le terme « Tout-Puissant », est un attribut de Dieu · 32
 Le terme Père · 25, 38
 le terme Père soit lié aux croyants · 58
 Le titre Maître, attribué à Dieu le Père · 61
 Le titre Seigneur · 218
 le Verbe de Dieu de la nature humaine · 130
 le visible et l'invisible · 94, 101
 Les baptisés participent à l'eucharistie · 48
 les communautés ecclésiastiques locales · 334
 les deux natures en la personne du Fils de Dieu · 53
 les linéaments trinitaires · 22, 45, 84, 111
 Les termes « Père » et « Tout-Puissant » · 28
 les termes spirituel et Esprit, semblent être utilisés par Ignace pour décrire diverses vérités

dérivées du mystère du Christ · 80
les trois Personnes de la Sainte Trinité · 46
les trois Personnes divines · 46
les trois personnes se trouvent sur le même plan · 47
les véritables dimensions de l'être humain · 116
liturgie · 14, 34, 43, 45, 50, 60, 97, 98, 215, 328, 353, 360, 365, 375
liturgie eucharistique · 34
Loi · 5, 16, 19, 72, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 210, 332, 374, 401
loi de Moïse · 188, 338
M
Maître · 24, 30, 31, 35, 37, 43, 50, 58, 61, 62, 67, 82, 93, 104, 123, 143, 173, 178, 181, 215, 304, 317, 326, 328, 333, 435
manifestation de Jésus Christ · 62
manifestation de l'économie divine · 62
manifestation de substance, à laquelle le Christ et l'Esprit sont unis · 41
manifestation qui s'accomplit par le Christ · 35
Marie · 1, 8, 14, 53, 55, 79, 94, 127, 130, 147, 157, 158, 171, 196, 205, 230, 237, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 257, 259, 375, 402, 406
martyre · 6, 12, 19, 101, 137, 156, 163, 164, 169, 185, 204, 205, 210, 255, 257, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 288, 290, 313, 314, 318, 319, 361, 362, 370, 373, 404, 407
Messie · 173, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 217, 264
Michel · 1, 33, 98, 99, 191, 192, 432, 435
modèle de la nouvelle vie éternelle · 137
modèle du Christ · 392
modèle qui est le Christ · 132
modèle suprême de la vie des chrétiens · 51
modification du corps du péché · 347
Monade qui conçoit Dieu comme une unité · 49
monothéisme · 32, 34, 38, 39, 46, 50, 55, 56, 75, 85, 103, 197, 213, 218
motif de la création · 5, 103, 108, 109
mystère de Dieu · 170, 171, 201, 239
mystère de Jésus-Christ · 230
mystère de l'Église · 6, 48, 321, 325, 374
mystère de l'Incarnation · 137, 242, 243
N
naissance du Christ par le Saint Esprit et de la Vierge Marie · 158, 257
nature divine de l'Esprit · 72
nature divine des personnes de la Trinité · 63
nature divino-humaine · 130, 148, 158, 236, 250, 253, 324, 407, 409
nature divino-humaine du Christ · 130, 236, 253, 407, 409
nature humaine · 19, 55, 74, 121, 126, 127, 130, 136, 137, 148, 157, 209, 222, 233, 236, 237, 238, 242, 246, 248, 249, 250, 256, 261, 263, 264, 273, 277, 278, 361, 403, 406, 407
nature humaine et divine du Fils · 250
néant · 34, 56, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 102, 103, 104, 110, 152, 183, 305, 308
Nom · 5, 19, 29, 30, 46, 124, 137, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 193, 201, 326, 328, 353, 372, 377, 379, 429, 434
non-être · 91, 93, 101, 102, 103, 152
notre Seigneur Jésus-Christ · 218, 219, 274
nourriture spirituelle · 363
nouveau peuple de Dieu · 331
nouveau peuple de Dieu · 6, 261, 325, 329, 330, 331
nouveau peuple de Dieu par la médiation du Christ · 331
nouveau type d'homme · 126, 130, 147, 148
nouveau type de christianisme · 24, 26, 36, 38, 124, 128, 166, 197, 406
nouvelle condition du Christ · 172
nouvelle création · 73, 120, 142, 143, 236, 257, 262, 263, 294, 319, 349, 406
nouvelle naissance du croyant · 346
nouvelle vie en Christ · 147, 403
O
œuvre de création · 39, 105
œuvre de la Trinité · 55

œuvre salvifique de Jésus-Christ · 306
ordre de Dieu dans la concorde · 37
orientation existentielle · 126, 129, 147, 403
orientation ontologique de l'homme · 129, 150
orthodoxie · 213, 219, 337, 340
P
par l'incarnation du Christ, le chrétien devient l'image de Dieu · 128
parole créatrice · 86, 223
parole de Dieu · 23, 196, 304, 366
Parousia · 268
Parousie · 16, 172, 235, 281, 288, 291, 292, 295, 296, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 308, 309, 310, 312, 313, 319, 329, 346, 386, 387, 388, 389, 394, 407
participation du Christ à la création de l'homme · 24, 177
partie liturgique · 46, 47, 58, 69, 212, 214, 301, 302, 328, 333
Passion · 6, 10, 16, 19, 55, 79, 99, 120, 144, 147, 150, 155, 156, 158, 169, 173, 203, 204, 210, 236, 239, 241, 249, 253, 254, 257, 260, 261, 262, 264, 267, 270, 272, 276, 277, 279, 280, 281, 289, 290, 298, 309, 313, 316, 317, 318, 321, 323, 325, 346, 361, 362, 374, 375, 377, 378, 379, 397, 400, 402, 403, 404, 407, 425, 427
passion du Christ · 144, 229, 232, 261, 263, 264, 272, 314, 397, 407
passion du martyr · 204
passion salvifique · 108

Paternité de Dieu au Fils dans le contexte de l'acte de création · 61
paternité de Dieu Créateur · 40
paternité de Dieu dans la relation éternelle · 40
péché · 6, 19, 54, 126, 145, 151, 152, 153, 157, 158, 164, 165, 169, 198, 254, 255, 257, 259, 260, 261, 263, 264, 266, 278, 304, 347, 350, 361, 375, 433
péché originel · 54, 126, 151, 152, 153, 157, 254, 257, 259, 260, 264, 266, 433
Père · 5, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 86, 90, 97, 109, 111, 116, 119, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 133, 137, 139, 140, 142, 143, 146, 148, 149, 152, 153, 160, 164, 166, 168, 169, 172, 174, 178, 180, 181, 183, 184, 187, 196, 197, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 212, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 235, 241, 244, 245, 250, 251, 259, 263, 266, 269, 270, 273, 276, 279, 280, 281, 301, 302, 314, 323, 325, 328, 332, 333, 344, 351, 352, 353, 354, 355, 360, 366, 367, 368, 369, 372, 374, 375, 376, 379, 380, 381, 405, 406, 409

