

PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

33

PHILIPPE HENNE

LA CHRISTOLOGIE
CHEZ CLÉMENT DE ROME
ET DANS
LE PASTEUR D'HERMAS

1992

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie anciennes

XXXIII

FONDÉE PAR

OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR

DIRK VAN DAMME – OTTO WERMELINGER

PHILIPPE HENNE

LA CHRISTOLOGIE
CHEZ CLÉMENT DE ROME
ET DANS
LE PASTEUR D'HERMAS

1992

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse

© 1992 by Editions Universitaires Fribourg Suisse
Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN 2-8271-0555-1

Note liminaire

Le texte de la présente publication correspond à la thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve pour l'obtention du grade de docteur, et soutenue en février 1988. Ce travail put être mené à bien grâce à l'aide de nombreuses personnes et de multiples institutions.

Il faut tout d'abord citer les Facultés Notre-Dame-de-la-Paix à Namur, l'Université catholique de Louvain et l'Université de Fribourg où nous pûmes étudier la philologie romane et la théologie. Ces institutions suscitent l'estime et la gratitude parce qu'elles enseignent la rigueur dans la démarche intellectuelle et le goût du travail bien fait.

Il y a aussi, et peut-être surtout, le professeur de Halleux, qui guida avec bienveillance et compétence ce travail, ainsi que le professeur Wermelinger, qui provoqua la publication de ce travail.

Enfin, nous tenons à remercier chaleureusement tous ceux qui nous ont soutenu par leur amitié tout au long de cette difficile période. Ils nous ont permis d'achever ce travail et de découvrir d'admirables personnalités.

Peu de changements ont été apportés au texte de cette thèse. Il faut cependant signaler deux articles importants. Il y a tout d'abord l'excellente présentation d'Hermas faite par Hilhorst dans la *Reallexikon für Antike und Christentum*¹. Si nous ne partageons pas toutes les idées défendues dans cet article, nous sommes les premiers à en louer la clarté et la compétence. A cela il faut ajouter la récente étude de Mees sur la christologie chez Clément². L'auteur y aborde les différents thèmes et les différentes images christologiques dans la *Lettre aux Corinthiens*, tout en soulignant l'évolution théologique par rapport au judaïsme tardif. Ce travail est en fait complémentaire du nôtre puisque les méthodes utilisées s'ajustent parfaitement.

¹ A. HILHORST, *Hermas*, in *RAC* 14 (1988) 682-701.

² M. MEES, *Das Christusbild des Ersten Klemensbriefes*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 66 (1990) 297-318.

Introduction générale

LA QUÊTE ORIGINELLE

Dans un monde envahi par l'athéisme, la foi se vit de plus en plus comme un engagement personnel de l'homme vis-à-vis de Dieu. Cet engagement requiert cependant une juste connaissance de la personnalité du Christ. Un sentiment aussi profond doit être nourri par une approche sans cesse renouvelée du mystère de Sa personne.

Mais où trouver cette nourriture spirituelle et intellectuelle? Serait-ce dans les formules dogmatiques? Mais que signifient concrètement ces titres christologiques de «Seigneur», «Fils de Dieu», «Sauveur»? En quoi sont-ils porteurs de vie, des aides entraînant dans les difficultés quotidiennes, des sources d'espérance? Ne sont-ce là que des mots, des formules que nous confessons avec l'acquiescement de notre raison, mais qui ne peuvent faire taire l'appel angoissé du cœur meurtri par la solitude, blessé par le mal et la souffrance, épouvanté par le désespoir?

Si les formules dogmatiques paraissent trop intellectuelles, ne faudrait-il pas recourir à de nouvelles présentations plus proches de notre vie? Mais ces images du Christ, dont nous sommes entourés, déçoivent par leur simplicité: le «doux Jésus» semble bien mièvre face aux injustices criantes de ce monde; le Jésus, «fils d'ouvrier», ne paraît guère plus satisfaisant face au simple poids de la vie quotidienne.

Ne pourrait-on trouver des chrétiens qui, comme nous, croient sans avoir vu, aiment sans avoir connu, des chrétiens dont l'expression de foi ne soit pas encore encombrée de formules héritées de concepts philosophiques, des chrétiens qui nous parleraient d'une façon peut-être inattendue, mais neuve pour nous?

LES PÈRES APOSTOLIQUES

La première génération des chrétiens après celle des apôtres pourrait répondre à notre attente. Ils n'ont pas connu personnellement Jésus; leur foi comme la nôtre est basée sur un témoignage reçu. Leurs écrits sont de circonstance et ne cherchent pas à construire la foi chrétienne en un système philosophique défendable, comme ce sera le cas chez les auteurs ultérieurs, tels que Justin et Irénée par exemple. Enfin, l'expression de leur foi nous étonne par leurs images surprenantes: le Christ, ange glorieux chez Hermas, ou grand-prêtre chez Clément.

Ces deux auteurs justement méritent notre attention. Ils sont tous deux les témoins de la communauté romaine. Ils sont certes différents, mais les comparer permettra d'enrichir et de nuancer les diverses expressions christologiques.

CLÉMENT DE ROME

La *Lettre aux Corinthiens* est, mis à part le Nouveau Testament, l'œuvre la plus ancienne de la littérature chrétienne, dont la date, le lieu et l'auteur puissent être affirmés avec certitude. La critique interne permet d'en fixer la rédaction dans les dernières années du premier siècle (vers 96): Cl 7, 1 déplore une ancienne persécution, en l'occurrence celle de Néron, et décèle les signes annonciateurs d'une nouvelle, celle de Domitien. La critique externe confirme cette période de rédaction: la *Lettre aux Philippiens* de Polycarpe recourt déjà à la *Lettre aux Corinthiens*.

Origène, dans son *Commentaire sur saint Jean* (6, 36), et Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique* (6, 3, 15), identifient Clément avec le collaborateur de saint Paul cité en Phil 4, 3. Selon Irénée (*Adv Haer* 3, 3, 3), il serait le troisième successeur de saint Pierre, après Lin et Anaclet. D'après Tertullien (*haer* 32, 11), c'est saint Pierre lui-même qui l'aurait ordonné.

Bien qu'il ne soit pas cité nommément dans la *Lettre*, Clément a toujours été considéré comme son auteur par toute la tradition. Le meilleur témoignage est celui de Denys, évêque de Corinthe vers 170, rapporté par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique* (4, 23, 11). Denys signale alors l'usage antique, d'après lequel la *Lettre aux Corinthiens* était lue régulièrement devant l'assemblée liturgique. Denys attribue explicitement cette *Lettre* à Clément. Hégésippe, Irénée et Clément d'Alexandrie font de même.

Cependant, le rôle et la fonction de Clément à l'intérieur — ou à la tête — de l'Eglise de Rome font encore aujourd'hui l'objet de multiples discussions: écrit-il en tant qu'évêque de cette ville ou simplement comme porte-parole de sa communauté? La question reste discutée, parfois même avec âpreté. Elle n'a cependant qu'une importance secondaire pour notre propos, puisque nous tâchons de dégager la christologie de textes antérieurs à 150 et issus du milieu romain. La détermination précise de la fonction exercée par l'auteur perd de son intérêt, quand son origine communautaire est sûre. Pour la facilité, nous désignerons l'auteur sous le nom de Clément, sans vouloir pour autant résoudre le problème de son rôle exact.

Sur les circonstances de cette *Lettre*, nous ne savons que ce que nous dit le texte lui-même: Cl 44, 3-6 rappelle que les évêques et les presbytres, régulièrement institués et accomplissant leur tâche avec honnêteté, ne peuvent être chassés de leur fonction sans motif grave. Or, c'est ce qui s'est passé à Corinthe. L'esprit séditieux y accomplit de nouveaux ravages: jadis, du temps de saint Paul, les groupes opposés s'attachaient à des personnages reconnus, tels que Céphas et Apollos; une génération plus tard, c'est la révolte contre les presbytres eux-mêmes (Cl 47, 1-7). Et Clément réagit spontanément, semble-t-il: il ne fait aucune allusion à une requête adressée par les Corinthiens en vue de régler le litige.

Sa *Lettre* commence par une exhortation à pratiquer les vertus, en particulier l'humilité et l'obéissance, pour retrouver ainsi la paix et la concorde. Un vigoureux appel à la discipline communautaire constitue, avec de sévères remontrances, le corps de cette missive. Celle-ci se termine par une très belle prière liturgique.

La *Lettre aux Corinthiens* n'est donc pas un traité de christologie. C'est bien au contraire un écrit de circonstance visant à rétablir l'ordre dans une communauté révoltée. En quoi un tel écrit peut-il être instructif pour notre propos? Il l'est par les multiples allusions ou digressions qui émaillent le texte. Car Clément illustre ses exhortations et admonitions par de multiples exemples tirés de la Bible ou du monde ambiant. Ce sera à nous de saisir ici et là les expressions et les références christologiques pour en dégager toute la valeur et tout le sens.

Il ne saurait donc être ici simplement question d'expliquer le texte au niveau de sa signification première, mais il faut au contraire partir à la recherche de la référence implicite qui a permis le surgissement de cette expression relative au Christ.

Ce deuxième ouvrage n'est pas non plus un traité christologique; c'est bien plutôt un traité de pénitence.

Hermas, esclave de Rhodé, s'est rendu coupable de pensées impures; de plus, toute sa famille s'est méconduite. Une femme âgée lui apparaît et le réprimande; ensuite, elle l'accompagne dans les premières révélations; plus tard, ce sera un ange, sous les traits d'un pasteur, qui tiendra ce rôle de guide et de mentor; enfin, le Fils de Dieu, Lui-même, apparaîtra et conclura l'œuvre en résumant l'enseignement moral prodigué jusqu'alors.

C'est donc une œuvre complexe. La structure elle-même du *Pasteur* n'est pas simple: l'auteur lui-même divise son œuvre en cinq *Visions*, douze *Préceptes* et dix *Paraboles*, mais les apparitions, les instructions morales et les allégories parsèment le traité sans tenir compte des titres donnés à chacune de ces parties. Le genre littéraire n'est pas univoque, puisqu'au style apocalyptique avec ses visions et son annonce eschatologique, se mêlent diverses exhortations et réflexions morales. Enfin, l'œuvre surprend par son apparent manque d'unité: les incohérences n'y sont pas rares.

Pour rendre compte de ces multiples difficultés, plusieurs savants ont émis diverses hypothèses sur la genèse du *Pasteur*. Stanislas Giet¹ se distingue par sa thèse sur la multiplicité des auteurs. Il établit trois étapes dans la rédaction: tout commença par les *Visions*; à ce noyau s'ajouta la *Neuvième Similitude*; enfin, les *Préceptes* et les autres *Paraboles* complétèrent l'œuvre. Cette opinion se fonde sur des indications données par le texte lui-même, sur le contenu doctrinal, le contexte et le langage propres à chaque partie.

L'analyse critique de cette thèse mériterait une étude complète de l'argumentation, dans son tout comme dans ses différents éléments. Cela n'est cependant pas requis par notre propos, puisque cette œuvre nous intéresse dans la mesure où elle est un témoignage de la foi reçue et professée par la communauté romaine avant 150.

Nous avons en face de nous un texte. Ce texte, nous le considérons comme une entité rédactionnelle et nous l'étudions comme telle. Qu'il y ait deux étapes antérieures dans la mise par écrit, importe peu. Ce qui compte, c'est le texte dans son ultime rédaction, tel que le lecteur pouvait l'avoir en main.

Cette attitude se justifie en partie par le fait que le *Canon* de Muratori, le plus ancien témoin à ce sujet (II^e s.), ne parle que d'un *Pasteur* et d'un Her-

¹ GIET, *Pasteur*, pp. 272-279.

mas. Cela ne préjuge en rien de la genèse cachée de l'œuvre; mais cela signifie qu'à cette époque, le *Pasteur* était considéré comme une œuvre complète et unique. Nous reviendrons plus longuement sur ce sujet dans l'introduction particulière à ce traité.

Si nous considérons donc le texte dans son ultime rédaction comme formant un tout, restent à en établir les limites. Les papyri retrouvés en Egypte — et parmi eux, le *Michigan Codex* datant de la deuxième moitié du troisième siècle — ne contiennent pas les quatre premières *Visions*. La version copte (IV^e s.) présente la même lacune. Cependant, le début de la *Neuvième Similitude* fait explicitement allusion à cette partie négligée: le Pasteur y parle de l'Eglise qui se manifesta à Hermas et lui servit de guide dans les révélations, ce qui nous est raconté dans les quatre premières *Visions*. La version courte ou égyptienne est donc tronquée par rapport à celle attestée par les deux grands manuscrits, le *Sinaiticus* (IV^e s.) et l'*Athensis* (XV^e s.), ainsi que les deux versions latines.

Cette lacune étonne néanmoins, puisque le nom d'Hermas n'apparaît que dans les quatre premières *Visions*, partie abandonnée par la tradition égyptienne. La fonction de cette portion de texte n'est cependant pas centrale: elle introduit le thème de la nécessaire pénitence et une première description de la tour-église en construction. A cela correspond la fin du *Pasteur* avec la reprise de l'allégorie de la tour. Cette nouvelle réflexion se caractérise par un centrement christologique et par un enrichissement dû à toute la réflexion parénétique qui court de la *Cinquième Vision* à la *Huitième Similitude*. Donc, négliger les quatre premières *Visions* ne perturbe la compréhension générale que dans la mesure où le lecteur commence directement par les préceptes moraux, sans connaître l'introduction ecclésiologique.

Quelles qu'aient pu être les raisons d'une telle amputation, le texte long se justifie pour notre étude, d'autant plus que c'est celui-là qui fut toujours reçu par la tradition ultérieure.

Reste le problème de la datation. Le *Canon* de Muratori considère Hermas comme le frère du pape Pie. Celui-ci exerça sa fonction d'évêque de Rome de 140 à 150, selon le catalogue libérien (354).

HVis II, 4, 3 apporte à ce sujet plus d'obscurités que de clartés. La femme âgée y invite Hermas à faire deux copies d'un texte révélé et d'en envoyer un exemplaire à Clément, qui le transmettra aux autres villes (HVis II, 4, 3). Qui est ce Clément? Serait-ce l'auteur de la *Lettre aux Corinthiens*? Si oui, cette allusion ne serait-elle pas une tentative d'antidater le *Pasteur*? Comme on le voit, cette remarque n'apporte pas d'éléments sûrs. Quoi qu'il en soit,

l'origine romaine de ce traité paraît indiscutable et n'est pas mise en cause par les chercheurs. Quant à la date, quelle que soit l'hypothèse envisagée, le *Pasteur* reste antérieur à 150. Néanmoins, la plupart des chercheurs situent la dernière version du *Pasteur* entre 140 et 150.

Pour la facilité, nous dirons «Hermas», quand nous parlerons de l'auteur du *Pasteur*, quoique nous soyons conscient de la maladresse de cette dénomination, puisque le problème relatif à la rédaction de cette œuvre reste entier.

HERMAS ET CLÉMENT

La *Lettre* de Clément et le *Pasteur* d'Hermas ont donc ceci de commun : ces deux œuvres furent rédigées dans le milieu romain avant 150. Cependant, plusieurs différences apparaissent déjà :

- le genre littéraire tout d'abord : Clément rédige une lettre d'admonition, un rappel à l'ordre ; le *Pasteur* est un traité de pénitence au style apocalyptique. Non seulement le genre littéraire, mais aussi le but visé diffèrent ;

- la période de rédaction n'est pas identique : une génération sépare la *Lettre aux Corinthiens* (vers 96) de la dernière version du *Pasteur* (entre 140 et 150). Une génération, c'est beaucoup non seulement dans l'évolution des mentalités, mais aussi dans la réflexion théologique d'une nouvelle foi naissante ;

- les références elles-mêmes diffèrent : chez Clément, nous l'avons dit, ce sont des allusions suscitées par le contexte ; dans le *Pasteur*, à côté de semblables allusions, il y a des passages entièrement christologiques. La *Cinquième Similitude* applique au Fils de Dieu la parabole de l'esclave dévoué ; la *Neuvième Similitude* réinterprète christologiquement l'allégorie de la tour-église ; dans la *Dixième Similitude*, c'est le Fils de Dieu Lui-même qui parle à Hermas. Le fait que les *Neuvième* et *Dixième Similitudes* concluent le *Pasteur* dans une perspective christologique paraît significatif de la théologie d'Hermas.

Les différences sont donc réelles entre la *Lettre aux Corinthiens* et le *Pasteur*. Vouloir atteindre le référent christologique commun apparaît de plus en plus comme une gageure. C'est un peu comme vouloir établir le tableau ou le paysage représenté par un jeu de puzzle de mille pièces, dont, hélas !, seule une centaine est accessible, et encore cette infime partie provient de deux boîtes différentes. Que faire, sinon les prendre une à une pour définir

ce qu'elles représentent et examiner avec quelles autres pièces elles pourraient s'accorder. De grandes théories explicatives demeurent toujours hasardeuses, vu le petit nombre d'éléments fiables sur lesquels ces hypothèses séduisantes peuvent se bâtir.

La prudence est d'autant plus de rigueur que la christologie des Pères Apostoliques a fait l'objet d'âpres discussions. A certaines époques, des chercheurs ont mis en doute la foi de ces premiers chrétiens en la divinité du Christ, allant même jusqu'à accuser Hermas d'adoptianisme ou de conception «binitaire» de Dieu, comme nous le verrons en détail. Il est difficile d'aborder des textes patristiques, sans tenir compte de ces remarques. Aussi tâcherons-nous au début de chaque partie de cette étude de faire le point sur les diverses opinions défendues à ce sujet. Mais, au lieu d'y répondre directement par des arguments théologiques généraux, nous resterons attaché au texte lui-même: que signifient ces mots, que Hermas et Clément utilisent quand ils parlent du Christ? Dans quels textes apparaissent-ils habituellement? Quel usage en font les textes bibliques et les apocryphes grecs de l'Ancien Testament? L'étude sera donc fort philologique. Les résultats n'en paraîtront peut-être pas toujours exaltants par l'ampleur des conclusions, mais il essaieront de dégager quelques éléments fiables dans ce monde difficile à saisir tout d'abord à cause de la pauvreté des informations décelables dans les textes et ensuite à cause de la confusion engendrée par la diversité des opinions défendues.

Cette étude comportera donc deux parties: la première sera consacrée à la *Lettre* de Clément, la seconde s'attachera au *Pasteur* d'Hermas. En ce qui concerne Clément, après une présentation des diverses opinions, nous dégagerons les renseignements christologiques présents dans les chapitres 16 et 36 de sa *Lettre*, avant d'étudier les différents emplois du titre «Notre Seigneur Jésus-Christ». Pour Hermas, après une rapide présentation de l'œuvre et de ses diverses interprétations, nous étudierons les deux grands passages christologiques: les *Cinquième* et *Neuvième Similitudes*. Enfin, un chapitre sera consacré aux titres et les thèmes christologiques communs à ces deux ouvrages patristiques.

La christologie chez Clément. Etat de la question

La *Lettre aux Corinthiens* a fait l'objet de mille et une discussions. Tout d'abord, Clément semble vouloir intervenir dans une querelle à l'intérieur d'une communauté étrangère. De quelle autorité pouvait-il se prévaloir pour agir de la sorte? La réponse à une telle question est lourde de conséquence pour une étude sur la primauté romaine.

A. MILIEU CULTUREL

Plus proche de notre propos, la définition du milieu culturel dont serait issu Clément, a elle aussi fait couler beaucoup d'encre. La *Lettre* est-elle représentative du judéo-christianisme ou, au contraire, baignée d'hellénisme?