Père est associé au Christ par la voie de génération · 59
Père qui est créateur · 35
Père saint · 59
Père Tout-Puissant et Créateur · 24, 43
Père Un et Créateur · 26
Père, Fils et l'Esprit Saint sont placés sur le même rang · 50
Père-Fils · 33, 48, 62, 63, 65, 140, 202, 409
période de grâce · 390, 391
période eschatologique · 303
personne distincte · 48, 81
personnes de la hiérarchie · 80, 365
personnes divines · 25, 48, 51, 57, 60, 70, 84, 109, 123
personnes indivisibles · 40
perspective eschatologique · 22, 42, 163, 215, 267, 275, 276, 279, 280, 286, 289, 299, 301, 302, 303, 304, 312, 324, 328, 329, 339, 350, 376, 387, 392, 399
perspective eschatologique de la résurrection · 280
perspective ontologique de l'Incarnation pour la nature humaine · 236
peuple élu · 40, 173, 326, 330, 331, 332, 333, 341, 345, 356, 394
philosophie · 25, 85, 88, 89, 90, 113, 195, 336
plan de Dieu · 20, 168, 171, 178, 226, 232, 240, 242, 253, 278, 289, 323, 329, 332, 333, 399, 401, 407

plan supérieur pour la foi chrétienne · 130
 Platon · 85, 113, 206, 279, 336
 platoniciennes · 87, 88
pneuma christologie · 207
 polythéisme · 33
 préceptes eschatologiques · 128
 préexistence du Christ · 39, 173, 174, 177, 179, 205, 217, 406
 préfiguration messianique du Christ · 54
 presbyterium · 81, 232
 presbytres · 27, 80, 187, 219, 358, 365, 366, 367, 368, 369, 380, 384
 présence dans l'œuvre de création · 39
 présence du Saint-Esprit dans la vie communautaire de l'Église · 70
 présence immédiate de la Trinité · 46
 prières liturgiques · 58
 puissance unificatrice du Saint Esprit · 81
 pythagoricienne · 85
 pythagorisme · 85, 111
 Q
 que la Trinité comprend le seul et Unique · 49
 R
 rassemblement communautaire · 25
 rayonnement de la divinité · 146
 réaction théologique · 90
 réalisation du mystère du Christ · 171
 réalisée que par Jésus Christ · 67
 réalité créée · 40, 43, 53, 92, 99, 106, 239
 réalité de l'Incarnation du Verbe · 172
 réalité de la chair du Christ · 360
 réalité eucharistique · 361
 relation de Dieu avec la création · 33
 relation de l'homme avec le Père · 48
 relation du Christ avec le Père · 62
 relation du Dieu Créateur avec sa création · 87
 relation économique · 60, 61, 62, 65
 relation économique entre Père et Fils · 61
 relation entre Dieu et le Christ · 33, 60
 relation et l'unité des fidèles avec Dieu par l'adoption · 41
 relation éternelle entre Père et Fils · 60
 relation immanente entre Père et Fils · 60, 61
 rémission des péchés · 74, 348
 repas eucharistique · 302, 353
 repentir · 30, 62, 75, 84, 98, 172, 173, 291, 303, 304, 305, 309, 310, 327
 ressemblance à l'origine entre l'être humain et son Créateur · 117
 restauration de l'image · 148, 317
 Résurrection · 6, 10, 16, 19, 99, 169, 173, 260, 265, 277, 278, 407, 435
 révélateur · 26, 29, 32, 35, 52, 99, 137, 140, 156, 180, 182, 187, 194, 207, 224, 225, 227, 229, 230, 235, 249, 258, 274, 279, 289, 292, 294, 296, 317, 328, 337, 370
 révélation de Dieu · 18, 27, 38, 42, 65, 67, 124, 146, 147, 152, 171, 180, 227, 229, 238, 240, 354
 révélation de la personnalité humaine · 156
 révélation de la Trinité · 51, 55
 révélation de son Fils en chair · 32
 révélation du Fils · 55
 rôle de l'évêque · 367, 368
 rôle de médiation · 219
 rôle du Christ · 19, 107, 108, 195, 200, 302
 rôle révélateur du Christ · 29, 52, 140, 225, 227
 royaume · 66, 68, 78, 80, 98, 128, 134, 155, 159, 160, 171, 175, 185, 202, 237, 281, 287, 288, 290, 294, 296, 297, 298, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 317, 325, 328, 340, 344, 349, 350, 372, 373, 381, 382, 388, 389, 390, 398, 400, 408
 royaume de Dieu · 68, 78, 80, 98, 128, 159, 160, 202, 287, 296, 297, 298, 301, 302, 303, 306, 308, 309, 310, 317, 328, 344, 349, 350, 372, 381, 382, 388, 389, 390, 400, 408
 S
 sacrifice du Christ · 63, 204, 261, 354, 407
 sacrifice du Fils · 294
 sacrifice sur la croix · 145, 172, 204
 Saint Esprit · 18, 22, 43, 49, 52, 54, 56, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 111, 117, 128, 158, 248, 257, 321, 322, 342, 343, 344, 353, 354, 369
 Saint Esprit dans la préparation du salut · 78