I. Stoïcisme

Le passage le plus significatif d'une influence stoïcienne est le chapitre 20, qui décrit avec admiration l'harmonie du cosmos. Ce bel agencement des astres et cette juste séparation entre la mer et les terres doivent servir de modèles pour les hommes dans la vie sociale. Sanders a établi les différents parallèles possibles avec les textes stoïciens. Selon lui, l'époque hellénistique se caractérise par une propension au langage des mystères cultuels, quitte à en transposer le sens¹. Schermann proposa même que l'origine de ce passage fût une pièce d'action de grâces².

¹ SANDERS, *Hellénisme*, p. 57.

² SHERMANN, *Zauberparyri*, p. 54.

Pour l'ensemble de l'œuvre, Knoch pense que ce serait l'expression d'une conception éclectique, nourrie de trois courants: tout d'abord une compréhension judéo-hellénistique de la révélation de Dieu dans la création qui aurait été reprise dans la tradition apostolique et serait déjà fort présente dans l'Écriture; à cela s'ajouterait une liturgie christologique aux accents judéo-hellénistiques; enfin, une pensée cosmologique et morale d'origine hellénistique, principalement stoïcienne compléterait le tout ³.

Bardy reconnaît la présence d'expressions stoïciennes dans la *Lettre*; cependant, il estime que Clément fait preuve d'une trop grande familiarité avec l'Ancien Testament pour qu'il puisse être d'origine païenne. Les formules jadis chargées de philosophie païenne sont transformées par un esprit nouveau ⁴.

Van Unnik stigmatise la différence entre les conceptions stoïcienne et chrétienne du cosmos: pour les philosophes, c'est à partir de l'ordre général de l'univers que les hommes peuvent parvenir à l'idée d'un dieu organisateur; chez Clément, le point de départ, c'est la volonté de Dieu que révèle la création. C'est de Ses ordres qu'est issu le monde et son harmonie; c'est à Ses commandements que les hommes doivent obéir pour parvenir à la paix et à la concorde ⁵.

II. Judéo-christianisme

Selon Grillmeyer, l'influence hellénistico-stoïcienne chez Clément est indéniable. Cependant, son milieu théologique est judéo-chrétien, mais il l'est de façon particulière: ses caractéristiques sont qu'il n'y a aucune trace d'une approche mystique comme à Antioche, et peu d'indices d'un judaïsme gnostique ésotérique. La *Lettre* appartient bien plutôt au genre didactique juif de caractère moralisateur. Ce mode d'expression était privilégié dans le judaïsme palestinien, qui a produit les *midrashim* ⁶.

Bumpus partage cette opinion: le judéo-christianisme, centré autour de Jérusalem et placé sous l'hégémonie de saint Jacques, se caractérisait par la validité permanente de la Loi, un monothéisme rigoureux, l'affirmation de Jésus prophète et Messie, mais pas Fils de Dieu. Son rayonnement dans le bassin méditerranéen aurait précédé la destruction du Temple et la dispersion de la communauté chrétienne de Jérusalem ⁷.

³ KNOCH, *Eschatologie*, pp. 100-101.

⁴ BARDY, *Expressions stoïciennes*, pp. 84-85.

⁵ UNNIK, *Stoic*, p. 184.

⁶ GRILLMEIER, *Christ*, p. 39.

⁷ BUMPUS, *Clement*, pp. 1-3.

Pour Bousset, le christianisme de Clément est l'universalisation du judaïsme. Le nouveau peuple de Dieu s'approprie les droits de l'ancien peuple élu. Mais c'est le judaïsme de la Diaspora qui est ainsi élargi au monde entier: il est marqué d'un monothéisme rigoureux, d'une foi au Dieu créateur, d'un moralisme libre de toute caractéristique rituel⁸.

Selon Adam, ce judéo-christianisme ne chercherait pas une application légaliste des prescriptions vétéro-testamentaires, mais soulignerait l'origine historique du christianisme. La réflexion religieuse se fait donc à partir de la tradition juive et les fondements de cette pensée sont empruntés à l'Ancien Testament⁹.

Ces remarques et jugements sont confortés par la description enthousiaste que Cl 40 nous donne de la hiérarchie lévitique; un autre passage (Cl 43) nous rappelle comment Aaron et sa tribu furent élus au service sacerdotal. Le choix de ces réminiscences cultuelles s'expliquent, chez Clément, en partie par l'objet même de cette *Lettre*: mettre fin à la révolte contre les presbytres. Néanmoins, des références aussi explicites et aussi développées présupposent une certaine estime pour ces institutions cultuelles. Jaubert va jusqu'à dire que Clément aurait été influencé par des cercles judéo-chrétiens, qui eux-mêmes remonteraient à des milieux de prêtres juifs¹⁰.

B. CLÉMENT ET L'ÉCRITURE

I. L'Ancien Testament

Ces fortes influences judéo-chrétiennes expliqueraient l'attachement de Clément pour l'Ancien Testament, car la *Lettre* fourmille de citations vétéro-testamentaires. De ce point de vue, ce document offre un contraste frappant avec les *Epîtres* d'Ignace et de Polycarpe, qui, elles, sont dominées par les idées, les tournures et les réminiscences néo-testamentaires¹¹.

Comment ne pas citer le jugement de Harnack: «Le christianisme de la *Lettre* de Clément reconnaît dans l'Ancien Testament son fondement suffisant et complet, donné par Dieu; il se veut donc n'être rien d'autre que la religion de ce livre.»¹²

⁸ BOUSSET, *Kyrios Christos*, pp. 289-291.

⁹ ADAM, *Dogmengeschichte*, p. 129.

¹⁰ JAUBERT, *Thèmes léviques*, p. 203.

¹¹ BARDENHEWER, *Geschichte*, p. 123.

¹² «Das Christentum des Clemensbriefs erkennt seine von Gott gegebene vollständige und suffiziente Grundlage im A.T. und will daher nichts anderes sein als Religion dieses Buchs» (HARNACK, *Einführung*, p. 66).

Selon Gerke, l'Ancien Testament est repris tel quel; il sert de propédeutique aux événements néo-testamentaires et de l'âge apostolique; il est la promesse du temps désormais accompli; il est le livre culturel, ou mieux le livre édificateur de la communauté¹³.

Wrede souligne que toute la hiérarchie lévitique et l'ordonnance cultuelle juive sont décrites avec respect en Cl 40-41. Le même jugement bienveillant à l'égard du peuple juif et de sa liturgie unit la *Lettre* de Clément et l'*Epître aux Hébreux*. L'Ancien Testament est le livre d'exemples moraux¹⁴.

Pour Lebreton, Clément, «fortement pénétré des souvenirs et de la langue théologique de l'Ancien Testament, s'adapte aux cadres anciens et rarement les brise pour créer une expression nouvelle»¹⁵.

Clément aurait donc repris des expressions vétéro-testamentaires, sans leur apporter la nouveauté singulière du Nouveau Testament.

II. Le Nouveau Testament et les paroles du Christ

Il est tout d'abord remarquable que la *Lettre* contienne si peu de paroles du Christ, et, lorsqu'elle le fait, l'ironie du sort veut que ces paroles ne viennent pas de textes qui nous soient connus: cf. Cl 13, 2; 46, 8.

Harnack explique ce petit nombre de références par la lenteur, sinon la méfiance avec laquelle une nouvelle école, une nouvelle tradition est admise et acceptée¹⁶. Deux remarques peuvent être faites au sujet de cette théorie. Elle suppose, en effet, un fonds de culture vétéro-testamentaire tel que toute nouvelle doctrine ou tout nouveau courant juif ou judaïsant devienne suspect; de plus, cela pose la question de la valeur reconnue à l'enseignement du Christ et, implicitement, même à Sa personne.

Pour ce qui est des Evangiles, Boismard a prouvé que «si Clément a emprunté quelques idées à Jean, il ne l'a fait que par mode d'allusions ou de simples réminiscences»¹⁷. Barnikol et Knopf ont établi que Clément n'a vraisemblablement connu aucun de nos Evangiles synoptiques¹⁸.

¹³ GERKE, *Gemeindeverfassung*, pp. 28-29.

¹⁴ WREDE, *Untersuchungen*, pp. 75-76 et 95.

¹⁵ LEBRETON, *Trinité* 2, p. 266.

¹⁶ HARNACK, *Einführung*, p. 74.

¹⁷ BOISMARD, *Clément*, p. 387.

¹⁸ BARNIKOL, *Markus*, p. 143; KNOPF, *1 Clem.*, p. 174; cf. KÖSTER: «1. Clem. weist nie auf ein schriftliches Evangelium hin» (*Synoptische Ueberlieferung*, p. 23).

Le corpus paulinien est mieux connu: Cl 47, 1-3 fait explicitement référence aux *Lettres* que saint Paul écrivit aux Corinthiens. Cependant, si les formules et les mots sont parfois communs, ils sont utilisés dans un contexte souvent fort différent: Goppelt donne comme exemple que, chez Clément, la voie de salut est expliquée dans un cadre de pénitence et de rémission des péchés, et non plus dans celui de la justification et de la nouvelle naissance, comme ce fut le cas chez saint Paul¹⁹. Loofs explique cette incompréhension de la théologie paulinienne par les effets de la piété hellénistico-juive; celle-ci ne pouvait fournir les conditions nécessaires à la compréhension de l'originalité du paulinisme²⁰. On ne trouvera chez Clément aucune trace de cet enthousiasme mystique pour le Christ glorieux.

De tous les écrits néo-testamentaires, la *Lettre aux Hébreux* est le texte auquel la *Lettre* de Clément fait le plus référence. Knoch y a dénombré plus de vingt citations ou réminiscences implicites²¹. Déjà les auteurs anciens avaient été impressionnés par l'importance de ces emprunts: Eusèbe y voit la preuve de l'ancienneté de cette *Lettre* anonyme²². Ces deux *Épîtres* ont en commun la même pédagogie des hommes et des femmes exemplaires (Hénoch, Rahab), ainsi que l'application de ces modèles aux chrétiens. Mais le plus bel exemple de transcription est Cl 36, qui reprend les arguments scripturaires de Hb 1, quoique les formules d'introduction diffèrent profondément²³. Car les dissimilitudes sont parfois importantes: l'évocation du Christ comme grand-prêtre chez Clément ne fait nulle référence au sacerdoce de Melchisédech.

CONCLUSION

Le milieu religieux qui sert d'humus à la pensée théologique de Clément paraît donc bien étrange et fort complexe. En tout cas, il est original et ne se laisse pas réduire à l'une ou l'autre tendance générale. C'est un monde qui se cherche, puisant ses modes d'expression dans l'une ou l'autre tradition. C'est ainsi que des images de la sagesse populaire ou de la philosophie stoïcienne peuvent apparaître à côté de réflexions morales d'inspiration juive. Tout cela apporte de l'eau au moulin de Clément, pourrait-on

¹⁹ GOPPELT, *Christentum*, p. 239.

²⁰ LOOFS, *Leitfaden*, pp. 66-67.

²¹ KNOCH, *Eschatologie*, pp. 89-92.

²² EUSÈBE, HE III, 38, 1-2.

²³ SPICQ, *Hébreux* 1, pp. 177-178.

dire. Néanmoins, la très grande familiarité de celui-ci avec l'Ancien Testament suppose une culture préexistante, soit personnelle, soit communautaire.

Plus délicat est le problème des emprunts néo-testamentaires. L'audace pousserait certains à conclure que, si certaines chaînes ou listes de logia étaient connus à Rome, les *Évangiles* ne jouissaient pas encore d'une diffusion telle qu'ils fissent partie du fonds commun des références religieuses. Le corpus paulinien devait être plus connu au niveau du texte qu'assimilé au niveau des idées.

C. THÉOLOGIE

Le monde religieux de Clément apparaît donc dans toute sa complexité. La théologie de la *Lettre aux Corinthiens* n'est guère plus aisée à saisir. Ne relevons que les thèmes relatifs à notre propos: la divinité du Christ, Sa préexistence, Sa relation à l'Esprit.

I. La divinité du Christ

Clément croyait-il à la divinité du Christ? Voilà bien une question centrale et même un présupposé. Hélas! L'unanimité ne règne pas entre les chercheurs. Harnack se base sur Cl 32, 2 pour affirmer la foi de Clément en la divinité du Christ: en effet, si la *Lettre* dit que Notre Seigneur descend de Jacob par la chair, c'est qu'elle admet une autre descendance, celle de l'esprit, qui remonte à Dieu même²⁴. Lods se plaint qu'il n'y ait, chez Clément, aucune terminologie se référant à la nature divine du Christ, sauf Cl 36,4: c'est une citation de Hb 1, 5 et de Ps 2, 7-8: «Tu es mon Fils, je t'ai engendré»²⁵. Dorsch reconnaît que la *Lettre* confère au Christ des attributs divins et une activité divine; il estime néanmoins que la divinité ne Lui est pas accordée; il n'y a qu'une simple «connumérotation» du Fils avec le Père²⁶.

²⁴ HARNACK, *Einführung*, p. 73, n. 1.

²⁵ LODS, *Histoire*, p. 30.

²⁶ DORSCH, *Gottheit*, pp. 485-487.

II. La préexistence du Christ

Si la foi de Clément en la divinité fut mise en question, que dire du débat relatif aux expressions touchant Sa préexistence?

Loofs dit clairement que rien n'y fait allusion dans la *Lettre aux Corinthiens*²⁷. Barnikol partage cet avis: la conception générale de la christologie chez Clément n'admet pas cette idée de préexistence²⁸. Ailleurs, le même Barnikol estime que ce n'est qu'à partir de Justin et à cause du courant apologétique que cette idée d'un Christ préexistant naquit et fut défendue²⁹.

Au contraire, Harnack affirme que Cl 16, 2, où Jésus-Christ est appelé «sceptre de la majesté de Dieu», reflète clairement la foi en la préexistence du Christ³⁰. Dorsch étoffe cette conviction, en estimant qu'une préexistence purement idéale ne suffit pas à expliquer le rôle du Christ dans l'inspiration des prophètes, l'acceptation libre de l'humiliation dans l'Incarnation³¹. Normann voit dans Cl 22, 1 la conception du Christ préexistant exerçant sa fonction de «didascale»³².

III. La christologie pneumatique

Le Christ didascale parle par l'intermédiaire de l'Esprit, selon Cl 22, 1. Le voilà bien ce Christ préexistant, nous dit Loofs; «c'est l'Esprit agissant dans l'Ancien Testament et ayant habité le Jésus historique. La christologie de Clément est une pneuma-christologie "christo-henprosopique"»³³.

Harnack considère Clément comme un représentant d'une christologie pneumatique selon laquelle Jésus est un être spirituel, qui prit chair et retourna au ciel après l'accomplissement de Son œuvre sur terre³⁴.

²⁷ LOOFS, *Theophilus*, p. 184, n. 3.

²⁸ BARNIKOL, *Loofs*, p. 140.

²⁹ BARNIKOL, *Christologie*, p. 76.

³⁰ HARNACK, *Einführung*, p. 73.

³¹ DORSCH, *Gotttheit*, p. 473.

³² NORMANN, *Christos Didaskalos*, p. 80.

³³ «Christos-henprosopische Geistchristologie» (LOOFS, *Theophilus*, p. 185).

³⁴ «Jesus galt als ein himmlisches Geistwesen (resp. das höchste himmlische Geistwesen nach Gott), welches Fleisch angenommen hat und nach Vollendung seines Werkes auf Erden wieder in den Himmel zurückgekehrt ist (pneumatische Christologie)» (HARNACK, *Lehrbuch*, pp. 161-162).

Kamp tâche de faire le point sur le débat relatif à la *pneuma-christologie*: pour lui, les passages repris dans cette discussion ne suffisent pas à justifier l'existence d'une telle conception théologique chez Clément. Ainsi, par exemple, le Christ, qui parle en Cl 22, 1, n'est pas le Christ préexistant, mais c'est le Christ actuellement présent³⁵. Cette explication est pour le moins discutable, comme notre étude ultérieure l'établira.

CONCLUSION

Cette multitude d'opinions s'explique par le fait qu'au temps de Clément, la réflexion et l'expression théologiques n'étaient pas encore affinées comme elles le seront par la suite. C'est là une des caractéristiques qu'il partage avec Hermas: du fonds culturel ambiant, les auteurs tâchent de tirer des formules anciennes pour évoquer un mystère nouveau: celui du Christ. D'où les ambiguïtés de certaines tournures et l'imprécision de beaucoup d'autres.

Une autre raison qui explique la difficulté avec laquelle le chercheur en est réduit à saisir la pensée théologique de Clément est que celui-ci ne fait pas de théologie. Son but premier n'est pas d'expliquer aux Corinthiens qui est le Christ: ils sont censés le savoir. Son dessein est de rétablir la paix et la concorde dans la communauté. La perspective de la *Lettre* est morale.

Certes, Clément étaye ses recommandations éthiques par des développements théologiques. Mais c'est bien le problème: non seulement leur présence, mais aussi leur exposé sont limités aux nécessités de l'argumentation. La référence christologique se comprendra par le contexte: il trahira peut-être des liens insoupçonnés entre la vertu morale exaltée et la personne du Christ.

REMARQUES MÉTHODOLOGIQUES

Il faudrait donc partir des grands textes christologiques de la *Lettre*, c'est-à-dire des passages assez longs où le Christ est pris en exemple. La plupart des allusions sont fort courtes: un mot, une phrase, parfois deux. Il y a cependant deux passages beaucoup plus développés: ce sont Cl 16 et Cl 36. Le premier présente le Christ comme un exemple d'humilité, le second Le présente comme la voie du salut.

³⁵ KAMP, *Pneuma-christologie*, p. 57, n. 25.

Le contexte général permettra peut-être de mieux comprendre pourquoi surgit ici et là la référence exemplificatrice du Christ.

De plus, les mots utilisés ne sont pas toujours innocents: Clément n'est pas le premier à parler de Dieu et du Christ en grec. Il faudra donc comparer l'usage qu'il fait de certains termes avec leur emploi dans la littérature biblique, les apocryphes grecs et les écrits contemporains, c'est-à-dire les autres Pères Apostoliques et certains autres textes, dans la mesure où ils sont datables.

Cette analyse fera sans doute apparaître certaines connotations christologiques. En tel cas, l'usage chez Clément se révélera en continuité ou en rupture avec les emplois antérieurs ou contemporains.

Ces deux textes (Cl 16 et Cl 36) nous ouvriront sur d'autres thèmes en relations avec la christologie, par exemple la résurrection, l'inspiration de l'Écriture et d'autres encore. Ils feront l'objet d'une étude particulière.

Resteront les redoutables titres christologiques. Ils méritent cette épithète, parce que leur simple mention sans références particulières plonge la recherche dans un abîme de conjectures et de suppositions. Ils feront l'objet d'une étude particulière à la fin de ce travail.

Le lecteur comprendra qu'une telle méthode ne peut aboutir à une théorie générale. Mais une telle synthèse serait-elle fiable, compte tenu de la dispersion des éléments christologiques et de leur caractère allusif dans une argumentation moralisatrice?

Le Christ, modèle d'humilité

Le premier grand texte christologique de la *Lettre* de Clément est Cl 16. Il s'inscrit dans une longue exhortation à l'humilité et à l'obéissance (Cl 13, 1-19, 1). Il faudra donc étudier le contexte général, préciser le concept d'humilité chez Clément et enfin nuancer sa pensée grâce aux parallèles néo-testamentaires. Suivra ensuite l'étude du texte lui-même.

A. CONTEXTE GÉNÉRAL

I. Situation de Cl 16 dans la Lettre aux Corinthiens

a/ Structures

Dans la première partie de la *Lettre* (Cl 4-21)¹, Clément condamne d'abord la jalousie (Cl 4-6), puis exalte diverses vertus morales qu'il recommande aux Corinthiens: ce sont le repentir (Cl 7-8), l'obéissance (Cl 9-12), l'humilité (Cl 13-19, 1), la paix (Cl 19, 2-21). Ces différentes parties sont construites suivant à peu près le même schéma: une exhortation morale relativement courte, suivie d'exemples tirés aussi bien des deux Testaments que de la philosophie païenne ambiante². Tout cela est serti de citations bibliques³.

¹ Nous reprenons le plan proposé par Jaubert, p. 25.

² Ainsi, Clément illustre son propos sur la paix par une évocation de l'harmonie dans le cosmos (SANDERS, *Hellénisme*, pp. 109-130; BARDY, *Expressions stoïciennes*, pp. 73-85).

³ Les chercheurs ont souvent signalé le style homélitique de la *Lettre*. Thyen estime que la communauté romaine a choisi pour écrire la *Lettre* «einen als gewandten Homileten bekannten Mann» (*Homélie*, p. 12).

Cette façon de présenter des personnages de l'Ancien Testament comme des modèles de vertu à imiter est caractéristique de la synagogue hellénistique, selon le même Thyen (*Homélie*, p. 115). Il en conclut: «Der Verfasser des 1. Clem argumentiert hier (Cl 7, 5) in der Weise der hellenistischen Synagoge, aus der er herkommt» (p. 76, n. 108). Pour lui, Clément est un judéo-chrétien hellénistique (p. 12).

Ces remarques valent pour le petit exposé relatif à l'humilité (Cl 13, 1-19, 1). Il se présente de la façon suivante:

I. partie parénétique:

a/ Cl 13, 1-4: enseignement du Christ;

b/ Cl 14, 1-5: obéir à Dieu plutôt qu'aux agitateurs orgueilleux;

c/ Cl 15, 1-7: s'attacher aux pacifiques et non aux hypocrites;

II. illustration par l'exemple:

a/ Cl 16, 1-17: le Christ;

b/ Cl 17, 1-18, 17: exemples vétéro-testamentaires: les prophètes, Abraham, Job, Moïse (Cl 17, 1-6), David (Cl 18, 1-17);

III. conclusion

Le Christ apparaît donc dans Son enseignement (Cl 13) et par Son exemple (Cl 16).

b/ remarques stylistiques

Au niveau stylistique, remarquons la façon particulière dont Clément ouvre ici une nouvelle partie: il place en tête de phrase le terme nouveau *ταπεινοφρονησωμεν ουν* (Cl 13, 1) qui est ainsi mis en évidence⁴. Il répète ce procédé, lorsqu'il commence à citer le Christ comme un exemple: *ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός* (Cl 16, 1).

Notons également le jeu des particules: *ουν* (Cl 13, 1) rattache le nouvel exposé à ce qui précédait: Rahab est le dernier exemple de foi et d'obéissance présenté par Clément, qui enchaîne en signalant la condition nécessaire à cette soumission: l'humilité⁵. La deuxième particule *γάρ* (Cl 16, 1) complète l'effet d'écho provoqué par la répétition de *ταπεινοφρονέω*. Il marque le lien avec tout le développement parénétique ouvert par *ταπεινοφρονησωμεν* de Cl 13, 1, tout en signalant le passage à une nouvelle partie, ici exemplative.

⁴ Clément fait de même pour ouvrir son exhortation à l'obéissance: *διὸ ὑπακούσωμεν* (Cl 9, 1). Dans cette même partie, il recourt à ce procédé de mise en évidence, lorsqu'il cite ses exemples; avant de mentionner leurs noms, il signale leurs mérites: *διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσέβειαν* Λῳτ (Cl 11, 1); *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη* Παύβ (Cl 12,1).

⁵ Selon Lemarchand, il y aurait eu au départ une lettre adressée aux Corinthiens; ensuite, des extraits d'homélie du même auteur auraient été intercalés ici et là; ainsi, le *ουν* de Cl 13, 1 se rattacherait à Cl 10, 7, qui donne Abraham pour modèle d'obéissance; l'humilité reste, dans ce contexte, la condition nécessaire à cette soumission (L. LEMARCHAND, *La composition de l'épître de saint Clément aux Corinthiens*, dans: *Revue des Sciences religieuses* 18 (1938), pp. 448-487, cité par Jaubert, p. 24, n. 1).

Le γάρ s'explique ainsi: après avoir exhorté les Corinthiens à préférer obéir à Dieu plutôt qu'aux agitateurs orgueilleux (Cl 14, 1), Clément poursuit en invitant ses lecteurs à s'attacher à ceux qui mettent la paix en pratique (Cl 15, 1). Et il commence par le Christ, qui est ainsi mis en évidence non seulement parce qu'Il est le premier exemple cité, mais aussi parce que, par ce jeu de construction, Il est présenté comme l'humble par excellence.

Une autre valeur de cette particule γάρ serait de relier l'exemple du Christ à la citation précédente (Cl 15, 5b-7). Celle-ci est Ps 11 (12), 4-6, où il est dit que Yahvé se lèvera pour assurer le salut de l'opprimé et s'opposera ainsi aux hypocrites. Cette opposition est caractéristique de Cl 15, au début duquel Clément recommande de s'attacher aux pacifiques et de fuir les hypocrites. Les différents versets bibliques qu'il cite illustrent ce contraste⁶. Mais Ps 11 (12), 4-6, qui conclut Cl 15, ajoute un élément nouveau: celui du salut apporté par Dieu. Cette dimension sotériologique est un trait caractéristique de ce passage.

c/ Cl 19, 1

La conclusion générale de cet exposé sur l'humilité (Cl 19, 1) comporte également une référence au salut. Qu'y lisons-nous? Que ces personnages⁷ que Clément vient de citer en exemples, ont, par leur humilité, rendu meilleurs tous les croyants à travers le temps. «Ils rendirent meilleurs, non seulement nous, mais aussi les générations avant nous, ceux qui accueillirent

⁶ Cl 15, 2 = Is 29, 13; Cl 15, 3 = Ps 61 (62), 5; Cl 15, 4 = Ps 77 (78), 36-37; Cl 15, 5 = Ps 30 (31), 19.

⁷ Après avoir cité le Christ, Clément évoque des personnages de l'Ancien Testament remarquables par leur humilité. Il les appelle des μεμαρτυρημένοι (Cl 17, 1), c'est-à-dire que Dieu a rendu témoignage de leur valeur (STRATHMANN, *μάρτυς*, pp. 495 et 501; BUCHANAN, *Hebrews*, pp. 184-185). Pour conclure cette liste d'exemples (Cl 19, 1), Clément repare des μεμαρτυρημένοι, qui, dit-il, rendirent meilleures toutes les générations des croyants.

Le Christ serait-il exclu de ce groupe, puisque Clément ne parle de μεμαρτυρημένοι qu'après L'avoir cité? La question peut être d'intérêt, puisque, si le Christ ne faisait pas partie de ce groupe, la remarque de Cl 19, 1, relative à leur efficacité sotériologique, ne s'appliquerait pas à Notre Seigneur.

En réponse à cela, il faut reconnaître que μεμαρτυρημένοι n'est pas habituellement employé pour désigner le Christ; seul Hb 7, 7 y recourt, mais le contexte est fort précis, puisque le sacerdoce de Melchisédech, évoqué par le Psaume 109 (110) alors cité par la *Lettre aux Hébreux*, est appliqué au Christ.

Il est cependant difficile de ne pas admettre que la remarque de Cl 19, 1 ne se réfère pas au Christ, puisque Sa mention est précédée d'une citation psalmique de caractère sotériologique (Cl 15, 1) et que l'exposé de Son action comporte des allusions de même type, comme nous le verrons.

Ses paroles dans la crainte et la vérité.» (Cl 19, 1)⁸. La pratique de l'humilité est sans doute bonne pour la sanctification personnelle, mais aussi, dans l'esprit de Clément, cette vertu a une influence positive sur les autres, et même tous les autres, s'ils ont accepté l'enseignement divin. Cette idée trouve ses racines dans la conception biblique de la personnalité collective. Cependant, elle est affaiblie ou peu comprise chez Clément, comme l'étude Cl 16, 2 le prouvera.

II. L'humilité

L'humilité est un concept central chez Clément. Peu de mots sont aussi souvent employés dans la *Lettre*: seuls ἀγάπη, εἰρήνη et ὁμόνοια sont davantage utilisés⁹. Mais, plus encore que par la simple occurrence quantifiable, le concept d'humilité est remarquable par la position-clef qu'il occupe dans l'œuvre de Clément. Pour mieux le comprendre, rappelons en quelques lignes la conception biblique de cette vertu¹⁰.

Dans l'Ancien Testament, l'humilité consiste, d'une part, à reconnaître la souveraineté de Dieu, comme dans les *Psaumes*, et d'autre part à prendre conscience de sa faiblesse, comme en Dt 8, 11-20. Les modèles de cette humilité sont David et le Serviteur souffrant (Is 53, 4-10): tous deux font preuve d'une totale dépendance par rapport à Dieu, ainsi que d'une docilité confiante.

Dans le Nouveau Testament, le Christ est le messie des humbles, qu'Il proclame bienheureux (Mt 5, 4). Lui-même fut «doux et humble de cœur»

⁸ Cl 19, 1: οὐ μόνον ἡμᾶς, ἀλλὰ καὶ τὰς πρὸ ἡμῶν γενεὰς βελτίους ἐποίησεν.

⁹ La place qu'occupe chacun de ces termes dans la pensée de Clément est fort différente: ἀγάπη n'apparaît pratiquement que dans ce qu'on a coutume d'appeler l'hymne à l'agapè (Cl 49-50); dans le reste de la *Lettre*, il est pratiquement absent. L'adjectif ἀγαπητός, lui, est souvent utilisé, mais la raison en est que c'est une désignation commune des chrétiens dans les adresses et les interpellations fréquentes dans le genre épistolaire.

La paix est le but à acquérir (Cl 19, 2). Elle trouve son modèle dans l'harmonie du cosmos (Cl 20). Cependant, elle est davantage le fruit d'un effort moral (ici l'humilité), que d'une attitude volontaire de l'homme. C'est la raison pour laquelle Clément exhorte les Corinthiens à faire preuve d'humilité, et pas de paix. Le but de sa *Lettre* est d'arriver à la concorde, en rappelant aux chrétiens la nécessaire modestie dans les rapports avec Dieu et entre les hommes.

Il en est de même pour l'harmonie (ὁμόνοια).

L'humilité est donc fondamentale dans l'exhortation morale. Grâce à elle, la paix et l'harmonie pourront être rétablies dans la communauté.

¹⁰ GRUNDMANN, ταπεινός, pp. 6-24.

(Mt 11, 29). Il lava les pieds de Ses disciples (Jn 13, 14-15). Mais c'est surtout par Son Incarnation et Sa Passion que se manifesta Son abaissement: Lui, l'égal de Dieu, Il S'est anéanti jusqu'à mourir sur la croix (Phl 2, 6-8).

Parmi les Pères Apostoliques, Clément et Hermas se distinguent par l'emploi qu'ils font de termes exprimant l'humilité et l'humiliation. Cependant, dans le *Pasteur*, ils ont une valeur différente, liée au jeûne¹¹.

Chez Clément, l'humilité est nécessaire pour pouvoir faire preuve de repentir (Cl 7-12) et vivre ainsi dans la paix et la concorde (Cl 19-21). Partout présente dans la *Lettre*, l'humilité est mise en rapport avec l'obéissance (Cl 13, 3; 19, 1; 58, 2), la soumission (Cl 2, 1), la retenue (Cl 30, 3), la douceur (Cl 30, 8), la bienveillance (Cl 30, 8; 56, 1; 58, 2; 62, 2), l'abaissement (Cl 19, 1), le calme (Cl 44, 3), la dignité (Cl 44, 3). Elle est naturellement en opposition avec l'orgueil (Cl 16, 2; 59, 3), mais aussi à la vantardise (Cl 2, 1; 13, 1; 16, 2).

Les Corinthiens faisaient preuve d'humilité (Cl 2, 1), mais il se sont révoltés contre leurs ministres régulièrement institués, qui accomplissaient leurs tâches de façon irréprochable, avec humilité, calme et dignité (Cl 44, 3). A côté de l'amour chaste et de la crainte de Dieu, l'humilité fait partie des exigences fondamentales d'une éducation dans le Christ (Cl 21, 8). Elle n'est cependant pas une vertu nouvelle: déjà les Anciens la pratiquaient (Cl 17-19, 1; 55, 6). C'est la meilleure façon de plaire à Dieu (Cl 62, 2) et de jouir de Sa faveur (Cl 30, 2; 59, 3).

Dans son exhortation à l'humilité (Cl 13-19, 1), Clément cite plusieurs personnages exemplaires tirés de l'Ancien Testament. Ceux-ci se caractérisent par deux traits: tout d'abord, certains d'entre eux eurent l'honneur d'être appelés ami de Dieu (Abraham: Cl 17, 2), ou fidèle serviteur (Moïse: Cl 17, 5), ou encore oint de Dieu (David: Cl 18, 1); Job, lui était connu pour ses qualités (Cl 17, 3). Tous, cependant, ont reconnu leur faiblesse (Abraham: Cl 17, 2; Moïse: Cl 17, 5) ou leurs péchés (Job: Cl 17, 4; David: Cl 18, 2-17). Telle est la pointe de cette exhortation, à l'intérieur de laquelle se trouve le passage christologique de Cl 16: Clément invite les Corinthiens à ne pas s'enorgueillir de leurs qualités; au contraire, qu'ils se rappellent leur petitesse devant Dieu.

A deux reprises Clément lie la vertu à la pratique du jeûne, et chaque fois en référence à un passage biblique: c'est tout d'abord Moïse, qui passe quarante jours et quarante nuits sur le mont Sinaï dans le jeûne et l'humilité

¹¹ Le concept central dans le *Pasteur* est la μετάνοια, ce qui est normal dans un traité de pénitence.

(Cl 53, 2); c'est ensuite Esther qui implora le Seigneur par le jeûne et l'humilité (55, 6). Cela est intéressant parce que la *Cinquième Similitude* du *Pasteur* établit également une forte relation entre cette vertu et la pratique ascétique. Cependant, nous verrons que, dans le *Pasteur*, ces termes ont acquis une valeur technique: s'humilier équivaut à jeûner. Peut-être faut-il comprendre de la sorte Cl 53, 2 et 55, 6. Cela apparaîtra plus clairement lors de notre étude de cette *Cinquième Similitude*.

Conclusion

L'humilité occupe une place centrale dans la *Lettre*, non seulement parce que Clément y fait sans cesse allusion, mais aussi parce qu'il la considère comme la condition de possibilité du repentir et de la concorde. Elle consiste à ne pas se prévaloir de ses qualités ou de la faveur divine, mais à reconnaître sa faiblesse et sa dépendance par rapport à Dieu.

Citer le Christ comme exemple de cette vertu équivaut à Le mettre en première ligne. Il gagne ainsi en importance, à moins que ce ne soit le contraire: parce que le Christ est au centre de sa vie chrétienne, Clément présente le Fils de Dieu comme modèle de cette vertu. La justesse de cette théorie devra être éprouvée par l'étude des textes.

Il est intéressant de noter la grande fidélité de Clément à l'Ancien Testament. Dans cette partie de la Bible, David et le Serviteur souffrant sont les modèles par excellence de l'humilité. Or l'un et l'autre sont présents dans l'exhortation relative à cette vertu. David figure dans la liste des exemples; Clément lui applique même une longue citation du *Miserere* (Cl 18, 2-17 = Ps 50 (51), 3-19). Mais le Serviteur souffrant y est également; c'est un de ses *Chants* qui sert d'illustration au Christ humble (Cl 16, 3-14 = Is 53, 1-12). Il faudra cependant préciser si cet extrait a une pure valeur morale ou s'il comporte d'autres connotations.

Déjà, nous avons pu constater que la perspective sotériologique élargissait le champ des réflexions morales de Clément. Cela se remarque dans la dernière citation biblique avant la mention du Christ, comme exemple à imiter (Cl 15, 5-7), ainsi que dans la courte conclusion de l'exposé (Cl 19, 1). Cependant, cette dimension n'est pas centrale, puisque ceci est une exhortation morale et que Clément reste attaché à ce plan éthique. A première vue, l'allusion christologique est limitée à sa valeur exemplative. Cependant, divers indices trahissent la pensée de Clément et surtout révèlent la place primordiale qu'occupe le Christ dans sa vie et dans sa foi.

B. L'ENSEIGNEMENT DU CHRIST

Cl 13 commence par cet ordre: «Soyez humbles», auquel Clément oppose les vices à éviter: la vantardise, la vanité, la folie et la colère. Pour justifier tout cela, notre auteur cite de mémoire un passage de l'Écriture et des paroles du Christ. Trois questions se posent alors: d'où viennent ces paroles du Christ? Quelle autorité Clément leur reconnaît-il? Quel est leur contenu?

I. Tradition orale

Après l'enseignement de l'Esprit (Cl 13,1), voici celui du Christ (Cl 13, 2). La formule introductrice de cette seconde citation insiste sur son importance: «Souvenez-vous surtout des paroles du Seigneur Jésus, lorsqu'Il nous enseignait la bienveillance et la longanimité.»¹²

Il est intéressant de noter que Cl 46, 7. 8, qui est le seul autre endroit de la *Lettre* où des paroles du Christ soient reprises, ait lui aussi à peu près la même formule: «Rappelez-vous les paroles de Jésus Notre Seigneur.»¹³ Cet appel à la mémoire s'accorde bien avec le caractère oral de la source de ces citations.

En effet, Cl 13, 2 et 46, 8, qui tous deux reprennent des paroles du Christ, n'ont pas de véritables parallèles dans le Nouveau Testament.

Cl 13, 2 présente sept maximes construites suivant le schéma suivant: les deux premières commencent par un impératif suivi d'une proposition finale construite avec ἵνα; les cinq autres ont la structure comparative ὡς...οὕτως.

Pour le contenu, Cl 13, 2 se rapproche du Sermon sur la montagne (Mt 5-7; Lc 6). Cependant Hagner conclut que Clément dépend d'une tradition orale extra-canonique¹⁴. Köster propose un recueil écrit de paroles, plus ancien que nos Évangiles, peut-être un catéchisme oral, mais aux formulations déjà fixées¹⁵. Le style simple et basé sur des propositions parallèles devait faciliter la mémorisation¹⁶.

¹² Cl 13, 1: μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν.

¹³ Cl 46, 7: μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

¹⁴ Hagner, *ONT*, p. 151.

¹⁵ KÖSTER, *Synoptische Ueberlieferung*, p. 16; voir aussi la note suivante.

¹⁶ PPhil 2, 3 offre un intéressant parallèle avec Cl 13, 1: non seulement leurs formules introductrices sont très proches, comme nous le verrons, mais aussi la lettre de Polycarpe présente les segments relatifs au jugement, au pardon, à la miséricorde et à la générosité: cela représente

Cl 46, 8 combine les paroles du Christ qui sont connues des Synoptiques; cependant, leur agencement propre fait également songer à une source orale non canonique¹⁷.

Ces paroles du Christ dont il faut se souvenir, ne sont donc pas consignées par écrit et n'ont pas de correspondant direct dans le Nouveau Testament.

II. Autorité

A ces paroles du Christ, Clément semble cependant accorder une autorité égale à celle reconnue à l'Ancien Testament, estime Hagner¹⁸; par contre, Normann affirme que, dans la *Lettre*, l'enseignement du Christ est supérieur au texte écrit de l'Ancien Testament¹⁹.

Il faut remarquer:

— que Clément commence son exhortation sur l'humilité par une citation de la Bible²⁰ et des paroles du Christ: le simple fait de se trouver ainsi au début d'une telle réflexion prouve toute l'autorité que l'auteur reconnaît à ces deux sources d'enseignement;

quatre éléments sur les sept que compte la *Lettre* de Clément. Cependant, le style est différent en PPhil 2,3: la première maxime est construite en propositions négatives (μή ... ἴνα μή); la seconde, de façon positive, mais en coordination (deux impératifs reliés par καί); la troisième, de façon positive, mais avec une proposition de but (impératif suivi de ἵνα); la quatrième, avec une proposition relative dont la valeur est corrélatrice ou comparative. Ces deux dernières maximes se retrouvent mot pour mot ou presque en Cl 13, 2. Cependant, l'agencement de ces différents segments et la structure grammaticale interne diffèrent trop pour pouvoir parler d'emprunt. Leur contenu et leur construction en propositions parallèles permettent de leur supposer un fonds oral commun, peut-être d'allure catéchétique, comme le supposait Köster (*Synoptische Ueberlieferung*, p. 16).