Sainte Trinité · 14, 34, 35, 46, 47, 56, 69, 168, 232
 salut · 10, 20, 22, 25, 30, 31, 32, 40, 42, 43, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 71, 78, 79, 82, 83, 87, 98, 100, 107, 112, 121, 123, 127, 130, 140, 141, 143, 145, 155, 158, 159, 161, 168, 171, 172, 174, 175, 176, 179, 182, 185, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 216, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 228, 231, 232, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 264, 266, 267, 268, 272, 278, 279, 282, 289, 290, 294, 295, 298, 299, 302, 303, 304, 315, 316, 318, 319, 322, 323, 324, 329, 330, 332, 333, 337, 340, 345, 347, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 371, 374, 377, 381, 383, 384, 387, 389, 392, 393, 394, 397, 401, 402, 406, 407, 409, 410
 sanctification du croyant · 81
 sceptre de Dieu · 217
 Seigneur · 5, 11, 25, 26, 29, 30, 39, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 62, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 83, 84, 85, 87, 94, 96, 97, 98, 100, 102, 108, 117, 119, 120, 123, 124, 125, 130, 132, 133, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 153, 155, 157, 160, 161, 165, 172, 174, 182, 185, 186, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 196, 198, 199, 200, 201, 205, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 225, 226, 228, 234, 236, 237, 241, 243, 244, 245, 246, 251, 252, 257, 258, 261, 262, 263, 265, 266, 272, 274, 276, 280, 281, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 308, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 322, 324, 325, 327, 330, 332, 334, 335, 338, 340, 342, 344, 347, 348, 350, 351, 355, 359, 360, 364, 368, 369, 372, 373, 374, 377, 380, 382, 383, 388, 389, 392, 395, 397, 398, 400, 402, 403
 Seigneur, Maître, Créateur ou Démiurge · 58
 serviteur · 33, 35, 41, 48, 59, 82, 83, 160, 197, 198, 199, 212, 213, 233, 264, 328, 333, 352, 353, 367, 372
 si les chrétiens ne suivent pas l'union en Christ dans le corps unique de l' glise ils sont hors de la perspective du salut · 374
 siècle · 105, 425, 432, 433
 silence · 24, 94, 139, 142, 143, 170, 171, 172, 179, 188, 196, 197, 227, 228, 229, 230, 233, 237, 238, 241, 242, 248, 265, 368, 401, 429, 435
 son martyre · 156, 210, 273, 275, 276, 361, 362, 370, 407
 source de la divinité · 49
 source de la vie · 34, 165, 354
 spirituelle et charnelle · 128
 stoïcienne · 27, 85, 131, 282, 283
 stoïcisme · 85, 111, 430
 Sur le sujet de l'unité dans l'amour · 383
 symbole de la foi sur la double nature du Christ · 53
 symboles de la foi · 55
 synthèse de la chair et de l'esprit est essentiellement la création de l'image de Dieu en l'homme · 129
 T
 temps de l' glise · 391
 tension vers Dieu à travers le modèle divin qui est le Christ · 126
 terminologie sacrificielle · 360
Testimonium · 330
 théologie de l'unité · 22, 33, 410
 théologie de l'Unité · 405
 Théologie de l'unité · 33
 théologie Trinitaire · 25
 titre Christ · 208, 209, 210, 213, 214
 titre de Christ · 65, 209, 211
 titre du Christ · 210
 titre Seigneur · 215, 218, 219, 220
 Tout-Puissant · 19, 23, 24, 28, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 41, 42, 43, 111, 166, 405
 tradition judéo-chrétienne · 31, 339
 tradition juive · 29, 46, 99, 117, 184, 192, 193, 209, 301, 330, 332, 352, 372
 transcendance de Dieu · 25, 35, 194
 transfiguration de l'homme · 265, 394, 400, 435

transfiguration de
 l'homme en Christ · 394
 transformation
 existentielle de l'homme ·
 317
 trilogie hiérarchique · 368
 trinitaire dans un contexte
 ecclésial · 51
 Trinité · 5, 14, 19, 22, 25,
 34, 35, 38, 41, 44, 45, 46,
 47, 48, 49, 51, 52, 54, 55,
 56, 57, 62, 64, 66, 67, 68,
 69, 70, 71, 75, 79, 83, 92,
 105, 109, 111, 124, 126,
 148, 168, 207, 225, 232,
 240, 242, 244, 249, 321,
 351, 379, 406, 426, 432,
 433
 Trinité économique · 14,
 62, 406, 410
 trois personnes de la
 Trinité ; Père, Fils et
 Saint Esprit · 58
 troupeau du Christ · 339,
 384
 type baptismal trinitaire ·
 351
 typologie de l'Ancien
 Testament · 176
 U
 un nouvel état pour l'être
 humain · 267
 Un Seigneur Jésus-Christ,
 Fils Unique de Dieu · 194
 un seul Esprit · 40, 51,
 341
 un symbole de la foi · 53,
 55, 174, 219, 297
 une double hiérarchie
 assurait l'enseignement
 de l'authenticité de la foi
 chrétienne · 70
 une filiation adoptive · 48
 une foi immédiate en la
 Sainte Trinité · 54
 une liaison directe avec le
 Christ incarné · 120
 une seule personne de
 Jésus-Christ · 205
 Une telle union implique
 que · 129
 uni à la communauté
 ecclésiale · 129
 uni avec le Christ · 129
 uni par le baptême avec le
 Seigneur ressuscité · 350
 unicité · 34, 38, 44, 91,
 103, 234
 unie à Dieu · 129
 unies en la personne de ·
 247
 union · 6, 17, 19, 32, 34,
 40, 44, 53, 80, 109, 127,
 128, 129, 130, 135, 144,
 149, 201, 204, 205, 233,
 234, 242, 245, 246, 247,
 248, 249, 253, 262, 264,
 274, 278, 317, 343, 359,
 362, 369, 371, 372, 373,
 374, 376, 377, 378, 380,
 381, 384, 385, 386, 394,
 403, 406, 407, 408
 union avec Dieu · 19,
 109, 129, 144, 149, 317,
 394, 407
 union avec lui · 128
 union de l'homme à Dieu
 · 129, 201, 380
 union de la chair en la
 Personne divine du Verbe
 · 245
 union de la chair et de
 l'esprit · 127, 128, 149,
 343, 380, 381
 union de la nature
 humaine et divine en une
 seule personne · 130
 union des deux natures du
 Fils · 53
 union des deux natures en
 la personne du Christ ·
 130
 union hypostatique · 127,
 205, 249
 unique · 22, 29, 32, 38,
 39, 40, 42, 46, 50, 52, 54,
 56, 62, 66, 67, 84, 93,
 109, 125, 127, 133, 142,
 154, 179, 196, 203, 206,
 222, 224, 227, 230, 231,
 232, 238, 242, 244, 247,
 252, 263, 271, 279, 286,
 304, 309, 325, 335, 340,
 342, 343, 371, 374, 377,
 379, 386, 397, 399, 403,
 407
 Unique · 18, 25, 49, 89,
 149, 187, 194, 197, 221,
 227, 230, 248, 405, 406
 unis · 81, 279, 313, 319,
 338, 343, 361, 369, 373,
 377, 378, 383
 unitaire vers Dieu à
 travers le modèle divin ·
 147
 unité · 6, 12, 13, 15, 16,
 17, 18, 19, 20, 22, 28, 29,
 31, 33, 40, 41, 44, 46, 48,
 49, 51, 52, 57, 64, 78, 80,
 81, 82, 93, 106, 111, 112,
 114, 123, 125, 128, 129,
 131, 132, 137, 140, 145,
 147, 149, 164, 168, 169,
 173, 219, 232, 233, 234,
 236, 253, 264, 276, 277,
 317, 318, 319, 322, 325,
 331, 336, 337, 341, 343,
 350, 359, 366, 367, 370,
 371, 372, 373, 374, 375,
 376, 377, 378, 379, 382,
 383, 384, 385, 386, 388,
 398, 399, 400, 404, 405,
 406, 407, 408, 409, 410,
 427
 unité de Dieu · 28, 51
 unité de la chair et de
 l'esprit · 128, 149, 233,
 236
 unité de la création avec
 son Créateur · 29
 unité de la foi · 17, 371,
 375, 408
 unité des personnes · 22,
 46, 49, 57, 111
 unité du Fils et du Père ·
 64
 universalité de l'Église ·
 337, 339, 340