¹⁷ HAGNER, *ONT*, p. 164.

¹⁸ Μάλιστα (13, 1) «underlines the high authority of the word of Jesus alongside that of the OT scriptures» (HAGNER, *ONT*, p. 338).

¹⁹ NORMANN, *Christos Didaskalos*, p. 79.

²⁰ Cette citation de la Bible en Cl 13, 1, serait faite de mémoire et combinerait Jer 9, 22s et 1 Sam 2, 10 sous l'influence de 1 Cor 1, 31 (HAGNER, *ONT*, pp. 59-60 et 204).

Le texte de Jer 9, 23 dit qu'il faut trouver sa gloire dans la connaissance de Dieu. Le passage de la lettre de saint Paul rappelle que la communauté corinthienne est formée de gens simples et de basse extraction, «afin que, comme il est écrit, celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur» ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.

Ces mêmes paroles se retrouvent en Cl 13, 1.

Quel est ce κύριος en qui il faut se glorifier? Est-ce Dieu ou Jésus-Christ? Rien dans le contexte de la Cl 13, 1 ne permet de songer au Christ. Pour 1 Cor 1, 31, cela est discuté: cf. SENFT, *1 Corinthiens*, p. 45, n. 12.

Clément recourt peu aux *Lettres* de saint Paul aux Corinthiens: la seule citation précise est

— que les paroles du Christ font suite à la citation biblique dans un mouvement d'autorité croissante; cela est sensible par le *μάλιστα* mis en évidence par sa place en tête de la phrase, ainsi que par la formule qui succède aux paroles du Christ: «Attachons-nous fermement à ce commandement et à ces préceptes.» (Cl 13, 3)²¹. Les *logia* du Christ sont ainsi encadrés par des remarques pleines de respect. Cela contraste avec la brève présentation de la citation biblique: «Accomplissons ce qui est écrit; car l'Esprit Saint dit» (Cl 13, 1)²².

On pourrait se demander si l'adverbe *μάλιστα* se réfère plus au contenu des paroles du Christ, qu'à l'autorité que Clément leur reconnaît; la citation biblique exprimerait un principe général, tandis que les paroles du Christ s'appliqueraient beaucoup mieux au sujet traité par notre auteur.

A cette remarque nous répondrons que

— la citation biblique invite les sages, les forts et les riches à ne pas tirer orgueil de leur sagesse, de leur force ou de leur richesse, mais à se vanter dans le Seigneur, en pratiquant le droit et la justice;

— les paroles du Christ comportent sept courtes recommandations sur la miséricorde, le pardon, le comportement, le don, le jugement, la bonté, la générosité, avec cette idée générale: on agira à votre égard comme vous agissez à l'égard des autres. Il n'y a donc pas de rapport plus étroit entre ces exhortations attribuées au Christ et le thème de l'humilité.

1 Cor 2, 9 = Cl 34, 8, où il exalte la foi. Cependant, il invite ces chrétiens de Grèce à relire la (première) *Lettre* que Paul leur adressa (Cl 47, 1), car elle fut écrite sous l'inspiration de Saint Esprit (Cl 47, 3). C'est donc pour lui un document connu et d'importance.

Cependant, le lecteur sera surtout frappé par la facilité avec laquelle Clément recourt à l'Ancien Testament. Les innombrables références bibliques qui parsèment la *Lettre* prouvent sa familiarité avec ce livre sacré. Ici, le contexte est moral, comme d'ailleurs en Cl 16, 2s. Cependant, l'allusion christologique est telle en Cl 16 qu'une étude sur le rapport entre l'Ancien Testament, le Christ et Clément sera nécessaire. Notons dès maintenant ce souci moralisateur de la *Lettre*.

²¹ Cl 13, 3: ταύτη τῇ ἐντολῇ καὶ τοῖς παραγγέλμασιν τοῦτοις στηρίζωμεν ἑαυτούς.

²² Cl 13, 1: ποιήσωμεν τὸ γεγραμμένον· λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

L'expression *τὸ γεγραμμένον* est utilisée une seconde fois dans la *Lettre* en Cl 3, 1, où il introduit Deut 32, 15: Clément y reproche aux Corinthiens de s'être enorgueillis de leurs qualités au point de sombrer dans la zizanie: «Honneur et abondance vous avaient été largement donnés, et il s'est accompli ce qui était écrit: "Il a mangé, il a bu, il s'est élargi, il s'est épaissi et il a regimbé, le bien-aimé"» (Cl 3, 1).

La formule *τὸ γεγραμμένον* ne s'applique donc qu'à l'Ancien Testament. Cependant, le passage cité en Cl 13, 1 est repris de mémoire et n'a pas de correspondant direct dans la LXX. De plus, si Cl 3, 1 est tiré du *Pentateuque*, Cl 13, 1 fait songer à des phrases d'un prophète (Jer 9, 22-23) et d'un livre historique (1 Sam 2, 10).

L'expression *τὸ γεγραμμένον* ne renvoie pas nécessairement à un texte écrit, ni même à une partie précise de la LXX. Il est néanmoins remarquable qu'à ce *τὸ γεγραμμένον* succèdent les *λογοὶ τοῦ κυρίου* (Cl 13, 1). Clément ne connaît ces paroles du Christ que par une tradition orale (HAGNER, *ONT*, p. 151), et pourtant elles prévalent sur l'Écriture.

Μάλιστα porte donc bien sur la plus haute autorité des paroles du Christ.

Cette première conclusion se trouve confirmée, si l'on observe le contenu de la citation biblique et des paroles du Christ, le premier extrait porte sur l'orgueil que les hommes tirent non pas d'eux-mêmes, mais de Dieu; le deuxième groupe de paroles traite davantage des rapports humains ou communautaires. En d'autres termes, l'opposition orgueil-humilité est présente dans la citation biblique, et pas dans les paroles du Christ. Celles-ci ne sont pas à proprement parler plus adaptées au sujet traité par Clément. Le *μάλιστα* ne se justifie donc pas par la plus grande pertinence des paroles qu'il introduit. C'est bien une plus grande autorité que Clément reconnaît à ces logia transmis oralement.

III. Etude des textes parallèles

La comparaison avec des passages parallèles confirment cette impression: Act 20, 35: *μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν* PPhil 2, 3: *μνημονεύντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων*.

Ces formules introductrices ont en commun avec Cl 13, 1 et 46, 7 le verbe *μνημονεύω*²³ et l'expression *οἱ λόγοι*²⁴. Le titre «Seigneur Jésus», présent chez Clément comme dans le livre des Actes²⁵, est l'expression de la divinité du Christ²⁶. De plus, selon Köster, ces phrases annonçant chez Clément les paroles du Christ se singularisent par rapport aux autres formules introductrices parce qu'elles sont plus complètes et plus festives²⁷.

En conclusion, l'ampleur de ces formules ainsi que le titre de Seigneur prouvent l'autorité dont jouissent les paroles du Christ. Clément n'est

²³ Ce sont là les seules fois où *μνημονεύω* apparaît dans une telle introduction des paroles du Christ.

²⁴ Cl 2, 1 offre deux points troublants: tout d'abord, il fait allusion aux paroles du Christ que les Corinthiens gardaient jalousement; mais juste avant cela, dans le même Cl 2, 1, Clément reprend le dicton: il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir. Or, ces paroles sont celles du Christ selon Ac 20, 35, dont la formule introductrice ressemble tant à Cl 13, 1 et Cl 46, 7.

Il ne faut certes pas identifier les paroles du Christ que les Corinthiens gardaient si jalousement à ce court proverbe de Ac 20, 35 (= Cl 2, 1). Cependant, c'est bien là un indice que, pour les *Actes des Apôtres* comme pour la *Lettre de Clément*, il y a un fonds de «paroles du Christ», plus ou moins commun, qui sert de base à un enseignement moral.

²⁵ JACQUIER, *Actes des Apôtres*, p. 620.

²⁶ Cf. l'étude des titres christologiques.

²⁷ «Die Zitationsformeln zu den Herrenworten bei 1. Clem. zeichnen sich vor den alttestamentlichen weiter dadurch aus, dass sie ausführlicher und feierlicher sind» (KÖSTER, *Synoptische Ueberlieferung*, p. 5).

donc pas seul à connaître, à côté de l'Ancien Testament, un fonds oral ou écrit, rappelant l'enseignement du Christ. Cette exhortation «Souvenez-vous des paroles du Seigneur Jésus» était peut-être une formule figée pour introduire ces *logia*.

IV. Contenu

Le lecteur moderne sera sans doute un peu déçu par le fait que ces paroles du Christ entourées d'un si grand respect ne présentent finalement que des remarques d'ordre purement moral. Bien plus, ces propos relèvent presque de la sagesse populaire ou du bon sens.

Il en est de même pour Cl 46, 8, le seul autre passage où Clément reprend des *logia* du Christ. Notre auteur reproche violemment aux Corinthiens toutes leurs disputes et leurs querelles: «Rappelez-vous, leur dit-il, les paroles de Jésus Notre Seigneur. Car il a dit: «Malheur à cet homme-là! Il vaudrait mieux pour lui de n'être pas né que de scandaliser un seul de mes élus; il serait meilleur pour lui qu'on lui attache une meule et qu'on le précipite au fond de la mer que de détourner un seul de mes élus.» (Cl 46, 7. 8)²⁸

Ces paroles du Christ regroupent deux traditions:

— la première est relative à la condamnation de Judas par le Christ peu avant la trahison du disciple (Mt 26, 24; Mc 14, 21). Cependant, Clément omet la partie précisant le contexte: οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται (Mt 26, 24; Mc 14, 21);

— la seconde tradition porte sur le scandale fait aux petits²⁹, c'est-à-dire aux croyants (Mt 18, 6; Mc 9, 42; Lc 17, 1-2). Dans les synoptiques, c'est une condamnation générale de tous ceux qui détournent les chrétiens de la foi³⁰; chez Clément, le contexte précise que le Christ parle contre ceux qui provoquent les divisions dans la communauté. Appliquer aux querelles corinthiennes cette condamnation prononcée par le Christ, souligne toute

²⁸ Cl 46, 7-8: μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Εἶπεν γάρ· Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη, ἢ ἔνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἔνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι.

Cf. HAGNER, *ONT*, pp. 152-164.

²⁹ Σκανδαλίζω signifie, dans ce contexte, «détourner de la foi» (STÄHLIN, *σκάνδαλον*, p. 351).

³⁰ Cf. par exemple PESCH, *Markus* 2, p. 114: il y a eu, selon lui, un changement de perspective; c'était d'abord dans un contexte de persécution que ces paroles du Christ furent méditées; elles ont ensuite condamné certains chrétiens qui, par leur comportement ou leur enseignement, détournaient les petits de la vraie foi.

la gravité de ces dissensions³¹. Une deuxième différence repose dans le changement significatif de «ces petits qui croient (en moi)» des Evangiles et «mes élus» chez Clément: quelle que soit la source de ces *logia*, la désignation des chrétiens par le titre «élus» est caractéristique du milieu romain: Clément et Hermas sont les représentants d'une théologie assez élaborée de l'élection³².

Ce qui est significatif quand Clément recourt aux paroles du Christ, c'est sa préoccupation moralisatrice³³. La grandeur du salut offert par Jésus, l'innovation radicale de Son enseignement dans l'histoire humaine ne sont pas les traits dominants de sa théologie. Quand le Christ parle, c'est au sujet de la vie communautaire, des relations entre les chrétiens et du danger que constitue la zizanie. Bardy nous met cependant en garde contre une réduction de christianisme à une simple morale: «L'obéissance à la loi morale et la régularité dans la conduite n'épuisent pas les exigences de l'âme et qu'à Rome, comme à Antioche et comme à Smyrne, on est soucieux de perfection et de vraie piété»³⁴.

Il est intéressant de noter que les paroles du Christ introduites par les mêmes formules que celles de Cl 13,1 et 46, 7 et reprises dans le Nouveau Testament, à l'exception des Evangiles, ont également un caractère moralisateur: «Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir.» (Ac 20, 35), «Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés; pardonnez et l'on vous pardonnera; faites miséricorde, pour recevoir miséricorde; la mesure avec laquelle vous mesurerez servira aussi pour vous.» (PPhil 2, 3)³⁵. Cette dimension moralisatrice de l'enseignement du Christ fut donc déjà exploitée par les premières communautés.

³¹ Cf. KNOCH, *Eschatologie*, p. 182: «Umgestaltung des Herrenwortes... um... anderseits den korinthischen Ausführeern die Tragweite ihres Handelns vor Augen zu stellen». Knoch part du principe que Clément a volontairement changé les paroles du Christ, ce qui supposerait qu'il les connut; or Hagner propose une source orale extra-canonique (ONT, p. 164).

³² Cf. l'étude sur l'élection.

³³ Cf. la remarque de Schelkle sur les épîtres de Pierre: elles font preuve d'une conception, «nach der es nicht nur im Christentum Gebote gibt, sondern die immer mehr das Wesen des Christentums als Gesetz und sittliche Ordnung empfindet» (*Petrus-Judas*, p. 223).

³⁴ BARDY, *Vie spirituelle*, p. 44.

³⁵ Ac 20, 35: μακάριόν ἐστιν μάλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.

PPhil 2, 3: μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφιέτε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν ὡς μέτρω μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν· καὶ ὅτι μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Pour PPhil 2, 3, cf. n. 5.

Conclusion

Clément commence son exhortation sur l'humilité par une citation biblique et quelques paroles du Christ. Celles-ci, issues d'une tradition orale non canonique, jouissent d'une plus haute autorité que le texte même de l'Ancien Testament. C'est dire l'importance du Christ comme maître.

Son enseignement reste cependant fort moral. Il n'y a pas de véritable innovation, ni d'exaltation mystique. Cela reste au niveau de la vie commune entre croyants.

Cependant, sous cet aspect moralisateur, la transcendance du Christ apparaît. Il est pour les Corinthiens un modèle d'humilité, parce que, bien qu'il fût le sceptre de la majesté de Dieu, il prit sur Lui la souffrance du monde entier (Cl 16).

C. LE CHRIST, SCEPTRE DE LA MAJESTÉ DE DIEU

I. Le Christ humble

«Le Christ appartient à ceux qui sont humbles de cœur.» (Cl 16, 1). C'est par ces mots que Clément ouvre sa liste d'exemples glorieux de l'humilité. *Ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός* (Cl 16,1): deux points devront être étudiés: l'emploi de *ταπεινοφρονέω* et sa construction au génitif.

a/ ταπεινοφρονέω

Grundmann, dans son article consacré à *ταπεινός*³⁶, aboutit à distinguer l'emploi de ce terme et de ses dérivés dans la littérature profane et biblique; selon lui, ces mots ont un sens négatif et méprisant dans l'hellénisme, positif et idéal dans le judaïsme et dans le christianisme.

Leivestad ne contredit pas ces conclusions, mais signale que *ταπεινός* garde, même dans la littérature juive tardive et chrétienne, une valeur «éthique neutre et peut parfois avoir une résonance méprisante». L'humilité, dans le sens vertueux et positif de ce terme, est exprimé par *πραῦς* et *πραῦτης*, ainsi que par des termes composés comme *ταπεινόφρων* et *ταπεινοφροσύνη*³⁷.

³⁶ GRUNDMANN, *ταπεινός*, pp. 1-27.

³⁷ «Doch wird *ταπεινός* auch im spätjüdischen und christlichen Sprachgebrauch nur sehr selten positiv angewandt. Das Wort behält meistens einen ethisch neutralen Inhalt und kann gelegentlich auch einen verächtlichen Klang haben» (LEIVESTAD, *ΤΑΠΕΙΝΩΣ*, pp. 39-40). Spicq semble d'accord avec lui (*Lexicographie* 2, p. 878).

Ceci explique sans doute la situation étonnante de la *Lettre aux Corinthiens*. Ταπεινός est peu utilisé et toujours en dépendance de la LXX: Cl 30, 2 = Prov 3, 34; Cl 55, 6 = Est 4, 17k³⁸; Cl 59,3 = Job 5, 11. Ces deux derniers passages ne sont pas de véritables citations fidèles à la LXX. La forte référence vétéro-testamentaire peut suffire à expliquer l'emploi de ταπεινός.

En dehors de cela, Clément utilise souvent ταπεινοφρονέω au participe avec une valeur adjectivale. Ce terme évoque donc l'humilité, sans avoir de connotation méprisante. Le Christ appartient donc à ceux qui volontairement renoncent à leur orgueil et ambition, et se soumettent en tout à la volonté de Dieu.

b/ Cl 16, 1: ταπεινοφρονούντων ἐστιν

Le génitif construit avec εἰμί marque la possession³⁹. Le cas le plus clair est celui relatif à la femme veuve sept fois: τίνος ἔσται γυνή; (Mt 22, 28; Mc 12, 23). Dans le Nouveau Testament, c'est parfois le Christ qui est ainsi désigné comme le possesseur: dans la célèbre description des divisions déchirant la communauté, les Corinthiens se réclament de différents partis: ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ (1 Cor 1, 12). Ailleurs, saint Paul rappelle que celui qui n'a pas l'Esprit du Christ ne Lui appartient pas: οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ (Rom 8, 9). En Cl 16, 1, c'est le contraire: c'est le Christ qui appartient aux humbles. Cette expression «appartenir à un groupe d'hommes» suppose que, par définition, le Christ est fondamentalement lié à ce groupe. Son abaissement lors de l'Incarnation et Sa soumission à la volonté divine le prouvent à souhait.

II. Le troupeau du Christ

Le texte de Cl 16, 1 commençait par affirmer que le Christ appartient à ceux qui sont humbles de cœur; il précise, en disant: «pas à ceux qui s'élèvent contre Son troupeau» οὐκ ἐπαίρομένων ἐπὶ τὸ ποιμνιον αὐτοῦ.

³⁸ Cl 55, 6 établit un lien entre le jeûne et l'humilité, ce qui est caractéristique dans le *Pasteur d'Hermas*.

³⁹ Blass-Debrunner, § 162, 7. Cette même construction se retrouve en latin: «Praeter Capitulum, omnia hostium erant» (Tite Live 6, 40, 17).

Jaubert traduit: «ceux qui s'élèvent au-dessus de Son troupeau». Cette formulation semble bien correspondre au sens de ἐπί. D'ailleurs, le verbe ἐπαίρω signifie «lever»; à la voix moyenne, il équivaut à «se lever, s'élever». Dans ce dernier cas, l'emploi de ἐπί se comprend facilement avec un sens local figuré: «au-dessus de».

L'hostilité et l'opposition s'exprimeraient par κατά et le génitif, comme en 2 Cor 10, 5.

En résumé, on pourrait établir le schéma suivant:

— s'élever au-dessus de ἐπαίρω ἐπί + accusatif;

— s'élever contre ἐπαίρω κατά + génitif.

Cette première explication paraît séduisante. Malheureusement, une étude systématique des occurrences la réduit à néant. En effet,

— ἐπαίρω... κατά n'est jamais construit avec ἐπί dans la LXX;

— dans la LXX, quand ἐπαίρω ἐπί est construit avec un complément d'objet direct et signifie donc «lever quelque chose» (la main, la face, la lance), il peut avoir un sens positif (Nbres 6, 26; Ps 73 (74), 3), et même de bénédiction (Sir 50, 20) et le complément construit avec ἐπί désigne le bénéficiaire⁴⁰;

— dans la LXX et dans le *Testament des Douze Patriarches*, ἐπαίρω ἐπί exprime le plus souvent la révolte: 1 Rois 8, 46 A; 12, 24b; Esd 4, 19; 1 Macc 8, 5; 10, 70; TS 7, 1; TJud 21, 1⁴¹;

— ἐπαίρω κατά + génitif apparaît en TL 14, 7 («vous élevant non seulement contre les hommes, mais aussi contre les commandements de Dieu»)⁴², et en 2 Cor 10, 5 («se dresse contre la connaissance de Dieu»)⁴³; cette construction indique moins l'adversaire contre lequel on se dresse, que l'objet du litige.

Le résultat de ces sondages est donc que ἐπαίρω est normalement construit avec ἐπί pour exprimer l'hostilité. Κατά pourrait exprimer le contenu de cette opposition et pourrait se traduire par «en ce qui concerne» (les commandements de Dieu, Sa connaissance). Il est très peu employé. La préposition désignant habituellement l'adversaire est ἐπί.

⁴⁰ Ajoutons, pour être complet, que Saül lève sa lance contre Jonathan, en 1 Sam 20, 33.

⁴¹ Prov 3, 5: «Ne t'appuie pas sur ta propre sagesse». 'Eπαίρω traduit ὥρ, qui a le sens de «s'appuyer sur» comme sur un bâton (2 Sam 1, 6; Mic 3, 11; Job 24, 23). Cf. TOY, *Proverbs*, p. 60. Peut-être y a-t-il eu ici une traduction peu heureuse? Symmaque traduit avec πείθω, Théodotion préfère ἐπερείδω.

⁴² TL 14, 7: κατά τῶν ἀνθρώπων ἐπαιρόμενοι, οὐ μόνον δὲ τοῦτο ἀλλὰ καὶ κατά τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ.

⁴³ 2 Cor 10, 5: καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατά τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ.

Cl 16, 1 n'oppose donc pas les humbles aux orgueilleux, c'est-à-dire à ceux qui s'élèvent au-dessus du troupeau. La distinction s'établit entre les humbles et les révoltés, c'est-à-dire ceux qui se dressent contre le troupeau.

Cela montre encore une fois toute l'importance de l'humilité pour Clément: l'orgueilleux ne peut être que séditieux. Telle est l'alternative posée par Cl 16, 1: reconnaître sa faiblesse et ses péchés ou se révolter contre l'Eglise et Son Maître. Cette stricte soumission se retrouve dans l'image du troupeau.

Celle-ci est riche d'enseignements: elle nous permet de mieux saisir un aspect de l'ecclésiologie chez Clément, ainsi que la place du Christ dans la communauté. Un parallèle avec Hermas révélera certains traits de la christologie commune à l'Eglise de Rome avant 150.

b/ l'Eglise comme troupeau

Dans l'Ancien Testament, et plus particulièrement chez les prophètes et dans les *Psaumes*, Israël est couramment représenté comme le troupeau de Dieu. Dans le Nouveau Testament, Jésus utilise principalement cette image pour désigner le groupe des disciples comme le peuple eschatologique (Mt 10, 16; Mc 14, 27); ce serait même un thème courant dans l'*Evangelium selon saint Jean*, où il remplace le terme *ἐκκλησία* qui manque dans ses écrits⁴⁴.

Il en est à peu près de même chez Clément. Il connaît le mot *ἐκκλησία* mais l'utilise fort peu: tout d'abord dans la titulature, où il est dit que «l'Eglise de Dieu séjournant à Rome (s'adresse) à l'Eglise de Dieu séjournant à Corinthe» (Cl tit.)⁴⁵; ensuite, en Cl 44, 3, où il est question de l'investiture des ministres dans la communauté; enfin, en Cl 47, 6, où Clément fait allusion à «l'antique et ferme Eglise de Corinthe».

Cl 44, 3 montre à l'évidence l'une des différences les plus caractéristiques entre *ποιμνιον* et *ἐκκλησία*.

Dans la même phrase, il est dit que «certains furent établis avec l'approbation de toute l'Eglise et qu'ils ont rempli leur office envers le troupeau du Christ»⁴⁶. L'aspect passif de l'image du troupeau apparaît clairement face à celui plus actif suggéré par *ἐκκλησία*. Le simple fait de comparer un groupe à

⁴⁴ JEREMIAS, ποιμήν, pp. 499-500.

⁴⁵ Cl tit.: ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ Κόρινθον.

Selon Peterson, *ἐκκλησία παροικοῦσα* désignerait la communauté chrétienne vivant hors de la Palestine, dans la Diaspora (*Praescriptum*, pp. 351-352).

⁴⁶ Cl 44, 3: τοὺς οὖν κατασταθέντας... σύνευδοκῆσάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ.

un troupeau souligne le rapport de dépendance (qui dit troupeau, dit maître du troupeau), et la conduite, le soin apporté à ce groupe⁴⁷. Le terme ἐκκλησία présente le rassemblement comme la conséquence de la réponse humaine à l'appel divin⁴⁸.

Cependant, ποιμνιον comme ἐκκλησία ont ceci de commun: ils ont un sens local, et pas universel. Cela est clair pour ἐκκλησία qui, chez Clément, est chaque fois précisé: l'Eglise de Corinthe (Cl tit; Cl 47,6). Avec ποιμνιον, c'est «la communauté locale dans sa dimension empiriquement close»⁴⁹.

Cette conception locale et passive de la communauté semble fort à l'honneur chez Clément: le troupeau est le terme propre pour désigner l'Eglise dans sa *Lettre*, c'est la conception fondamentale sous-jacente dans le *Pasteur*. Certes, Hermas n'utilise qu'une seule fois ποιμνιον et c'est alors le troupeau placé sous la garde de l'ange de volupté et d'erreur (HSim VI, 6). Cependant, les thèmes afférents de brebis et de pasteur caractérisent l'œuvre⁵⁰. L'image principale de l'Eglise pendant la révélation est la tour (HVis I-III; HSim IX); cependant l'image de base de toute l'œuvre est celle du troupeau.

⁴⁷ GERKE, *Gemeindeverfassung*, p. 125.

⁴⁸ Dans une telle conception de la communauté, la description enthousiaste de la hiérarchie lévitique (Cl 40-41) se comprend mieux. Ce n'est sans doute pas par hasard que ce soit dans le milieu romain que pour la première fois le mot λαϊκός apparaît (Cl 40, 5).

Ποιμνιον apparaît chaque fois dans un contexte de dépendance ou de modestie: Cl 16, 1 parle du Christ qui ne s'est pas élevé contre Son troupeau et Cl 57, 2 recommande à tous d'être trouvés dans la petitesse parmi les élus du troupeau du Christ. Cl 44, 3 signale les tâches accomplies envers le troupeau et Cl 54, 2 exhorte ce troupeau à vivre en paix avec les presbytres installés.

⁴⁹ «Die christliche Gemeinde: nie die Gesamtheit, sondern immer nur die Einzelgemeinde als empirisch geschlossene Grösse» (GERKE, *Gemeindeverfassung*, p. 127).

⁵⁰ A propos de πρόβατον, signalons que, dans la *Didachè*, il désigne l'animal (Did 13, 3; 16, 3). Barnabé ne l'utilise que dans les citations (Barn 5, 2 = Is 53, 5-7; Barn 5, 12 = Zach 13, 7; Barn 16, 5 = Hen 89, 56. 66. 67). Seul Ignace l'utilise dans le sens figuré: IPhl 2, 1 exhorte à l'unité et à fuir l'hérésie: ὅπου δὲ ὁ ποιμήν ἐστιν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε.

Hermas emploie principalement πρόβατον dans la *Sixième Similitude*, qui traite de la pénitence infligée aux voluptueux, ainsi que dans la *Neuvième Similitude*, où il désigne les serviteurs de Dieu vivant dans la nécessité (HSim IX, 1, 9; 27, 1).

Clément l'utilise dans des citations: Cl 4, 1 = Gen 4, 3; Cl 16, 6 = Is 53, 6. 7. Dans la grande prière finale, Cl 59, 4 est une profession de foi qui affirme l'universalité de Dieu, la filiation divine de Jésus-Christ et la soumission des croyants: σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαὸς σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου..., une telle formule, peut-être sous l'influence de Ps 78 (79), 13, prouve la force de cette image chez Clément et dans la liturgie romaine.

Selon Knoch ποίμνιον a gardé la valeur eschatologique qu'il avait dans la LXX. Cet auteur l'explique, en disant que «ce titre a pour fondement la conception suivante: le Christ, comme bon pasteur messianique, rassemble, par Sa mort et Sa résurrection, le troupeau définitif de Dieu»⁵¹.

c/ le chef du troupeau

1/ usage biblique

L'Ancien Testament offre une situation apparemment ambiguë: Dieu est souvent comparé à un berger, le peuple d'Israël est souvent représenté comme un troupeau, mais Yahvé est rarement appelé «pasteur d'Israël». Jérémias explique cette carence inattendue par le fait que ce type de comparaison appartiendrait à un niveau fort ancien de la langue, mais qu'elle serait issue de la piété d'Israël, car «berger de son peuple» ne serait pas un titre divin courant dans l'Orient ancien⁵². De plus, le titre «berger» n'est pas appliqué, dans l'Ancien Testament, au roi en fonction, mais au futur roi messianique⁵³.

Le judaïsme tardif connaît la double attribution du titre de «pasteur» au chef de la communauté et au Messie⁵⁴.

Dans les Evangiles synoptiques, Dieu apparaît comme le Bon Pasteur; mais Jésus exerce Lui-même cette fonction: il cherche la brebis perdue. Il rassemble le troupeau dispersé. Il jugera les nations⁵⁵. Cependant, les lettres pauliniennes n'appliquent au Christ ni le titre ni l'image de pasteur⁵⁶.

⁵¹ «Denn diesem Titel liegt die Vorstellung zugrunde, dass Christus als der gute, messianische Hirte durch seinen Tod und seine Auferstehung die endzeitliche Gottesherde sammelt» (KNOCH, *Eschatologie*, p. 353).

⁵² «Im Alten Testament ist die Bezeichnung Jahwes als des Hirten Israels zwar alter Sprachgebrauch, doch zeigt die ganz auffällige Spärlichkeit der Stellen, an denen das Nomen auf Jahwe angewendet wird, dass wir es nicht mit einer formelhaften orientalischen Gottesprädikation zu tun haben» (JEREMIAS, ποιμήν, p. 486).

⁵³ Cela déconcerte, puisque les bergers désignent couramment les chefs politiques et militaires, par exemple dans les menaces de Jérémie. Voir aussi JEREMIAS, ποιμήν, p. 486, n. 29.

⁵⁴ Le chef de la communauté est appelé chef de la communauté dans l'*Ecrit de Damas* (13, 9); un *Psaume de Salomon* donne ce titre au Messie (17, 40). Cf. JEREMIAS, ποιμήν, p. 488.

⁵⁵ Cf. ROSE, *Pasteur*, p. 507.

⁵⁶ Les lettres pauliniennes n'appliquent au Christ ni le titre, ni l'image du pasteur: «Während in den paulinischen Briefen die Uebertragung des Hirtenitels und des Hirtenbildes auf Christus fehlt, findet sich beides sonst wiederholt im Neuen Testament» (JEREMIAS, ποιμήν, p. 493).

2/ le troupeau du Christ

Par rapport aux usages néo-testamentaires, la *Lettre* de Clément accentue le centrement christologique. En Ac 20, 28. 29, saint Paul exhorte les chrétiens d'Ephèse, et surtout leurs intendants (ἐπισκόποι) à prendre garde au troupeau; le texte ne précise pas à qui est ce troupeau, mais le contexte permet de préciser qu'il appartient à Dieu⁵⁷. Dans ses recommandations aux Anciens, saint Pierre leur confie le soin du troupeau de Dieu (1 Pt 5, 2, 3)⁵⁸. Chez Clément, c'est toujours le troupeau du Christ (Cl 16, 1; 44, 3; 54, 2; 57, 2).

Ce centrement christologique est le signe que, pour Clément, le Christ est la référence ultime de la communauté. Ce qui fonde et unit l'Eglise de Rome, comme celle de Corinthe, c'est la personne du Christ et Son œuvre salvifique. Cela est en germe en Lc 12, 32: Jésus y conforte Ses disciples et les appelle «petit troupeau» μικρὸν ποίμνιον⁵⁹: μή φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον. Jésus parle du nouvel Israël, du peuple eschatologique. Mais, chez Clément, ce nouveau peuple n'est plus de Dieu, mais du Christ, car cette eschatologie est déjà réalisée.

3/ le Christ

Dans le Nouveau Testament, le Christ est souvent appelé «pasteur»: le pasteur et le gardien des âmes (1 Pt 2, 25), le grand pasteur des brebis (Hb 13, 20), le chef des pasteurs (1 Pt 5, 4)⁶⁰. Chez Clément, le Christ n'est jamais appelé «pasteur»; Il est le maître du troupeau⁶¹.

Selon Gerke⁶², le fait que, dans ces passages du Nouveau Testament, «pasteur» soit construit avec un génitif pluriel est un signe que l'activité du Christ porte sur les individus, et pas sur la communauté comme groupe. Chez Clément, c'est le contraire: la formule «troupeau du Christ» le suggère; la suite le prouvera.

⁵⁷ SCHNEIDER, *Apostelgeschichte* 2, p. 296.

⁵⁸ Sur 1 Pt 5, 2, Knopf émet le commentaire suivant: «Die «Herde Gottes» ist das ganze, in weiter Zerstreuung wohnende Gottesvolk. Die Herde ist das ποίμνιον θεοῦ, Christus ist der ἀρχιποίμην, also Gott der Herr der Herde» (*Petrus-Judas*, p. 189).

⁵⁹ Selon Fitzmeyer, ce n'est pas un diminutif affectif, mais bien l'expression du petit nombre (*Luke* 2, p. 977).

⁶⁰ 1 Pt 2, 25: τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Hb 13, 20: τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν. 1 Pt 5, 4: ἀρχιποίμενος. Cf. MPol 19, 2.

⁶¹ En IRom 9, 1, Dieu est appelé «pasteur», mais dans un sens secondaire: Ignace parti, c'est Dieu Lui-même qui devient le pasteur de l'Eglise en Syrie.

⁶² GERKE, *Gemeindeverfassung*, p. 216.

Seul dans le Nouveau Testament, Eph 4, 11 parle des «pasteurs» comme responsables de communauté. Saint Paul énumère les charismes qui permettent à certains de remplir des fonctions; parmi ces hommes en charge figurent les pasteurs et docteurs⁶³. Le fait que l'article ne soit pas répété devant διδασκάλους pousse beaucoup d'auteurs à penser qu'il s'agit là de deux aspects d'une même fonction⁶⁴. Le titre ποιμήν ne semble pas être une désignation formelle pour une responsabilité précise dans la communauté⁶⁵. Cependant, le verbe ποιμαίνω s'applique déjà au travail pastoral (Jn 21, 16; Ac 20, 28).

En IPHd 2, 1 et I Rom 9, 1, l'évêque est appelé «pasteur». Chez Clément, ποιμήν n'apparaît pas; cependant, la *Lettre* recommande le respect et la soumission à l'égard des presbytres (Cl 47, 6; 54, 2; 57, 1)⁶⁶.

5/ premières conclusions sur Clément

L'expression «troupeau du Christ» est caractéristique de la *Lettre aux Corinthiens*.

— Elle est révélatrice d'une conception hiérarchisée de la communauté; en effet, cette image suggère la soumission et l'obéissance de la part des chrétiens.

— La communauté ainsi désignée est la réalisation de l'espérance eschatologique de l'ancien Israël.

— L'attribution de ce troupeau au Christ est suggestive de sa transcendance. Alors que les écrits précédents parlaient du troupeau de Dieu, Clément ne connaît que le troupeau du Christ. Le fait que ce soit un bien eschatologique et que Dieu en ait été précédemment reconnu propriétaire, souligne l'audace de ce transfert de titre de propriété. L'explication la plus plausible est que, pour Clément, le Christ est l'égal de Dieu.

— Les responsables de la communauté n'ont pas le titre de «pasteur», mais celui de «presbytre», bien que ce terme soit employé en rapport avec l'image du troupeau. Le Christ, Lui non plus, n'est pas appelé «pasteur».

⁶³ Eph 4, 11: τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.

⁶⁴ JEREMIAS, ποιμήν, p. 497; ABBOTT, *Ephesians-Colossians*, p. 118; GNILKA, *Epheser*, p. 211.

⁶⁵ «Die Bezeichnung «Hirte» Eph 4, 11 ist jedoch noch nicht fester Amtstitel» (JEREMIAS, ποιμήν, p. 497).

⁶⁶ Le couple évêque-diaque n'apparaît pas dans le contexte du troupeau du Christ, comme les presbytres. Il est limité à celui de la succession apostolique (Cl 42, 4-5).

Le verbe ποιμαίνω n'apparaît qu'une seule fois dans la *Lettre*: Cl 51, 4, qui cite Ps 48 (49), 15.

Cela semble présenter un contraste singulier avec le *Pasteur* d'Hermas. Et pourtant, cette œuvre offre de profondes ressemblances avec la *Lettre* et nous permet ainsi de découvrir un aspect de la pensée théologique propre au milieu romain de cette époque.

d/ Le Pasteur d'Hermas

1/ le troupeau

Hermas n'utilise que deux fois ποιμνιον: une première fois pour le troupeau soumis à l'ange de volupté et d'erreur (HSim VI, 1, 6), la seconde fois en parlant du maître du troupeau (HSim IX, 31, 6). Dans le premier cas, ce n'est pas à proprement parler une image de l'Eglise, mais plutôt celle d'un groupe de pécheurs, livrés aux passions de ce monde (HSim VI, 2, 3).

Le deuxième cas est plus intéressant: le Pasteur explique le symbolisme des pierres rondes extraites de la plaine; ce sont les justes qui ignorent le Seigneur (HSim IX, 31). Vers la fin de cette explication, le Pasteur exhorte les baptisés à pratiquer une vie vertueuse. «Mais si ce sont les bergers eux-mêmes qu'on trouve égarés, que répondront-ils au maître du troupeau?»⁶⁷. Dans la mesure où le texte est fiable⁶⁸, ποιμνιον désignerait ici la communauté des croyants.

Que ποιμνιον soit si peu utilisé par Hermas ne doit pas nous étonner, Clément voulait rétablir la paix dans la communauté; il parle donc de l'Eglise comme groupe. Hermas donne des indications sur la pénitence personnelle; il s'adresse aux individus, qui sont comme des pierres à équarrir. Les images sont donc différentes.

2/ le pasteur

Il y a plusieurs «pasteurs» chez Hermas: le plus célèbre, celui qui a donné son nom à l'œuvre, est identifié à l'ange de pénitence. Il apparaît pour la première fois dans la *Cinquième Vision*, avec son costume de berger,

⁶⁷ HSim IX, 31, 6: ἐὰν δὲ καὶ αὐτοὶ οἱ ποιμένες εὐρεθῶσι διαπεπτωκότες.

⁶⁸ Le seul témoin est le texte fourni par Antiochus le Moine. Celui-ci pillait le texte d'Hermas dans ses *Homélies* rédigées au VII^e siècle. Malheureusement, la seule édition disponible est celle de Migne (PG 89).

Une lourde hypothèque grève la fiabilité de ce texte: qui sait si le plagiaire n'adapta pas le vocabulaire d'Hermas à son propre contexte culturel?

La traduction latine du II^e siècle présente: *quid respondebunt domino pro pecoribus huius?* ποιμνίων pourrait donc bien être une précision apportée par Antiochus.

envoyé par le plus vénérable des anges, c'est-à-dire le Fils de Dieu. Il sera, auprès d'Hermas, une aide pour une meilleure compréhension des révélations⁶⁹.

La place centrale qu'occupe ce personnage⁷⁰ et le fait que Hermas lui ait associé la fonction de révélateur prouvent la grande familiarité de cette image dans son milieu.