universelle paternité
 créatrice de Dieu · 33
 V
 Verbe · 5, 6, 10, 19, 55,
 65, 78, 81, 86, 99, 114,
 116, 121, 124, 125, 126,
 127, 129, 130, 134, 136,
 139, 143, 144, 147, 149,
 166, 168, 169, 172, 173,
 179, 184, 187, 197, 200,
 207, 222, 223, 224, 225,
 226, 227, 228, 229, 230,
 231, 232, 235, 237, 239,
 240, 241, 242, 243, 244,
 245, 247, 248, 249, 250,
 252, 253, 254, 259, 261,
 262, 263, 264, 267, 272,
 281, 288, 321, 324, 344,
 351, 375, 381, 382, 384,
 394, 398, 401, 406, 407,
 408, 410, 432
 Verbe créateur · 187, 406
 Verbe incarné · 20, 65,
 129, 136, 149, 168, 222,
 224, 228, 230, 232, 237,
 240, 250, 382, 432
 Verbe incarné de Dieu ·
 20, 65, 222, 250
 Verbe incarné · 129, 149
 véritablement · 80, 127,
 142, 156, 157, 185, 229,
 231, 234, 235, 236, 243,
 244, 249, 257, 268, 269,
 272, 279, 294, 406, 407
 véritablement ressuscité ·
 229, 249, 268

vie appliquée dans le
 corps unique du Christ ·
 386
 vie culturelle · 25, 375,
 384
 vie de la Trinité · 51
 vie des trois personnes de
 la Trinité · 51
 vie du culte de l'Église ·
 48
 vie ecclésiale · 139, 146
 vie éternelle avec l'union
 à Dieu · 32
 vie liturgique · 47, 62, 64,
 280, 376
 vie nouvelle · 137, 171,
 403
 vie sacramentelle de
 l'Église · 322, 362, 370,
 386, 394, 407
 Vierge Marie · 244, 248
 visible et invisible · 24,
 93, 94, 95, 100, 101, 111,
 124, 152, 163, 168, 255
 vivre en communion,
 avec Dieu · 137
 vivre en unité avec Dieu ·
 137
 voie de génération · 63
 voie vers la réalisation ·
 144
 volonté de Dieu · 19, 86,
 87, 91, 93, 94, 104, 109,
 197, 201, 208, 232, 255,
 257, 291, 323, 328, 334,
 344, 358
 vraie connaissance divine
 · 133

vraie nature humaine telle
 que Dieu l'a créée · 74
 ἅ
 ἀγέν[ν]ητος · 206
 ἀγένητος · 206
 Δ
 Δεσπότης · 30, 31
 δημιουργός · 29, 37, 39,
 86, 117, 124, 133, 200,
 216, 223, 285, 330
 Ε
 εἰκόν · 113
 εἰς τὸ εἶναι · 91
 ἐ
 ἐκ τοῦ μὴ ὄντος · 91
 Θ
 Θεός · 29, 41
 Θεοῦ · 59, 68, 149
 Κ
 καιρός · 105, 271, 387
 καλὸν λίαν · 106
 Κύριος · 61, 62
 Μ
 μηδέν · 37, 80, 91, 158,
 199, 275, 362, 369, 395
 Ο
 οἰκοφθόρος · 268
 Π
 παῖς · 50, 59, 198, 212
 Χ
 Χριστός · 50, 53, 55, 79,
 124, 147, 158, 185, 208,
 213, 216, 235, 239, 241,
 251, 252, 268, 336, 344,
 346, 358, 367, 374, 377,
 383, 397, 400, 403

Bibliographie

SOURCES

Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων (ΒΕΠΕΣ) τ. 1, Κλήμης Ρώμης, *Προς Κορινθίους Α΄*, σσ. 13-39.

—, τ. 2, *Επιστολή Βαρνάβα*, σσ. 227-243 ; Ιγνάτιος Αντιόχειας, *Προς Εφεσίους*, σσ. 264-268 ; *Προς Μαγνησιείς*, σσ. 268-271 ; *Προς Τραλλιανούς*, σσ. 271-274 ; *Προς Ρωμαίους*, σσ. 274-276 ; *Προς Φιλαδελφείς*, σσ. 277-279 ; *Προς Σμυρναίους*, σσ. 279-282.

—, τ. 3, Πολύκαρπος Σμύρνης, *Προς Φιλιππησίους*, σσ. 15-27 ; Ερμάς, *Ποιμήν*, σσ. 38-110.

Concordantia in Patres Apostolicos, t., II, *Concordantia in Didachen (Doctrina duoderum Apostolorum)*, ALPHA-OMEGA, Curavit Angel Urbàn, Hildesheim-Zürich-New York, Olms Weidemann, 1993, pp., 11-188.

—, t., III, *Primae epistulae Clementis Romani ad Corinthios concordantia*, ALPHA-OMEGA, Curavit Angel Urbàn, Hildesheim-Zürich-New York, Olms Weidemann, 1996, pp. 11-426.

—, t., IV, *Hermae Pastoris Concordantia*, ALPHA-OMEGA, Curavit Angel Urbàn, Hildesheim-Zürich-New York, Olms Weidemann, 1999, pp. 16-212.

—, t., V, *Barnabae Epistulae Concordantia*, ALPHA-OMEGA, Curavit Angel Urbàn, Hildesheim-Zürich-New York, Olms Weidemann, 1996, pp. 16-212.

—, t., VI, *Ignatii epistularum Concordantia*, ALPHA-OMEGA, Curavit Angel Urbàn, Hildesheim-Zürich-New York, Olms Weidemann, 2001, pp. 23-246.

—, t. VII, *Polycarpi et secundae epistulae Clementis*, ALPHA-OMEGA, Curavit Angel Urbàn, Hildesheim-Zürich-New York, Olms Weidemann, 2001, pp. 19-66, 159-280.

Clavis Patrum Graecorum, Vol., I, *Patres Antenicani*, Brepols-Turnhout, 1983, pp. 3-28.

Patrologia Graeca, t. I, *S. Clemens Romanus*, pp. 199-329.

—, t. II, *S. Barnabae Apostoli Epistola Catholica*, pp. 727-782, *S. Hermae Pastor*, pp., 829-1024.

—, t. V, *S. P. N. Ignatii Episcopi Qntiocheni Epistolae*, pp. 623- 942 ; *Sancti Polycarpi et Hieromartyris Epistola ad Philippenses*, pp. 1005-1023 ; *Smyrnaeorum Episcopi Martyrio Sancti Polycarpi*, pp. 1029-1246.

Sacrorum Consiliorum nova et amplissima collectio, Mansi, Johannes Dominicus, t., I, 1759, pp. 172-216.

Traductions

Ante-Nicene Fathers, A. CLEVELAND COXE, D. D. vol. I, *The writings of the Fathers down to A. D. 325*, Saint Clement, Polycarpe, Ignatius, Barnabas, *Neu York, Carles Scribnes's Sons*, Library of Welestley College, 1913.

—, t. I, *The writings of the Fathers down to A. D. 325*, St. Clement. Epistle to the Corinthians, Polycarp. Epistle to the Philippians, Ingatius. Epistels, Barnabas? Epistles. The Pastor of Hermas, *Neu York, Carles Scribnes's Sons*, Library of Welestley College, 1917.

Bibliotheca Patrum Apostolicorum Graeco-Latina: Qua continentur I. S. Clementis Romani prior & posterior ad Corinthios epistola, II. S. Ignatii epistolae septem genuinae, quibus eiusdem interpolatae & spuriae epistolae, nec non acta Ignatiani martyrii accedunt, III. S. Polycarpi epistola ad Philippenses Praemissa est Dissertatio de Patribus Apostolicis, Seu Scriptoribus ecclesiasticis, qui Apostolorum comites & discipuli fuisse perhibentur, Lipsiae, 1699.

C. Dell'Osso, *I Patri Apostolici*, Roma, 2011.

Clément de Rome, Épître aux Corinthiens, A. Jaubert, Paris, Cerf, coll., « Sources Chrétiennes » 167, 1971.

Épître de Barnabé, P. Prigent, Paris, Cerf, coll., « Sources Chrétiennes » 172, 1971.

Hermas le Pasteur, R. Joly, Paris, Cerf, coll., « Sources Chrétiennes » 53, 1958.

Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres, Martyre de Polycarpe, P. Th. Camelot, Paris, Cerf, coll., « Sources Chrétiennes » 10, 1958.

La Doctrine des Douze Apôtres (Didaché), Paris, Cerf, coll., « Sources Chrétiennes » 248, 1978.

J. B. LEIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, part I, *S. Clement of Rome*, London, Macmillan, 1890. Nouvelle édition, London, Hanseboobks, 2019.

—, *The Apostolic Fathers*, part II, *S. Ignatius. S. Polycarp*, London, Macmillan, 1889. Nouv., édit: London, Hansenbooks, 2019.

—, *The Apostolic Fathers*, part III, *S. Ignatius. S. Polycarp*, London, Macmillan, 1889. Nouv., édit: London, Hansenbooks, 2019.

Les Pères Apostoliques, Paris, Cerf, coll. « Foi Vivante », 1991.

Les Pères Apostoliques, Paris, Cerf, coll. « Sagesse chrétienne », 2001.

Les écrits des Pères Apostoliques, Lettre de Barnabé, À Diognète, intr. Cl. Mondésert, Trad., Suzanne-Dominique, notes, Fr. Louvel, Paris, Cerf, 1963. 1962.

Premiers écrits chrétiens, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2016.

The Genuine Epistles of the Apostolical Fathers, S. Barnabas, S. Clement, S. Ignatius, S. Polycarpe, The Shepherd of Hetmas and the martyrodoms of S. Ignatius and S. Polycarpe *Clément de Rome, Épître aux Corinthiens*, A. Jaubert, Paris, Cerf, coll., « Sources Chtétiennes » 167, 1971.

Théophile d'Antioche, Trois Lettres à Autolycus, G. Bardy-J. Sender, Paris, Cerf, coll., « Sources Chtétiennes » 20, 1948.

Traductions partielles

H. EMMER, *Les Pères Apostoliques II, Clément de Rome Homélie du II^e siècle*, Paris, Auguste Picard, coll., « Textes et Documents pour l'étude historique du christianisme », 1926.

—, *Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne Épîtres Martyre de Polycarpe*, trad., Auguste Lelong, Paris, 1927.

—, *Le Pasteur d'Hermas*, trad., Auguste Lelong, Paris, 1912.

P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, Lecoffre, coll., *Études Bibliques*, 1961.

F. QUÉRÉ, *Les écrits des Pères Apostoliques*, Paris, Seuil, coll., « Points Sagesses », 1980.

COMMENTAIRES

H. AGNIORI, *Le Pasteur d'Hermas une vision de l'au-delà au II^e siècle Conception eschatologique dans la Sim. IX*, Paris, L'Harmattan, 2015.

—, *La valeur du Baptême chez les Pères Apostoliques, cas du Pasteur d'Hermas*, Paris, L'Harmattan, 2017.

E. B. AITKEN, *Jesus death in early christian memory: the poetics of the Passion*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2004.

J-P. AUDET, *La Didachè. Instructions des apôtres*, Paris, Gabalda, coll. « Études bibliques », 1958.

V. BALANSKI, *Eschatology in the making: Mark, Matthew and the Didache*, Londres, Cambridge University Press, 1997.

G. BARDY, *La théologie de l'Église, de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, Cerf, coll., « Unam Sanctam », 1945.

—, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Bloud and Gay, Paris, 1935.

- , *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, t. II, le troisième siècle, revue et mis à jour par : A. HAMMAN, Paris, Desclée, 1968.
- F. BERGAMELLI, *Ignazio di Antiochia – L'uomo proteso verso l'unità*, Roma, La Editrice coll., « Flumina es Fontibus », 2013.
- T. BARNES, *The date of Ignatius*, 2008, *TET*, <https://doi.org/10.1177/0014524608098730>
- U. BLEYENBERG, *Die Gegenwart Christi in der Kirche: eine theologische Untersuchung zu den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien*, Rome, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis. Facultas theologiae, 1991.
- E. BART D. *The Apostolic Fathers I*. LCL 24. Cambridge HUP, 2003.
- , *The Apostolic Fathers II*. LCL 25. Cambridge HUP, 2003.
- A. BRENT, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic: A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- , *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Monarchical Episcopacy*, London, T&T Clark, 2007.
- N. BROX, *Der Hirt des Hermas*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.
- H. B. BUMPUS, *The Christological Awareness of Clement of Rome and its sources*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- D. BUNDI, *Scripture and exegesis in the epistle of Barnabas*, Asbury theological seminary, [s.l.], 1973.
- R. BURNET, *Épîtres et lettres I^{er} – II^e siècle, de Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris, Cerf, 2003.
- L. CHOPIN, *La Trinité chez les Pères Apostoliques*, Lille-Paris-Bruges, Société Saint-Augustin-Desclée, 1925.
- C. N. JEFFORD, *The Didache in context: essays on its text, history and transmission*, Leiden, Brill, 1995.
- J. COLSON, *Agapé (charité) chez Saint Ignace d'Antioche*, Paris, SOS, 1961.
- J. DANIÉLOU, *L'Église des premiers temps, des origines à la fin du III^e siècle*, Paris, Seuil, coll., « Point historiques », 1963.
- E. DECRET, *Trois représentations de l'incarnation et leur arrière-plan d'après les lettres d'Ignace d'Antioche*, *Revue des Sciences Religieuses*, (2003), 77-3, pp. 275-286.
- Der Barnabrief*, trad. et commenté par Ferdinand R. Prostmeier, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, coll. « Kommentar zu den Apostolischen Vätern », n° 8, 1999.