D'autres pasteurs ont des rôles moins importants: le jeune berger, qui est l'ange de volupté et d'erreur (HSim VI, 1, 5. 6; 2, 1. 6), le grand berger, qui est l'ange de châtiment (HSim VI, 2, 5. 6; 3, 2; HSim VII, 1). On notera que ces deux anges-pasteurs n'apparaissent que dans les *Sixième* et *Septième Similitudes*: cela s'explique par le fait que Hermas veut nous montrer que les chrétiens égarés dans leur mauvais désirs par l'ange de la volupté sont soumis aux rigueurs de l'ange-justicier qui leur impose mille tribulations. Il y a ici un exemple de transmission de pouvoir. Comme on le verra lors de notre étude de la *Neuvième Similitude*, les anges se caractérisent par cette délégation d'autorité.

Jusqu'ici, tous ces pasteurs sont des anges. Deux emplois isolés s'appliquent aux chefs d'Eglise: «Malheur aux bergers si le maître trouve certaines brebis égarées» (HSim IX, 31, 5) et: «Si ce sont les bergers eux-mêmes qu'on trouve égarés, que répondront-ils au maître du troupeau?»⁷¹ (HSim IX, 31, 6). Si le texte est fiable⁷², ce serait les deux seuls cas où ποιμένες désignerait les responsables de communauté.

⁶⁹ Le Nouveau Testament n'offre aucun exemple de pasteur chargé de révélations. Jeremias signale, dans le corpus hermétique, un certain Poimandros, ce qui, dans l'étymologie populaire, signifie «homme-pasteur»; sa tâche est de transmettre une révélation. Ce serait, selon Jeremias, dans ce monde de pensée que Hermas aurait puisé l'idée d'un ange pasteur qui révèle (JEREMIAS, ποιμήν, p. 498).

⁷⁰ Schwartz signale ce «fait plus notable, dans ces deux *Similitudes* (la *Huitième* et la *Neuvième*), le ποιμήν joue un grand rôle mais il n'y est absolument pas question de vie pastorale, sauf la mention de l'Arcadie en 78, 4 (c'est-à-dire HSim IX, 1, 4)» (*Survivances païennes*, p. 242) et il explique ce phénomène par une romanisation profonde de la communauté chrétienne (p. 246).

Cela est possible et pourrait expliquer le fait que, dans le milieu romain, c'est-à-dire chez Hermas et chez Clément, l'image favorite de la communauté est celle du troupeau.

⁷¹ HSim IX, 31, 5: ἐὰν δὲ εὐρεθῇ τινα ἐξ αὐτῶν διαπεπτωκότα, οὐαὶ τοῖς ποιμέσιν ἔσται.

HSim IX, 31, 6: ἐὰν δὲ καὶ αὐτοὶ οἱ ποιμένες εὐρεθῶσι διαπεπτωκότες, τί ἔροῦσι τῷ δεσπότῃ τοῦ ποιμνίου.

⁷² Cf. plus haut la note 68. Néanmoins, il faut reconnaître que la version latine utilise bien *pastor* dans ce passage.

Le Christ n'est jamais appelé «pasteur». Cependant, dans ce passage menaçant pour les responsables de communauté, il y est question d'un *dominus pecorum* (HSim IX, 31, 4) et d'un *δεσπότης τοῦ ποιμνίου* (HSim IX, 31, 6)⁷³. Celui-ci ne peut être que le Fils de Dieu. En effet, dans cette *Neuvième Similitude*, le fils de Dieu est régulièrement appelé le «maître de la tour» *δεσπότης τοῦ πυργοῦ* (HSim IX, 5, 7, 6; 9, 4), c'est-à-dire de l'Eglise.

Conclusion

L'image du troupeau est une représentation privilégiée dans le milieu romain pour évoquer la communauté chrétienne. Le Christ y est par excellence le maître du troupeau. Cela implique aussi Son rôle central dans l'histoire de l'Eglise, c'est-à-dire que les chrétiens se réfèrent à Lui dans leur vie et dans leur foi. Le titre de «pasteur» n'apparaît que chez Hermas; il désigne alors des anges aux missions précises et les chefs de communauté (HSim IX, 31).

Le Christ, maître du troupeau, voilà un titre de gloire, qui nous permettra de mieux comprendre cette curieuse expression: «sceptre de la majesté divine» (Cl 16, 2).

III. Le sceptre de la majesté de Dieu (Cl 16, 2)

Τὸ σκήπτρον τῆς μεγαλowsύνης τοῦ θεοῦ. Cette expression curieuse n'a guère fait l'unanimité: pour Loofs, ce titre ne peut suffire à justifier la préexistence de Jésus-Christ; il se réduit à une évocation du pouvoir divin que le Christ exalté exerce de façon déléguée ou vicariale⁷⁴. Bumpus parle au contraire de la préexistence évoquée par ces termes⁷⁵.

Une telle question ne peut être tranchée sans recourir à une analyse minutieuse des termes, avec une étude des parallèles bibliques, pour arriver à définir le pouvoir réellement exercé par le Christ.

⁷³ HSim IX, 31, 6 présente dans la version latine, *quid respondebunt domino pro pecoribus huius*. Pour ποιμήν, cf. la note 68.

⁷⁴ Loofs parle de la «(vikarische) göttliche Weltherrschaft des erhöhten Christus» (*Theophilus*, p. 184). Barnikol reprend et approuve cette interprétation (BARNIKOL, *Loofs*, p. 140).

⁷⁵ BUMPUS, *Clement*, p. 69.

L'expression «sceptre de la majesté de Dieu» de Cl 16, 2 a parfois été mise en parallèle avec Hb 1, 8: «Le sceptre de droiture est un sceptre royal.»⁷⁶

En Hb 1, 5-2, 18, l'auteur veut prouver la supériorité du Christ sur les anges; pour cela, il recourt à de nombreuses citations bibliques; ainsi, en Hb 1, 7-8, il oppose l'éternité du Fils de Dieu aux limites temporelles des anges⁷⁷. Le Psaume 44 (45), 7, 8. repris en Hb 1, 8. 9, est tiré d'un psaume royal à valeur messianique⁷⁸.

Selon Bumpus, ce psaume aurait été utilisé, au moins du temps de la *Lettre aux Hébreux*, pour exprimer la divinité du Christ⁷⁹. A cela, on fera remarquer qu'il faut attendre Irénée pour trouver une nouvelle utilisation de ce psaume.

Le contexte de Hb 1, 8. 9 est fort différent de Cl 16, 2; de même, la différence de langage entre ces deux textes est telle qu'il est difficile d'admettre une influence ou une dépendance de Clément par rapport à la *Lettre aux Hébreux*⁸⁰.

Cette mise en parallèle met en lumière la diversité des expressions telles que σκήπτρον et βάβδος.

b/ emploi, sens et valeur théologique de σκήπτρον

Clément utilise deux fois σκήπτρον: tout d'abord en Cl 16, 2, dans le sens de sceptre, ensuite en Cl 32, 2, dans le sens de... tribu.

LXX

Ce double usage correspond à ce que l'on peut observer dans la LXX. Σκήπτρον y est relativement peu utilisé (quelque trente-deux fois). Son emploi est cependant remarquable, puisqu'il signifie «tribu» dans les *Livres de Samuel et des Rois*, et seulement là. Ailleurs, il correspond à notre mot «sceptre», symbole de puissance.

Les Livres de Samuel et des Rois

Dans ces quatre livres historiques, σκήπτρον a presque toujours le sens de tribu. «Presque» est une nécessaire restriction, puisque, en 1 Sam 14, 27. 43,

⁷⁶ Cl 16, 2: τὸ σκήπτρον τῆς μεγαλῶσύνης τοῦ θεοῦ. Hb 1, 8: ἡ βάβδος τῆς εὐθύτητος ἐάβδος τῆς βασιλείας αὐτοῦ.

⁷⁷ BUCHANAN, *Hebrews*, p. 11.

⁷⁸ MOFFAT, *Hebrews*, p. 12.

⁷⁹ BUMPUS, *Clement*, p. 68.

⁸⁰ HAGNER, *ONT*, pp. 191-192; MASSAUX, *Matthieu*, p. 61.

il désigne le bâton de Jonathan: après avoir battu les Philistins, le roi Saül ordonne un jeûne; Jonathan viole l'interdit, en plongeant dans un rayon de miel le bâton qu'il tenait à la main. Il ne s'agit donc pas ici d'un sceptre ou d'un insigne d'autorité ou de puissance; le but du récit est de montrer que Jonathan a certes violé l'interdit du roi Saül, mais il ne l'a pas fait en souillant ses mains⁸¹.

Thackeray⁸² a tâché d'établir les différents traducteurs dans les quatre *Livres des Rois*. Les divisions qu'il propose sont les suivantes:

α = 1 Sam

$\beta\beta$ = 2 Sam 1, 1-11, 1

$\beta\gamma$ = 2 Sam 11, 2-1 Rois 2, 11

$\gamma\gamma$ = 1 Rois 2, 12-21, 43

$\gamma\delta$ = 1 Rois 22 et 2 Rois

En ce qui concerne $\sigma\chi\eta\pi\tau\rho\omicron\nu$, nous pouvons constater que:

— selon α , $\phi\upsilon\lambda\eta$ est un clan, une partie de la tribu appelée $\sigma\chi\eta\pi\tau\rho\omicron\nu$ ⁸³; de plus, α est le seul à traduire בן שב d'une façon redondante: $\sigma\chi\eta\pi\tau\rho\omicron\nu \phi\upsilon\lambda\eta$ 'Ισραηλ (1 Sam 9, 21; 15, 17);

— $\beta\beta$, $\beta\gamma$ et $\gamma\delta$ n'utilisent pas $\sigma\chi\eta\pi\tau\rho\omicron\nu$, mais bien $\phi\upsilon\lambda\eta$;

— $\gamma\gamma$ est le seul à utiliser de façon concurrente $\sigma\chi\eta\pi\tau\rho\omicron\nu$ et $\phi\upsilon\lambda\eta$, sans que l'on puisse établir la nuance propre à chacun de ces deux termes: tous deux traduisent le même בן שב , tous deux sont utilisés aussi bien au pluriel qu'au singulier, tous deux désignent les mêmes tribus, tous deux sont construits avec 'Ισραηλ. Peut-être n'y a-t-il là qu'un pur souci stylistique; le traducteur voulait probablement éviter la répétition incessante du même $\phi\upsilon\lambda\eta$. En effet, l'emploi de $\sigma\chi\eta\pi\tau\rho\omicron\nu$ est concentré en 1 Rois 11, 31-36 (oracle de Ahiyya sur la division du royaume) et en 1 Rois 12, 20-24 (échec dans la résolution du schisme). Cet emploi ne sera pas sans influence par la suite.

LXX, en dehors des quatre *Livres des Rois*

En dehors de ces quatre livres historiques, $\sigma\chi\eta\pi\tau\rho\omicron\nu$ désigne le sceptre, symbole de puissance⁸⁴. Il est cependant peu utilisé: quelque sept fois⁸⁵. Il

⁸¹ Les autres traducteurs grecs ont sans doute trouvé $\sigma\chi\eta\pi\tau\rho\omicron\nu$ peu heureux pour désigner le bâton de Jonathan, puisque Aquilée utilise $\beta\alpha\chi\eta\rho\iota\alpha$, tandis que Symmaque préfère $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$.

⁸² THACKERAY, *Septuaginta*, p. 18.

⁸³ Telle est la présentation faite par 1 Sam 9, 21 et 10, 19-21; ce dernier passage raconte la désignation de Saül comme roi par le sort.

⁸⁴ Ce glissement sémantique s'explique sans doute par le fait que le bâton servait pour le combat (BLATTER, *Macht*, p. 61).

⁸⁵ La LXX traduit מִסָּח (joug, oppression) par $\sigma\chi\eta\pi\tau\rho\omicron\nu$ en Ez 30, 18. La forme hébraïque a peut-être été mal interprétée et les deux racines מִסָּח (joug) et מִסָּה (bâton) auraient été confondues.

traduit alors שֶׁטֶט . Dans le *Livre de la Sagesse*, il est mis en corrélation avec θρόνος (Sg 6, 21; 7, 8) ou accompagné de βασιλεία (Sg 10, 14).

Littérature intertestamentaire

Une certaine spécialisation sémantique semble se dessiner dans la littérature intertestamentaire, cela se manifeste cependant en sens divers.

Philon n'utilise σκήπτρον que dans le sens de sceptre, symbole de puissance (Mutat 135; Spec 4, 163). 'Ράβδος n'a, chez lui, jamais ce sens; il désigne un bâton, soit une baguette magique (Mos 1, 77, 120; Deter 177), soit un soutien et un appui (Mutat 135; Leg 2, 89; Fug 150), soit un instrument de châtiment (Poster 97; Congr 94).

Flavius Josèphe, lui, utilise σκήπτρον tantôt dans le sens de sceptre (B 1, 671; 3, 404; A 11, 239; 17, 197), tantôt dans celui de tribu (A 6, 61), mais il s'agissait là sans doute d'une allusion scripturaire (1 Sam 10, 19). ῥάβδος désigne, au pluriel, les faisceaux consulaires romains (B 2, 365. 366); mais au singulier, c'est une baguette (B 5, 435; A 5, 284; 12, 67). Dans le récit d'Esther, deux fois ῥάβδος désigne le sceptre d'or d'Assuérus, mais l'influence de la LXX est évidente dans ces passages (A 11, 226 et Est 4, 11; A 11, 239 et Est 5, 2). Cette influence de la LXX dans l'usage des termes est à retenir pour la suite.

Dans la littérature intertestamentaire grecque, la situation est apparemment plus variée, mais les mêmes constantes se dégagent. Les *Oracles sybillins* ne connaissent σκήπτρον que dans le sens de sceptre (3, 49; 4, 88; 5, 415), et ils n'utilisent pas ῥάβδος. Dans *Ezechiel Tragique*, σκήπτρον signifie toujours le sceptre de Dieu (Eus. PrepEv IX, 29, 5); ῥάβδος désigne le bâton de Moïse (*ibid.*). Dans le *Testament des Douze Patriarches*, σκήπτρον signifie toujours tribu (TJud 25, 1; TD 1, 9; TN 5, 8; TZ 1, 3; TB 10, 7), sauf dans une

⁸⁵ (suite) En Hab 3, 9, la LXX traduit: «Ton arc est mis à nu, de traits tu rassasies sa corde». πσσ, ce même mot qui fit difficulté en 1 Sam 14, 27. 43 (cf. note 81) est rendu par σκήπτρον dans la LXX. Ce choix, jugé peu heureux, fut remplacé par βολίς (objet qu'on lance) dans ce qui est appelé l'autre traduction.

Ajoutons, pour être complet, l'hésitation en Jug 5, 14. Le mot hébreu est שֶׁטֶט qui désigne un sceptre de commandement. Les deux principaux manuscrits de la LXX ne concordent pas: l'Alexandrinus présente σκήπτρον, mais le Vaticanus contient ῥάβδος.

Ce ne serait peut-être qu'une simple preuve de la concurrence de ces deux termes.

Cependant, il faut noter que, en 1 Rois 12, 24, le Vaticanus développe une longue digression qui lui est propre. Et, dans ce développement narratif, σκήπτρον apparaît deux fois avec le sens de tribu. On peut donc se demander si le Vaticanus, en Jug 5, 14, comme en 1 Rois 12, 24, n'est pas représentatif d'un usage sémitisant, selon lequel σκήπτρον signifie tribu et ῥάβδος équivaut à sceptre. L'Alexandrinus, lui, pourrait appartenir à une tradition plus hellénisée, où σκήπτρον traduit sceptre et ῥάβδος désigne un bâton. Cela est possible, sans être probable. La coïncidence est néanmoins curieuse.

correction chrétienne (TJud 24, 5); ῥάβδος désigne un bâton (TJud 12, 4; 15, 3; 24, 6; TZ 1, 3; TB 2, 4c) ou un bâton de jugement (TL 8, 4). Chez d'autres auteurs, ῥάβδος désigne un bâton de bois (ApEsd 1, 4), ou celui de Moïse (Artapane 27, 27-36 *passim*), ou enfin un bâton pour le châtement (PsSal 17, 24; 18, 7).

En conclusion, on peut caractériser la situation aux premiers siècles avant et après Jésus-Christ de la façon suivante: peut-être sous l'influence de la culture hellénistique⁸⁶, s'opère une certaine spécialisation sémantique: ῥάβδος désigne un bâton en général, tandis que σκήπτρον se limite à évoquer un sceptre. Cependant les réminiscences bibliques peuvent faire resurgir des emplois devenus archaïques: σκήπτρον signifie alors «tribu», alors que ῥάβδος désigne aussi un sceptre.

Cette situation se retrouve dans la *Lettre aux Corinthiens*. Cl 31-32 reprend l'histoire des Patriarches et des douze tribus issues d'eux. La forte référence vétéro-testamentaire suffit à expliquer l'emploi de σκήπτρον dans le sens de tribu en Cl 32, 2. Cl 16, 2, où le Christ est appelé «sceptre de la majesté», recourt à un usage plus moderne de ce terme. Ce titre de gloire ainsi accordé est le fruit d'une réflexion théologique propre aux premières communautés chrétiennes. L'innovation ne réside pas dans le fait d'identifier σκήπτρον à quelqu'un, mais de réaliser cette identification avec le Christ.

Etre le sceptre.

Cela est rare et peu fréquent mais σκήπτρον est parfois identifié à une personne. Ainsi, Aquilée, Symmaque et Théodotion agissent de la sorte pour Moab: «Comment est-il brisé, le sceptre puissant, le bâton glorieux?» (Jer 48 (31), 17)⁸⁷. Ceci reste cependant marginal, car, quand une telle identification s'opère, le contexte est généralement messianique.

Ainsi, en Nb 24, 17, Symmaque traduit שֹׁשֶׁבֶת par σκήπτρον au lieu de ἄνθρωπος, choisi par la LXX: «un sceptre surgit d'Israël»⁸⁸. De même TJud 24,5 annonce avec emphase la venue du Messie: «Alors resplendira le sceptre de mon royaume»⁸⁹.

⁸⁶ Cf. BUMPUS, *Clement*, p. 68.

⁸⁷ Jer 48 (31), 17 LXX: πῶς συνετρίβη βακτηρία εὐκλεής, ῥάβδος μεγαλῶματος; Οἱ Γ' σκήπτρον δόξης.

⁸⁸ Nb 24, 17 LXX: ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ'Ισραηλ. «A Messianic interpretation, though obviously uncalled for, was early attached to the words» (GRAY, *Numbers*, p. 370).

⁸⁹ TJud 24, 5: τότε ἀναλάμψει σκήπτρον βασιλείας. Ce serait un ajout messianique du premier siècle avant Jésus-Christ, selon Charles (2, pp. 290-324); de Jonge y voit une hymne à la louange de Jésus-Christ (*TXIIPatr*, p. 90).

Le sceptre pouvait donc avoir une valeur messianique (Syb 3, 49; 5, 415)⁹⁰. Bumpus signale que, selon certains textes, le Messie apparaîtra un sceptre à la main (Ps 109 (110), 2. 9; Apoc 12, 5)⁹¹. Mais c'est bien là toute la différence avec la *Lettre* de Clément. Cl 16, 2 ne décrit pas le Christ brandissant un sceptre; il est identifié à celui-ci. Ce pouvoir divin, toute la puissance divine symbolisée par ce bâton est assimilé au Christ. Ce simple titre rehausse de toute-puissance divine la figure du Christ au début de ce chapitre 16.

Et cela correspond bien à l'intention de Clément: celui-ci veut nous présenter le Christ comme modèle d'humilité. En peu de mots, il évoque de façon suggestive toute la grandeur du Christ. Plus les deux pôles opposés de l'abaissement sont décrits avec emphase, plus l'œuvre vertueuse apparaît avec éclat.