- J. DRAPER, *The Didache in modern Research*, Leiden, Brill, 1996.
- T. H. C. VAN EIJK, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, Paris, Beauchesne, coll., « Théologie Historique » 25, 1974.
- A. BRADSHAW, *Jesus' death in early christian memory : the poetics of the Passion*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2004.
- E. J. CHRISTOPHER, *The Gospel According to the Epistle of Barnabas : Jesus traditions in an early christian polemic*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- M. DEL VERME, *Didache and Judaism: Jewish Roots of an ancient Christian-Jewish Work*, New York, T&T Clark International, 2004.
- J. D. DRAPER, J. N. CLAYTON, *The Didache: a missing piece of the puzzle in early Christianity*, Atlanta, SBL Press, 2015.
- A. FAIVRE, *Clément de Rome, Le système "normatif", dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, « Revues des sciences religieuses », 3, p. 129 – 152.
- J. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, coll., « Schriften des Urchristentums », t. 1, 2011.
- P. FOSTER, 2007. 'The epistles of Ignatius of Antioch' in Paul Foster, London, T&T Clark, coll., « The Writings of the Apostolic Fathers», 2007.
- A. J. P. GARROW, *The Gospel of Matthew's dependence on the Didache*, Londres, Clark, 2004.
- Gelitten, gestorben, auferstanden: Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum*, éd. par Andreas Merkt, Tobias Nicklas, Jozef Verheyden, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- S. GIET, *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas*, Paris, PUF, 1963.
- , *L'énigme de la Didachè*, Paris, Ophrys, 1970.
- P. R. GILIAM, *Ignatius of Antioch and the Arian Controversy*, Leiden, Brill, 2017.
- M. GRUNDEKE, *Community Building in the Shepherd of Hermas: a critical Study of some Key Aspects*, Leiden, Brill, 2015.
- D. A. HAGNER, *The use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden, Brill, 1973.
- A. de HALLEUX, « Dieu le Père tout-puissant », *Revue Théologique De Louvain*, 8/4 (1977), 413-415.
- A. HAMMAN, *Les évêques des Pères Apostoliques Clément de Rome Ignace d'Antioche Polycarpe de Smyrne*, Paris, Migne, coll., « Les Pères dans la Foi », 2000.

PH. HENNE, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Herma*, Suisse, Éditions Universitaire, 1992.

—, *L'unité du Pasteur d'Herma*. Traduction et rédaction, Paris, Gabalda, 1992.

—, *Le Pasteur d'Herma*, Paris, Cerf, coll., « L'abeille », 2011.

—, *Épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, coll., « L'abeille », 2013.

—, *Mourir par amour L'imitation de Jésus-Christ de Saint Ignace d'Antioche*, Paris, Salvator, 2019.

Th. J. HERRON, *The dating of the first epistle of Clement to the Corinthians: the theological basis of the major view*, Rome, Pontificia universitas Gregoriana. Facultas theologiae, 1988.

A. HILLHORST, *The Apostolic Age in Patristic Thought*, Leiden, Brill, 2004.

M. W. HOLMES, *The Apostolic Fathers*, 3e éd., Grand Rapids, Baker Academic, 2007.

H. VALIK, *The Struggle for Scripture and Covenant: the purpose of the epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996.

T. ITTIG, *Bibliotheca Patrum Apostolicorum Graeco-Latina*: Qua continentur I. S. Clementis Romani prior & posterior ad Corinthios epistola, II. S. Ignatii epistolae septem genuinae, quibus eiusdem interpolatae & spuriae epistolae, nec non acta Ignatiani martyrii accedunt, III. S. Polycarpi epistola ad Philippenses Praemissa est Dissertatio de Patribus Apostolicis, Seu Scriptoribus ecclesiasticis, qui Apostolorum comites & discipuli fuisse perhibentur, Lipsiae, 1699.

M. ISACSON, *To each their own Letter : Structure, Themes and Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch*, Stockholm, Almqvist och Wicksell, 2004.

C. N. JEFFORD, *Reading the Apostolic Fathers*, A Student's Introduction, Grand Rapids, Baker Academic, 2012.

—, *The Apostolic Fathers*, An essential Guide, Nashville, Abingdon Press, 2005.

A. KLEIST, *Clement I, Pope and James A. Kleist*. London, Westminster, Newman Book shop 1946.

—, *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*, London, Westminster, Newman Book shop, 1946.

M. KNELL, *Sin, Grace and Free Will : a historical Survey of Christian Thought*, vol. 1: *The Apostolic Fathers to Augustine*, Cambridge, James Clarke, and Co, 2017

H. KOESTER, *Shepherd of Herma: a Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 1999.

J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité de Saint Clément à Saint Irénée*, tome II, Paris, Beauchesne, coll. « Bibliothèque de Théologie Historique », 1928.

T. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos : chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*, Leiden, Brill, 1999.

M. LEUTZSCH, *Hirt des Hermas*, dans : U. H. J. Körtner, M. Leutzsch, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt, 1998.

J. LIÉBAERT, *Les enseignements moraux des Pères Apostoliques*, dans : ID., *Recherches et synthèses section de Morale IV*, Gembloux, Duculot, 1970.

J. LOOKADOO, *The High Priest and the Temple : Metaphorical Depictions of Jesus in the Letters of Ignatius of Antioch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018.

B. LORENZO – O. PETY, *La vie selon le Christ chez les Pères Apostoliques*, Paris, Parole et silence, 2018.

J-P. LOTZ, *Ignatius and Concord : the Background and the Use of the Language of Concord in the Letters of Ignatius of Antioch*, New York, Lang, 2007.

J. I. H. McDONALD, *Kerygma and Didache: the Articulation and Structure of the earliest Christian Message*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Ph. MOLAC, Valeur de l'hapax *Laïkos* dans l'Épître aux Corinthiens de Clément de Rome ? « CPE », (2021), n. 163, pp. 33-39.

K. ΜΠΙΟΝΗΣ, *Συμπόσιον Πατέρων, Αποστολικοί Πατέρες, Ιγνάτιος Αντιοχείας*, « Θεολογία » Αθήνα, 1976.

—, *Χριστιανική Γραμματεία, οι Λεγόμενοι Αποστολικοί Πατέρες I*, Αθήνα 1977.

Ch. MUNIER, *À propos d'Ignace d'Antioche*, RSR, t., 55, 2 (1981).

K. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.

—, *The Didache : a Commentary, traduit par Linda M. Maloney*, éd. par Harold W. Attridge, Minneapolis, Fortress Press, 1998.

Th. O'LOUGHLIN, *The Didache: a Window on the Earliest Christians*, Londres, CPCR, 2010.

C. OSIEK, *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: an exegetical-social Investigation*, Washington (D.C.), Catholic Biblical Association of America, 1983.

J. C. PAGET, *The Epistle of Barnabas: Outlook and Background*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.

Papyrus Bodmer XXXVIII : Erma, Il pastore (Ia-IIIa Visione), éd. avec introd. et commentaire crit. A. CARLINI, avec L. GIACCONE, description du Codex des Visions par Rodolphe Kasser, e.a., Cologny-Genève, Fondation Martin Bodmer, 1991.

N. PARDEE, *The Genre and Development of the Didache: a text-linguistic Analysis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

L. PERNEVEDEN, *The concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund, Gleerup, 1966.

J. PONTHOT, *La signification religieuse du « Nom » chez Clément de Rome et dans la Didaché*, Gembloux, Duculot 1959.

D. I. RANKIN, *From Clement to Origen : the social and historical Context of the Church Fathers*, Aldershot, Ashgate, 2006.

J. RIUS-CAMPS, *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr*, Rome, Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1980.

J. N. RHODES, *The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic tradition : polemics, paraenesis and the legacy of the Golden-Calf Incident*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

Cl. K. ROTCHILD, *New Essays on the Apostolic Fathers*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.

L. SANDERS, *L'Hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme*, Louvain, Bibliotheca Universitatis, 1943.

J. SCHMIDT, *Petrus und sein Grab in Rom : Gemeindegründung, Martyrium und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes und im Hirt des Hermas*, Hildesheim, Olms, 2010.

A. SCHNEIDER, *Propter ecclesiam suam : die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bussunterricht des Pastor Hermae*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 1999.

F. SCORZA, *Epistola di Barnaba, intr., texte critique, trad., commentaire, glossaire et index*, Barcellona, Turin, Società editrice internazionale, 1975.

J. SCHWIEBERT, *Knowledge and the coming kingdom: the Didache's meal ritual and its place in early Christianity*, London, T&T Clark International, 2008.

A. STEWART-SYKES, *The christology of Hermas and the Interpretation of the fifth Similitude*, *Augustinianum* 37, 1997.

W. R. SHOEDEL, *A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, éd. par Helmut Koester, Philadelphia, Fortress Press, 1987.

J. E. SOYARS, *The Shepherd of Hermas and the Pauline Legacy*, Leiden, Brill, 2019.

M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise : de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957.

A. V. STRÖM, *Der Hirt des Hermas : Allegorie oder Wirklichkeit*, Uppsala, Almqvist och Wiksell, 1936.

F. SZULC, *Le Fils de Dieu chez les judéo-chrétiens dans Le Pasteur d'Herma*, Paris, Cerf, 2011.

J. TIXERON, *Histoire des Dogmes dans l'Antiquité chrétienne I, la Théologie anténiciéenne*, Paris, Lecoffre, coll., « Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique », 1924.

Ch. TORNAU, *The Shepherd of Hermas in Latin : critical edition of the oldest translation Vulgata*, Berlin, de Gruyter, 2014.

H. VAN DE SANDT, D. FLUSSER, *The Didache : its Jewish sources and its place in early Judaism and Christianity*, New York, Fortress Press, 2002.

H. VAN DE SANDT, *Matthew and the Didache: two Documents from the same Jewish-Christian Milieu ?*, Minneapolis, Fortress Press, 2005.

R. VAN DEEMTER, *Der Hirt des Hermas : Apokalypse oder Allegorie?*, Delft, MEINEMA, 1929.

W. VARNER, *The Way of the Didache: the first Christian Handbook*, Lanham, University press of America, 2007.

Ph. VIELHAUER, *Der Hirt des Hermas, dans Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1997.

W. WAKE, *The Genuine Epistles of the Apostolical Fathers, S. Barnabas, S. Clement, S. Ignatius, S. Polycarpe, The Shepherd of Hermas and the martyrdoms of S. Ignatius and S. Polycarpe*, 1693.

M. WHITTAKER, *Der Hirt des Hermas*, Berlin, GCS, 1957.

J. WEHNERT, *Pseudoklementinische Homilien : Einführung und Übersetzung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2010.

AUTRES OUVRAGES

N. AFANASIEFF, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'Ecclesiologie*, « Istina », 1957.

—, *L'Église qui préside dans l'amour*, dans *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neufchâtel, Bibliothèque Orthodoxe 8, 1960.

—, *Una Sancta*, « Irénikon » 36, 1963.

J-M. AUSSETE, *La place et le rôle des anges dans la Bible, Les anges au service de Dieu et son Eglise. Itinéraire d'un ange déchu*, Beau Bassin, Croix du Salut, 2015.

M. F. BASLEZ, Comment notre monde est devenu chrétien, dans : ID., *Point histoire*, Paris, CLD, 2008.

C.-A. BERNARD Charles-André, *Le Dieu de Mystiques* t. I, Paris, Cerf, 1994.

—, *Le Dieu des Mystiques* t. II, Paris, Cerf, 1998.

—, *Le Dieu des Mystiques* t. III, Paris, Cerf, 2000.

L. BOUYER, *L'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2009.

C. CHOPIN, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Dir., dans : *Le mystère chrétien*, Paris, Desclée, 1961.

P. CHRISTOU, *Patrologie Grecque Thessalonique*, Kyromanos, 1978.

Y. CONGAR, *Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1966.

H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1999.

J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, dans : *Collection, Essais*, Paris, Desclée, 1990.

H. DROBNER, *Les Pères de l'Église*, Paris, Desclée, 1999.

E. DURANT, *Dieu Trinité*, Paris, Cerf, 2016.

Écrits apocryphes chrétiens, éd. sous la direction de François Bovon et Pierre Geoltrain e.a., index par Sever K. Voicu et Jean-Michel Roessli, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n° 442 – 516, 1997 – 2005.

P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.

A. FAIVRE, *Naissance d'une Hiérarchie, les premiers étapes du Cursus Clérical*,

—, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Centurion, 1984.

—, *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*, Paris, Cerf, coll., « Cogitatio Fidei », 2006.

—, *Chrétiens et Église des identités en construction, Acteurs structures, frontières du champ religieux chrétien*, Paris, Cerf, coll., « Histoire », 2011.

M. FÉDOU, *Jésus-Christ au fils des siècles 1*, Paris, Cerf, 2019.

D. JAFFÉ, *Juifs et chrétiens aux premiers siècles Identités, dialogues et dissidences*, Paris, Cerf, coll., « Judaïsme et christianisme primitif », 2019.

R. JOLY, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, Éditions de l'Université libre de Bruxelles, 1979.

Ph. GAUER, *Le Christ Médecin Soigner : La découverte d'une mission à la lumière du Christ-Médecin*, Nancy, Éditions d'Emmanuel, 1994.

P. GISEL, *Théologie de la création et mystique sont-elles compatibles ?*, « Revue des Science Religieuses », (1977) 71-4, pp. 437-438.