Un mot suffit à investir le Christ de la toute-puissance divine; un autre en évoquera toute la transcendance: c'est μεγαλωσύνη.

c/ μεγαλωσύνη

Ce mot appartient à la grécité biblique⁹²: il est peu courant⁹³ et date de la période hellénistique⁹⁴, dont une des caractéristiques est la formation de termes abstraits à partir d'adjectifs augmentés d'un suffixe⁹⁵.

Μεγαλωσύνη évoque Dieu dans Sa transcendance. En effet, c'est tout d'abord un attribut divin⁹⁶: «Sa grandeur est insondable» (Ps 144 (145), 3)⁹⁷. Il se retrouve dans les doxologies de la LXX⁹⁸, du Nouveau

⁹⁰ De même en est-il dans un texte zadokite: «A star shall step forth out of Jacob and a sceptre shall rise out of Israel — The Sceptre is the prince of the congregation, and when he arises, he shall strike violently all sons of Seth» (RABIN, *Zadokite*, p. 30).

⁹¹ BUMPUS, *Clement*, p. 68.

⁹² GRUNDMANN, *μεγας*, p. 549; SCHEKLE, *Petrus-Judas*, p. 174.

⁹³ Spicq le déclare inconnu des papyrus (*Lexicographie* 2, p. 546).

⁹⁴ GRUNDMANN, *μεγας*, p. 549, n. 1.

⁹⁵ Blass-Debrunner (§ 110, 2) parle de «Eigenschaftsabstrakte».

⁹⁶ Cette majesté est «exceptionnellement» (SPICQ, *Lexicographie* 2, p. 546, n. 2) accordée aux cèdres (Zach 11, 13), à Jérusalem (Jer 40 (39), 9 S), à Nabuchodonosor (Dan Th 5, 18. 19), aux grandes choses réalisées par Dieu (1 Sam 7, 21. 23; 1 Chr 17, 19; ApEsd 4, 46) et par Judas Macchabée (1 Macc 9, 22). Dans les autres traductions grecques de l'Ancien Testament, cette majesté peut être accordée par Dieu (Th Ps 70 (71), 21) ou, au contraire, être assimilée à de l'orgueil (Aq Ps 130 (131), 1).

⁹⁷ Ps 144 (145), 3: τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ οὐκ ἔστιν πέρας. Cf. Ps 150, 2: «Louez-Le selon l'immensité de Sa grandeur» αἰνεῖτε αὐτὸν κατὰ τὸ πλῆθος τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ.

⁹⁸ 1 Chr 29, 11: «A Toi, Seigneur, la grandeur, la puissance, l'éclat et la majesté» σοί, κύριε, ἡ μεγαλωσύνη, καὶ ἡ δύναμις, καὶ τὸ καύχημα καὶ ἡ ἰσχύς.

Voir aussi Dt 32, 3: δότε, μεγαλωσυνήν τῷ θεῷ ἡμῶν. Cf. Sir 39, 15. Voir CHAINE, *Épîtres Catholiques*, p. 336.

Testament ⁹⁹ et chez Clément: «Par lui (Jésus-Christ), à Lui (Dieu) gloire, grandeur, puissance et honneur» (Cl 64) ¹⁰⁰. Il est alors chaque fois associé à la δόξα. En Cl 20, 12, il pourrait être appliqué au Christ: «A Lui, la gloire et la majesté dans les siècles des siècles. Amen» ¹⁰¹. Mais est-ce bien le cas?

Certains pourraient en douter, car, dans tous les autres cas, la majesté est attribuée à Dieu (Cl 61, 3; 64; 65, 2; cf. Jud 25). De plus, Cl 20 exalte l'harmonie du cosmos; tout ce passage est centré sur Dieu; le pronom relatif ὃ a pour antécédent logique Dieu Lui-même et non pas Jésus-Christ, qui apparaît accidentellement dans Sa fonction d'intermédiaire: διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ: comment Clément pourrait-il accorder à ce personnage secondaire la majesté qui revient au créateur et ordonnateur de tout l'univers?

A cela, nous répondons que ces objections valent pour le fond, mais pas pour la forme. Le pronom relatif est placé immédiatement après «Jésus-Christ» qui apparaît comme un antécédent grammaticalement acceptable ¹⁰². De plus, s'il est exact qu'en général, les doxologies sont adressées à Dieu (Cl 32, 4; 38, 4; 43, 6) par Jésus-Christ (Cl 58, 2; 61, 3; 64; 65, 2), Cl 50, 7 offre un exemple clair, où la gloire est attribuée au Christ: ce passage souligne que les élus depuis Adam sont sauvés par le Christ «à qui la gloire (δόξα) pour les siècles des siècles. Amen» ¹⁰³.

La doxologie de Cl 20, 12 peut donc être attribuée au Christ ¹⁰⁴. Il est intéressant de noter que la majesté μεγαλωσύνη est attribuée à Dieu dans la grande prière liturgique finale (Cl 59, 2-61), c'est-à-dire dans la partie où Clément est le plus tributaire de ses sources, tandis que, dans le corps de la *Lettre*, c'est-à-dire la partie où l'auteur est susceptible d'être plus personnel, cette majesté est directement attribuée au Christ. Clément affirme donc clairement sa foi en la divinité et la transcendance du Christ. De plus, le fait que cette doxologie adressée au Christ se trouve dans une description de l'harmonie du cosmos toute centrée sur le Dieu créateur et organisateur,

⁹⁹ Jud 25: «Au seul Dieu, gloire, majesté, domination et pouvoir» μόνῳ θεῷ ... δόξα, μεγαλωσύνη, κράτος καὶ ἐξουσία.

¹⁰⁰ Cl 64: δι' οὗ αὐτῷ δόξα καὶ μεγαλωσύνη, κράτος καὶ τιμή.

Voir aussi Cl 61, 3; 65, 2.

¹⁰¹ Cl 20, 12: ὃ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

¹⁰² Cf. Blass-Debrunner § 475, 1b.

¹⁰³ Cf. BANG, *Studien*, p. 458; BUMPUS, *Clement*, p. 78.

¹⁰⁴ LEBRETON, *Trinité* 2, p. 274. Les deux doxologies finales de MPol 20, 2 et 21 sont christologiques.

souligne la place remarquable qu'occupe le Christ dans l'esprit de Clément: le seul fait de l'évoquer, même incidemment, provoque en lui un chant de louange; la gloire du Christ hante l'âme de Clément¹⁰⁵.

Ajoutons que ce terme «majesté» évoque si bien la transcendance divine, qu'il suffit à dire Dieu. La *Lettre aux Hébreux* parle du Christ «assis à la droite de la majesté dans les hauteurs» (Hb 8, 1)¹⁰⁶. Ce même procédé se retrouve en Cl 58, 1 («Le Nom très saint de Sa majesté»); Cl 16, 2 est également une périphrase divine¹⁰⁷. La différence entre Cl 16, 2 et Cl 20, 12 repose sur le fait que la doxologie (Cl 20, 12) attribue la majesté au Christ Lui-même.

Cette transcendance n'est pas passive. Elle est associée à Sa force: «Par la grandeur de Ton bras, sauvegarde les fils des condamnés à mort» (Ps 78 (79), 11)¹⁰⁸. Elle apparaît avec la miséricorde divine: «Telle est Sa majesté, telle est aussi Sa miséricorde» (Sir 2, 18)¹⁰⁹. Chez Clément, elle s'exprime dans la création: «D'une parole de Sa majesté. Il a constitué l'univers» (Cl 27, 4)¹¹⁰. Cette évocation de la transcendance divine comme principe actif apparaît également en Cl 36, 2.

Ce passage cite assez librement Hb 1, 3. 4. En Hb 1, 3, le Christ est appelé ἡ ἀπαύγασμα τῆς δόξης; cependant, Cl 36, 2 parle de ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης. Ce changement est à première vue mineur, mais il pourrait aussi être révélateur d'un changement de perspective théologique. Hb 1 exalte la transcendance du Christ par rapport aux anges¹¹¹; Cl 36 décrit le Christ, comme la voie du salut. Δόξα exprime la gloire avec laquelle Dieu apparaît; μεγαλωσύνη évoque la transcendance qui caractérise le Dieu créateur, juge et roi¹¹². Le premier terme considère Dieu quand Il se manifeste aux hommes, tandis que le second insiste davantage sur Son intervention

¹⁰⁵ «La pensée de Dieu est sans cesse présente à l'âme pieuse de Clément et chaque fois que l'occasion lui en est fournie, elle n'hésite pas à s'exprimer» (BARDY, *Vie spirituelle*, p. 52). Ce que Bardy dit des doxologies offertes à Dieu, nous pouvons l'appliquer à celles adressées au Christ.

¹⁰⁶ Hb 8, 1: ὅς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης.

¹⁰⁷ Cl 58, 1: τὸ θαυμάσιον τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ ὄνομα.

¹⁰⁸ Ps 78 (79), 11: κατὰ τὴν μεγαλωσύνην τοῦ βραχίονός σου περιποιήσεται τοὺς υἱοὺς τῶν θεο-
νατωμένων.

Cf. Prov. 18, 10: ἐκ μεγαλωσύνης ἰσχύος ὄνομα κυρίου.

¹⁰⁹ Sir 2, 18: ὡς γὰρ ἡ μεγαλωσύνη αὐτοῦ, οὕτως καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ.

Cf. Sir 18, 5.

¹¹⁰ Cl 27, 4: ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα.

«Unsicher ist, ob Clement Christus unter dem λόγος μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ verstanden hat (27, 4)» (HARNACK, *Lehrbuch*, p. 213, n. 1).

¹¹¹ MICHEL, *Hebräer*, p. 38.

¹¹² MOSIS, 71, col. 948.

dans notre vie et notre histoire. Cette distinction correspond aux différents contextes de Hb 1 et de Cl 36: l'écrit néo-testamentaire exalte la nature du Christ, tandis que la *Lettre* de Clément décrit Son action salvifique¹¹³.

Ce même aspect actif dans l'évocation de transcendance divine se retrouve en Cl 16, puisque la connotation sotériologique est présente par de petites allusions apportées par le cadre général de cette réflexion sur l'humilité (Cl 13-19, 1) et, plus particulièrement, par la citation psalmique précédant cette allusion christologique.

Affirmer que le Christ est le sceptre de la majesté suggère donc que le Christ est la toute-puissance de Dieu, qui, dans Son infinie transcendance, intervient dans l'histoire des hommes. Le Christ est ainsi identifié au pouvoir divin et associé à sa majesté. Cette grandeur est exaltée par Clément pour mieux marquer l'humiliation acceptée par le Christ dans Son Incarnation.

Il est intéressant de noter la nouveauté de l'expression: sceptre de majesté. Les termes eux-mêmes ne sont pas neufs et des tournures similaires apparaissent ailleurs, mais ce syntagme court, concis et riche des plus hauts titres de Dieu fut forgé par Clément lui-même. Sa foi en la transcendance et en la préexistence du Christ ne saurait être mise en doute.

d/ καίπερ δυνάμενος (Cl 16, 2)¹¹⁴

L'abaissement volontaire de Jésus-Christ apparaît également dans la célèbre hymne de la *Lettre aux Philippiens* (Phil 2, 5-11). Le contexte y est le même: saint Paul exhorte à l'humilité, car cette vertu est nécessaire à la concorde, alors que l'amour de la vaine gloire (κενοδοξία) provoque des dissensions et des disputes¹¹⁵.

Il y a cependant une différence: dans la *Lettre* de Clément, le Christ est proposé comme un modèle moral à imiter; dans la *Lettre aux Philippiens*, l'exhortation ne porte pas sur la simple *imitatio Christi*, mais elle repose sur l'action salvifique de Christ, dans laquelle tous les croyants sont

¹¹³ Hagner (*ONT*, p. 179) explique la présence de μεγαλωσύνη en Cl 36, 2 par le fait que ce même mot apparaît en Hb 1, 3 b. Cela ne contredit pas notre thèse.

¹¹⁴ Cl 16, 2: οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν.

Selon Delling (ἀλαζών, p. 227), ἀλαζών et ὑπερήφανος sont des synonymes interchangeables (cf. Rom 1, 30; 2 Tim 3, 2; Cl 35, 5; 57, 2). Bertram estime que, dans la *Lettre* de Clément, l'orgueil n'est pas un trait de caractère propre aux ennemis des communautés, mais bien un penchant menaçant chaque chrétien (ὑπερήφανος, p. 530).

¹¹⁵ Cf. VINCENT, *Philippians-Philemon*, p. 57.

impliqués¹¹⁶; tout ce que le Christ a vécu et souffert, a du sens non seulement pour Lui, mais aussi pour tous ceux qui croient en Lui¹¹⁷. La perspective morale chez Clément est centrale: le Christ est un modèle à imiter. Cependant, comme nous l'avons déjà signalé, la connotation salvifique de l'humiliation est présente en Cl 19, 1, ainsi que dans la dernière citation psalmique en Cl 15, 5-7, qui introduisait la présentation du Christ en Cl 16. Le souci prédominant de Clément reste moralisateur et il «utilise» le Christ dans cette perspective; cependant, des éléments positifs dogmatiques de sa foi dans le Christ transparaissent.

Une autre différence fondamentale encore est l'expression elle-même: en une phrase, Clément oppose la transcendance du Christ à Son abaissement volontairement accepté; l'hymne décrit Ses abaissements: «De la forme de Dieu à la forme d'homme, de la forme d'homme à celle d'esclave, de la forme d'esclave à la mort sur une croix.»¹¹⁶ Selon Knopf, repris par Lohmeyer, Cl 16 ne serait pas influencé par Phil 2, 5-11 ou l'hymne christologique antérieure¹¹⁹.

Une étrange coïncidence est le lien établi entre l'évocation de cette figure divine humiliée et le thème du Serviteur. Clément les associe explicitement, puisqu'il cite le quatrième *Chant du Serviteur de Yahvé* aussitôt après (Cl 16, 3-14). Pour saint Paul, «le Christ est «serviteur» pour être signe de la bassesse humaine et de la grandeur divine. Ce double sens n'apparaît que dans les *Chants du Serviteur*. ... La méditation de la vie historique de cette figure divine est donc dans les conceptions du Deutéro-Isaïe»¹²⁰.

Cette coïncidence est d'autant plus troublante que Cl 16, 2 n'est pas influencé par Phil 2, 5-11¹²¹. Il y aurait donc là un trait commun ancien dans les premières réflexions chrétiennes sur le Christ. Lohmeyer propose

¹¹⁶ «Das Christusgeschehen zum Heil der Menschen, in das die Glaubenden hineingenommen sind, ist die Grundlage des Imperativs, nicht die imitatio Christi» (GNILKA, *Epheser*, p. 111).

¹¹⁷ «Danach hat alles, was Christus tut und leidet, Bedeutung nicht nur für ihn, sondern auch für alle zu ihm gehörigen Menschen, die er darstellt und vertritt» (GNILKA, *Epheser*, p. 81).

¹¹⁸ Osty, note sur Phil 2, 7-8.

¹¹⁹ KNOFF, *a. l.*; LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, p. 69. Sur le thème d'une hymne christologique préexistante, cf. GNILKA, *Epheser*, pp. 131-147.

¹²⁰ «Er ist «Knecht» zum Zeichen menschlicher Niedrigkeit und göttlicher Hoheit. Dieser Doppelsinn ist mit dem Begriffe «Knecht» paradigmatisch nur in den Ebed-Jahwe-Liedern Deuterocesajas gegeben, besonders in c. 53. So steht also die Betrachtung des geschichtlichen Lebens dieser göttlichen Gestalt unter den Gedanken Deuterocesajas» (LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, p. 36).

¹²¹ Voir KNOFF, *a. l.*

que «les chants du Serviteur de Yahvé contenaient déjà dans leur forme originelle l'idée qu'un envoyé de Dieu est devenu sauveur par sa vie historique et sa «mort vile»¹²².

L'incise *καίπερ δυνάμενος* (Cl 16, 2) est révélatrice de la foi en la préexistence du Christ: en effet, admettre que le Christ aurait pu, s'il l'avait voulu, venir sur terre avec gloire et puissance suppose tout d'abord Son antériorité par rapport à Son incarnation, suggère ensuite que le Christ était alors déjà doué d'une volonté autonome propre¹²³, affirme de plus que le Christ est devenu homme par un acte personnellement assumé¹²⁴. Cette expression établit donc la transcendance éternelle du Christ.

Conclusion

L'expresssion «sceptre de majesté» exprime clairement la transcendance du Christ. Clément reprend une tradition antérieure qui donnait à *σκήπτρον* une valeur messianique ou encore montrait le Messie un bâton à la main. Cependant, Cl 16, 2 marque un progrès puisque Clément y identifie le Christ au sceptre lui-même de la majesté divine. Cela implique la pérennité du Fils de Dieu.

Celle-ci se trouve confirmée par l'incise *καίπερ δυνάμενος*. Clément se rattache à une réflexion théologique ancienne attestée en Phil 2, 5-11, sans qu'on puisse établir de liens formels entre cette hymne christologique et Cl 16. L'Incarnation du Christ a été mise en rapport avec le thème du Serviteur de Yahvé. Cependant, le souci moralisateur de Clément est tel que le Christ est présenté comme modèle à imiter, tandis que, en Phil 2, 5-11, les croyants sont appelés à se placer sous la puissance salvifique du Christ humilié. Cette opposition devra être nuancée par la remarque conclusive de Cl 16, 17, selon laquelle le Christ nous a fait passer sous le joug de Sa grâce.

Pour Clément, le Christ est, de toute éternité, une personnalité douée d'une volonté et d'un agir propres.

¹²² «Die Ebed-Jahwe-Lieder enthalten schon in ihrem ursprünglichen Ansatz den Gedanken, dass ein Gottesgesandter durch sein geschichtliches Leben und seinen «niedrigen Tod» zum Erlöser geworden ist» (LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, p. 69).

¹²³ «Preexistence for Christ, not merely in the foreknowledge of God, as the Jews conceived all important persons of things to preexist, or in the form of an ideal in heaven answering to an imperfect earthly reality, in accordance with the Greek way of thinking, but as a moral personality capable of forming a conscious purpose» (BRUCE, *St. Paul's Conception of Christianity*, p. 330, cité par VINCENT, *Philippians-Philemon*, p. 83).

¹²⁴ «He had a personal existence before his human birth ... Christ becomes man by a personal act» (WEIZSAECKER, *Ap. Zeit.*, p. 122, cité par VINCENT, *Philippians-Philemon*, pp. 83-84).

IV. Citations bibliques

Dans son traité sur l'humilité, Clément présente le Christ comme un modèle à suivre. Pour cela, il exalte tout d'abord Sa transcendance. Pour décrire l'autre pôle de l'abaissement, il recourt à deux citations scripturaires: Is 53, 1-12 et Ps 21 (22), 7-9. Chacune d'elles mérite notre attention, comme d'ailleurs leurs formules introductrices.

a/ formules introductrices

Le premier texte cité par Clément est présenté comme provenant de l'Esprit: «Selon que l'Esprit Saint avait déclaré de Lui» (Cl 16, 2)¹²⁵. Le second extrait est attribué au Christ: «Et Lui-même dit encore» (Cl 16, 15)¹²⁶.

Une précédente étude était consacrée aux *logia* propres du Christ (Cl 13, 1. 2; 46, 7-8). Ici il s'agit de textes vétéro-testamentaires, qui parfois Lui sont attribués, c'est-à-dire qu'il est censé les avoir prononcés.