A.-G. HAMMAN, *Les racines de la foi*, Paris, ŒIL, 1983.

A.-G. HAMMAN, *L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne*, « Revue Sciences Religieuses » (1968), 4, 2/1, p. 2.

J. HATEM, *Éthique chrétienne études sur la spiritualité de l'Église d'Antioche*, Paris, Cariscript, coll., « Antioche Chrétienne I », 1987.

Ph. HENNE, *La bible et les Pères, Parcours historique de l'utilisation des Écritures dans les premiers siècles de l'Église*, Paris, Cerf, coll., « Initiations aux Pères de l'Église », 2010.

P. De LAUBIER, *L'Église corps du Christ*, Paris, Guidert, 2005.

R. JOLY, *La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Herma et l'exégèse récente*, « RHR » 147.

Ph. HENNE, *La bible et les Pères Parcours historique de l'utilisation des Écritures dans les premiers siècles de l'Église*, Paris, Cerf, coll., Initiations aux Pères de l'Église, 2010.

Ch. KANNENGIESSER, (Dir), *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, Bauchesne, coll., « Le Point Théologique 17 », 1976.

M. KESTERMAN, *La création et ses enjeux*, « Revue Théologique de Louvain » (1981),12/3.

J.-C. LARCHET, *Théologie du corps*, Paris, Cerf, 2009.

—, *L'Église corps du Christ nature et structure I*, Paris, Cerf, 2012.

J. LIÉBAERT, *Les Pères de l'Église I 1^{er}-IV^e siècle*, Paris, Desclée, coll., « Bibliothèque d'histoire du Christianisme n. 10 », 2005.

V. LOSSKY, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, coll., « Patrimoines Orthodoxes », 2008.

—, *Théologie dogmatique*, édité : O. CLÉMENT et M. STAVROU, Paris, Cerf, 2012.

—, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, coll., « Patrimoines Orthodoxie », 2006.

- J.-M. MALDAMNÉ, *Le péché originel Foi chrétienne mythe et métaphysique*, Paris, Cerf, coll., « Cogitatio Fidei », 2008.
- S. MARCHEL – A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris, Puf, 1968.
- B. DE MARGERIE, *La Trinité dans l'histoire*, dans : Paris, Beauchesne, coll., « Théologie historique 31 », 1975.
- D. MARGUERAT, *Le Dieu des Judéo-chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 2011.
- P. MATTEI, *Le christianisme antique (I^{er}-V^e siècle)*, Paris, Ellipses, coll., « L'Antiquité : une histoire », dir., Y. ROMAN, 2003.
—, *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris, Armando Colin, coll., « U Histoire », , 2008.
- C. MAURER, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*, Zurich, Zwingli, 1949.
- A. Merkt, T. Nicklas, J. Verheyden, *Gelitten, gestorben, auferstanden: Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- S.-C. MIMOUNI – P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Puf, coll., « Histoire et ses problèmes », 2006.
- S.- C. MIMOUNI-P. BOUDERON, *La croisière des chemins revisitée quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées ?*, Paris, Cerf, 2012.
- C. MORESCHINI - E. NORELI, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine 1. De Paul à l'ère de Constantin*, trad., Madelein Rousset, Genève, Labor et fides, 2000.
- K.-H. OHLING, *Christologie I. Des origines à l'Antiquité tardive*, Paris, Cerf, coll., « Textes en Main », 1996.
- H. PAULSEN, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.
- C.PERROT, et al. *Le retour du Christ*. Nouvelle édition [en ligne]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 1983 (généré le 04 juin 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pusl/7437>>. ISBN : 9782802803324. DOI : 10.4000/books.pusl.7437.
- P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, Gabalda, 1961.
- J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, Paris, Cerf, 1999.
- A. RAVIER, dir., : *La mystique et les mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.
- H. RATHKE, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, Berlin, Akademie, 1967

J. RIGAL, *Le Mystère de l'Église fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1992.

G. SCHOLEM, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad., Maurice R. Hayoun et Georges Vaida, Paris, Cerf, coll., « Patrimoines judaïques », 1988.

—, *La mystique juive les thèmes fondamentaux*, trad., : Maurice R. Hayoun, Paris, Cerf, 2007.

B. SESBOÜÉ, *Le Dieu du Salut I*, Paris, Desclée, coll., Histoire des Dogmes, 1994.

—, *L'homme et son Salut II*, Paris, Mame, 2016.

—, *Les signes du Salut III*, Paris, Mame, 2016.

M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, Ed. Universitaires, coll., « Paradosis », 1997.

—, *Dieu le Père, mystère de charité*, Paris, Cerf, coll., « Foi vivante », 1988.

—, *La christologie et la Trinité chez les Pères*, Paris, Cerf, coll., « Patrimoines christianisme », 2013.

—, *De la Résurrection à la naissance de Dieu dans l'âme, Retraite avec Maître Eckart*, Paris, Cerf, 2008.

—, *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, Paris, Cerf, coll., « Trésors du Christianisme », 2010.

P. VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Michel, 2007.

D. VIGNE, *Résurrection du Christ transfiguration de l'homme*, Paris, Parole et silence, 2017.

M. VINZENT, *Writing the History of the Early Christianity*, London, Cambridge University Press, 2019.

—, *Ich bin kein körperloses Geistwesen, Vigilae Chrinae*, vol. 50, 1999.

—, *Die Auferstehung Christi in frühes Christentum*, Freiburg, Herder, 2014.

—, *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2005.

R. WEIJNBORG, *Les lettres d'Ignace d'Antioche : études de critique littéraire et de théologie*, trad. par Barthélemy Héroux, Leiden, Brill, 1969.

J. WECHNERT, *Johannesevangelium*, Münster, Aschendorff, 1987.

A. WENIN, *L'homme Biblique, lectures dans le premier Testament*, Paris, Cerf, 2007.

R. WINLING, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ*, Paris, Cerf, 2000.

H. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Paris, Labor et Fides, coll., Nouvelles séries théologiques, 1974.

I. ZIZIOULA, *L'Eucharistie l'Évêque et l'Église durant les premiers trois siècles*, trad., Jean-Louis Paliarne, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théophanie », 1994.

—, *La vision eucharistique, du monde et l'homme contemporain*, dans *Contacts*, 19, 1967, 57.

—, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église*, dans *Istina*, 14, 1969.

—, *L'Être ecclésiale*, Genève, Labor et Fides, coll. « Perspective orthodoxe 3 », 1981.

—, *L'eucharistie : quelques aspects bibliques*, dans *L'Eucharistie*, Paris, Mame, coll. « Églises en dialogue¹² », 1970.

O. ZWIERLEIN, *Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom : Vom Neuen Testament zu den apokryphen Apostelakten*, Berlin, de Gruyter, 2013.