Clément recourt à une grande variété de formules introductrices pour ses citations bibliques; ces formules peuvent être vagues γέγραπται, ἡ γραφή¹²⁷, ou générales ὁ ἅγιος λόγος. Si des humains parlent¹²⁸, la source divine de l'Écriture est clairement affirmée: ὁ θεός (Cl 10, 4; 18, 1; 33, 5; 53, 2; implicitement: Cl 10, 3; 20, 7; 32, 2; 33, 6), δεσπότης (Cl 8, 2; 36, 4; implicitement: Cl 36, 5). Par deux fois, le Christ est censé parler dans l'Écriture: une première fois, seul (Cl 16, 15), la deuxième fois, par l'intermédiaire de l'Esprit (Cl 22, 1). Pour mieux comprendre cette dernière formule introductrice, nous verrons d'abord la place de l'Esprit dans l'inspiration de l'Écriture, ensuite celle du Christ parlant par l'Esprit. Nous pourrions ainsi affronter Cl 16, 15, où le Christ parle dans l'Ancien Testament.

1. le Saint-Esprit et l'Ancien Testament

Par deux fois, la *Lettre* de Clément présente une citation de l'Ancien Testament comme dite par l'Esprit Saint: Cl 13, 1 et 16, 2¹²⁹.

¹²⁵ Cl 16, 2: καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν.

¹²⁶ Cl 16, 15: καὶ πάλιν αὐτὸς φησιν.

¹²⁷ Hagner (ONT, p. 26) donne un tableau complet de toutes les formules introductives chez Clément.

¹²⁸ Adam (Cl 6, 3), Abraham (Cl 17, 2), Job (Cl 17, 4; 26, 3), Moïse (Cl 17, 5; 53, 4), David (Cl 18, 2; 52, 2), Rahab et les espions (Cl 12), les Juifs de la colère (Cl 4, 10).

¹²⁹ Cl 13, 1: λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Cl 16, 2: καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν.

Déjà dans la conception rabbinique, l'Esprit Saint est à l'origine de l'Écriture¹³⁰. La même idée se retrouve dans le Nouveau Testament: par exemple, «David lui-même inspiré par l'Esprit Saint, a dit» (Mc 12, 36)¹³¹. Cependant, seule dans le Nouveau Testament, la *Lettre aux Hébreux* connaît de telles introductions, où l'Esprit Saint parle sans intermédiaire humain: «C'est pourquoi, comme dit l'Esprit Saint» (Hb 3, 7), «c'est ce que l'Esprit Saint nous atteste lui aussi» (Hb 10, 15)¹³². Cela aussi était communément présenté dans la tradition rabbinique: l'Esprit parle dans l'Écriture¹³³.

Clément se rattache donc à cette conception du judaïsme et est proche de la *Lettre aux Hébreux*.

2. Cl 22, 1: «C'est Lui (le Christ), en effet, qui, par l'intermédiaire de l'Esprit Saint, nous invite ainsi καὶ γὰρ αὐτός διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς.

Suit alors la citation du Ps 33 (34), 12-18.

Les auteurs sont fort partagés sur ce passage: selon Loofs, c'est l'Esprit Saint, déjà actif dans l'Ancien Testament, qui aurait habité dans le Jésus historique; c'est, pour lui, une preuve confirmant sa thèse de la christologie pneumatique¹³⁴; de même, Barnikol estime que l'union du Christ et de l'Esprit est actuelle et existentielle, car le Christ n'existait pas encore, quand l'Esprit parlait par les prophètes¹³⁵.

α. citations bibliques de Cl 22

Tout d'abord, quelle est cette citation? Cl 22, 1 introduit en fait deux extraits de psaumes: Ps 33 (34), 12-18 et Ps 31 (32), 10.

Si Ps 31 (32), 10 n'est jamais repris dans le Nouveau Testament, Ps 33 (34), 13-17 apparaît en 1 Pt 3, 10-12. Non seulement la différence entre les deux contextes, mais surtout le mode de citation sont d'intérêt.

Ps 33 (34), 13-17 comprend trois parties: une évocation du bonheur et du salut, le comportement à adopter pour obtenir cette félicité, une justification par l'attitude du Seigneur face aux justes et aux impies¹³⁶.

¹³⁰ Strack-Billerbeck 2, p. 134; SJÖBERG, πνεῦμα, p. 380.

¹³¹ L'Esprit est à l'origine des Écritures, selon Mc 12, 36; Ac 4, 25; 28, 25.

¹³² Hb 3, 7: διό, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Hb 10, 15: μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

¹³³ Cf. Strack-Billerbeck 4, p. 444; BRAUN, *Hebräer*, p. 85.

¹³⁴ LOOFS, *Theophilus*, p. 184.

¹³⁵ BARNIKOL, *Christologie*, p. 70.

¹³⁶ KNOFF, *Petrus-Judas*, p. 135.

La citation chez Clément est plus longue que dans la *Prima Petri*. En effet, Cl 22, 1 y ajoute le verset 12: «Venez, mes enfants, écoutez-moi; je vous enseignerai la crainte du Seigneur»¹³⁷. Le Christ, en Cl 22, 1, prend donc la parole comme un maître qui transmet un enseignement à Ses disciples.

De plus, Cl 22, 7 ajoute Ps 33 (34), 18: «Le juste a crié, et le Seigneur l'a écouté et Il l'a délivré de toutes ses tribulations»¹³⁸. Cet ajout insiste sur la sollicitude de Dieu pour les justes dans les difficultés. En soi, ce nouveau verset n'ajoute rien à la bienveillance divine déjà décrite en Cl 22, 6, qui citait Ps 33 (34), 16. Il y a plutôt insistance.

Cl 22, 8 continue la citation des paroles du Christ, en prenant Ps 31 (32), 10. Là aussi se manifeste le secours de Dieu pour ceux qui Le craignent, mais le contexte général est fort différent: Ps 33 (34) cité jusqu'alors décrivait le bon chemin pour atteindre le salut, Ps 31 (32) est un psaume de pénitence, de repentir¹³⁹: «Nombreuses sont les afflictions du pécheur, mais ceux qui espèrent dans le Seigneur, la miséricorde les enveloppera.»¹⁴⁰ Voilà sans doute pourquoi Clément a, d'une part, continué la citation de Ps 33 (34) pour insister sur la condescendance divine, mais il s'est limité à Ps 33 (34), 18, car, quoique les versets suivants du même psaume continuent à décrire la tendresse de Dieu pour les justes, notre auteur préférerait revenir à la perspective pénitentielle, qui s'inscrivait également dans le cadre général de Cl 22. En effet, Cl 21 prévient les Corinthiens de gaspiller les bienfaits divins par la discorde et Cl 23 continue en parlant du Père qui a des entrailles pour qui Le craint. Clément invite donc à la conversion personnelle.

Conclusion.

Par rapport à 1 Pt 3, 10-12, qui ne cite que Ps 33 (34), 12-18, Cl 22 présente deux différences notables:

¹³⁷ Ps 33 (34), 12 cité par Cl 22, 1: δεῦτε, τέκνα, ἀκούσατέ μου, φόβον κυρίου διδάξω ὑμᾶς. Cette citation correspond mot pour mot à la LXX.

¹³⁸ Ps 33 (34), 18 cité par Cl 22, 7: ἐκέκραξεν ὁ δίκαιος, καὶ ὁ κύριος εἰσήκουσεν αὐτοῦ, καὶ ἐκ πασῶν τῶν θλίψεων αὐτοῦ ἐρύσατο αὐτόν. La LXX parle des justes au pluriel; c'est la seule différence avec Cl 22, 7.

¹³⁹ KRAUS, *Psalmen* 1, p. 258.

¹⁴⁰ Ps 31 (32), 10 cité par Cl 22, 8: πολλαὶ αἱ μάστιγες τοῦ ἁμαρτωλοῦ, τοὺς δὲ ἐλπίζοντας ἐπὶ κύριον ἔλεος κυκλώσει. La LXX parle des pécheurs au pluriel. Ici, comme en Cl 22, 7, qui reprenait Ps 33 (34), 18, Clément a préféré parler du juste et du pécheur au singulier, alors que la LXX a chaque fois la forme plurielle.

— la première est qu'il commence sa citation par Ps 33 (34), 11, qui est une exhortation du psalmiste à écouter son enseignement; le Christ, qui, selon Cl 22, 1, est censé prononcer ces paroles, joue le rôle de maître;

— la deuxième différence repose sur le fait que Cl 22, 7 continue avec Ps 33 (34), 18 et que Cl 22, 8 enchaîne avec Ps 31 (32), 10; cela signifie que Clément insiste sur la sollicitude divine pour les Siens, mais ajoute une perspective pénitentielle: c'est pour le juste repenté que Dieu est bienveillant.

β. Le Christ didascale ¹⁴¹

Commencer la citation du Ps 33 (34) par le verset 12 équivaut à présenter le Christ, qui prononce ces paroles, comme un maître qui enseigne. Cette image est-elle accidentelle ou correspond-elle à un trait récurrent de la *Lettre*?

Clément fait plusieurs fois référence aux paroles du Christ. Tout d'abord, Cl 13, 1 rapporte un groupe de *logia* à valeur morale, dont l'autorité dépasse celle de l'Écriture: *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*. Nous l'avons déjà étudié.

Ensuite, Cl 2, 1 énumère les unes après les autres les paroles du Christ et Ses souffrances, sources de salut et fondements de l'agir moral ¹⁴². Enfin, Cl 2, 8 rappelle que les Corinthiens gardaient, au plus profond d'eux-mêmes, les préceptes et les commandements du Seigneur; cette présentation est proche de celle de l'*Évangile selon saint Matthieu*, où Jésus, par Son autorité, dépasse les commentaires stériles des Rabbins ¹⁴³; mais c'est surtout l'*Évangile selon saint Jean* qui exprime de façon aussi explicite que garder les commandements est la seule façon d'aimer Dieu vraiment ¹⁴⁴. Beyschlag signale qu'en plus d'un enseignement moral, le Christ donna également des instructions disciplinaires: Il signifia aux Apôtres comment ils devraient établir leurs successeurs ¹⁴⁵.

Le Christ n'est pas seulement le maître qui enseigne, mais Il est aussi celui qui éduque. C'est tout le thème de la *παιδεία*, commun à Hermas et à

¹⁴¹ Cf. NORMANN, *Christos Didaskalos*, pp. 78-83.

¹⁴² L'enseignement du Christ occupe, chez Ignace, une grande place: il reconnaît n'être qu'au début de son instruction (IÉph 3, 1), ce qui présente le christianisme comme une école (NORMANN, *Christos Didaskalos*, p. 85). De même, Clément d'Alexandrie présente le Christ à la fois comme un maître et un sauveur (Strom VII, 21, 4; 72, 3); l'enseignement et la Passion sont comparés au sang et au lait en Paed I, 49, 4 (NORMANN, *Christos Didaskalos*, p. 170).

¹⁴³ NORMANN, *Christos Didaskalos*, p. 37.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 63.

¹⁴⁵ BEYSCHLAG, *Frühkatholizismus*, p. 282.

Clément ¹⁴⁶. Cette formation concerne toute la communauté, et les enfants en particulier (Cl 21, 8). Réalisée par le Christ, elle conduit à la perfection (Cl 59, 3).

Dans un langage quasi liturgique, Cl 36 chante le Christ qui nous conduit les ténèbres à la lumière: «Par Lui, le maître a voulu nous faire goûter à la connaissance immortelle» (Cl 36, 2) ¹⁴⁷. Dans la grande prière finale, le thème de la connaissance réapparaît, ainsi que celui de l'intervention du Christ (Cl 59, 2. 3). Le Christ transmet donc la vraie gnose ¹⁴⁸.

Normann conclut son étude, en soulignant la similitude existant entre la tradition évangélique et Clément: Jésus y est le maître, dont les paroles font autorité dans la vie de la communauté. Le Christ est, chez Clément, «le Logos préexistant qui a enseigné par l'Esprit Saint dans la parole révélatrice de l'Ancien Testament» ¹⁴⁹.

γ. Le Christ et l'Esprit Saint

Les objections soulevées par Loofs et Barnikol reposaient sur la conviction que Clément ne reconnaissait pas la préexistence du Christ ¹⁵⁰. Or, celle-ci est impliquée dans le titre prestigieux de «sceptre de la majesté de Dieu» (Cl 16, 1).

Il est néanmoins important de noter que, pour Clément, l'Esprit parle dans l'Écriture. Cependant, Cl 22, 1 ajoute que l'Esprit est l'intermédiaire par lequel le Christ s'exprimait dans l'Ancien Testament: «C'est Lui (le Christ) en effet qui, par l'intermédiaire de l'Esprit Saint nous invite ainsi.» Cela pourrait impliquer une appropriation totale de toute la révélation vétéro-testamentaire au Christ, puisqu'il en serait la source et l'origine. De plus, cela confirme la thèse selon laquelle Clément admet la préexistence du Christ ¹⁵¹. Enfin, l'image du Christ maître et enseignant s'applique non seulement à Sa vie terrestre, mais aussi à l'ancienne alliance, où la Parole de Dieu était aussi parole du Christ.

¹⁴⁶ Mis à part Clément et Hermas, le seul autre Père Apostolique à recourir à ce thème de la παιδεία est Polycarpe (PPhil 4, 2), peut-être sous l'influence de Prov 15, 33.

¹⁴⁷ Cl 36, 2: διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς θανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι.

¹⁴⁸ «Christus = Mittler des gültigen Gnosis» (Fischer, p. 71, n. 214).

¹⁴⁹ «Christus ist der präexistente Logos, der durch den Heiligen Geist im atl. Offenbarungswort „gelehrt“ hat» (NORMANN, *Christos Didaskalos*, p. 83).

¹⁵⁰ LOOFS, *Theophilus*, p. 184; BARNIKOL, *Christologie*, p. 70. Précisons que Barnikol admet que Cl 46, 6 et 42, 3 «beweisen, dass Christus für Clemens nicht mit dem Geist identisch ist» (p. 69).

¹⁵¹ SCHEEMELCHER, *υἱός*, p. 398, n. 446.

Ces déductions doivent cependant être émises avec prudence, car Clément lui-même n'a pas développé ce qui apparaît encore comme des intuitions ¹⁵².

δ. le Christ parle dans l'Écriture (Cl 16, 15)

Après une longue citation de Is 53, le psaume 21 (22) est introduit par ces mots: «Et lui-même dit encore» ¹⁵³. Le contexte impose l'identification du locuteur au Christ, puisque tout ce qui précède se rapporte à Lui. Ici, comme en Cl 22, 1, le Christ parle de Lui-même dans l'Ancien Testament. Mais ici, contrairement à Cl 22, 1, Il le fait directement, sans l'intermédiaire de l'Esprit.

Barnikol a voulu prouver que ce n'était pas le Christ préexistant, mais le Christ souffrant à la Passion, qui prenait ainsi la parole. Il distingue deux catégories de citations: quand l'Esprit inspire un texte dans l'Ancien Testament à la troisième personne, au sujet du Christ souffrant, cela reste un discours attribué à l'Esprit (Cl 16, 3-14); quand l'Esprit inspire un texte de l'Ancien Testament à la première personne, cela devient une auto-description du Christ souffrant lors de la Passion (Cl 16, 15-16) ¹⁵⁴.

L'objection de Barnikol a le mérite de nous rendre attentifs à certains éléments stylistiques. La pensée de Clément n'est pas encore parfaitement élaborée; elle se cherche et parfois se laisse entraîner par son propre dynamisme. Il est certain que la forme grammaticale des textes cités a influencé la formulation de leurs introductions. Cl 16, 3-14 cite Is 53, 1-12; cet extrait se présente sous forme d'une description: quelqu'un parle et dépeint l'abaissement du Serviteur souffrant. Par la formule introductrice (Cl 16, 2), le locuteur est identifié à l'Esprit Saint et le Serviteur, au Christ. Ps 21 (22), 7-9, cité en Cl 16, 15-16, est une lamentation à la première personne; ainsi cette péripécie peut être mise dans la bouche même du Christ.

Ce qui est important de constater, c'est le phénomène d'appropriation des Écritures au Christ. Celui-ci est le centre de l'histoire, celui que toutes les prédictions antérieures annonçaient ¹⁵⁵. Pour Clément, l'essentiel n'est pas que le Christ ait inspiré tout l'Ancien Testament ¹⁵⁶, mais que Jésus résume et illustre tout ce qui a été dit précédemment.

¹⁵² NORMANN, *Christos Didaskalos* p. 80.

¹⁵³ Cl 16, 15: καὶ πάλιν αὐτός φησιν.

¹⁵⁴ BARNIKOL, *Christologie*, p. 70.

¹⁵⁵ Le Christ est «Gegenstand aller Weissagung» (WREDE, *Untersuchungen*, p. 99).

¹⁵⁶ BANG, *Studien*, pp. 458 et 461.

Cette appropriation ne change rien à l'autorité des Ecritures. Celles-ci restent normatives et ne gagnent ni ne perdent de leur force contraignante¹⁵⁷. Avec les paroles de Jésus (Cl 13, 1. 2; 46, 7. 8), elles constituent la base de l'agir moral.

Le résumé de Schrenk s'applique à Clément: «Pour le christianisme primitif, l'Ecriture n'est plus seulement quelque chose d'écrit, ni simplement une tradition, mais une révélation mouvante et déterminée historiquement, qui, par le Ressuscité, atteint sa grandeur dans la révélation du Christ et de l'Esprit.»¹⁵⁸

Non seulement le Christ parle à l'intérieur de l'Ancien Testament, mais les textes bibliques eux-mêmes parlent de Lui, comme le signale Cl 16.

b/ Is 53, 1-12

Pour décrire l'humiliation du Christ, Clément cite un texte fort connu: le quatrième *Chant du Serviteur souffrant*. Souvent, dans le Nouveau Testament, les auteurs ont recouru à cette péripécie pour montrer la valeur messianique du Christ (Ac 8, 33, par exemple)¹⁵⁹. Cependant, tel n'est pas le but de Clément: son souci n'est pas d'identifier le Christ à l'Ebed, mais d'exhorter les Corinthiens à l'imiter dans Son abaissement¹⁶⁰.

La citation suit de très près le texte de la LXX et les différences sont minimales¹⁶¹. La fidélité à l'original est telle que, selon Wolff, Clément ne cite pas de mémoire, mais recopie¹⁶².

Cependant, le texte d'Isaïe n'est pas complet: Cl 16, 3 commence par Is 53, 1; or le *Chant du Serviteur* débute en Is 52, 13. Ce passage «oublié» (Is

¹⁵⁷ OPITZ, *Pneumatologie*, p. 39.

¹⁵⁸ «Für die Urchristenheit ist die Schrift nicht mehr bloss Geschriebenes und nicht mehr allein Tradition, sondern geschichtlich bestimmte Kundgebung Gottes, die von seinem gesamten Walten, also auch von seinem Abtun und Neuschaffen Kunde gibt und die in der Christusoffenbarung und der Geistoffenbarung durch den Auferstandenen ihre Höhe erreicht» (SCHRENK, *γράφω*, p. 761).

¹⁵⁹ Cf. Mt 8, 17; Mc 15, 28; Lc 22, 37; Ac 8, 32; Rom 10, 16; 15, 21; 1 Pt 2, 22; Barn 5, 2.

¹⁶⁰ KNOCH, *Eschatologie*, p. 280, n. 18; BUMPUS, *Clement*, pp. 70 et 104. «Hier handelt es sich also gerade nicht um eine eigentlich christologische Verwendung des Ebed-Jahwe-Begriffs. Dem Verfasser ist lediglich in dem Schriftbeweis für einen Charakterzug Jesu gelegen, für seine Demut» (CULLMANN, *Christologie*, p. 78).

¹⁶¹ «Among the variants within the main LXX manuscripts, Clement fails to consistently favour any of the three witnesses (the most that may be said is that variants from the text of A are fewer)» (HAGNER, *ONT*, pp. 50-51, avec un tableau des variantes en p. 49).

¹⁶² «Das Angeführte entspricht in einem solchen Masse den uns bekannten Septuaginta-handschriften, dass wir nicht an gedächtnismässiges Zitieren, sondern an Abschreiben zu denken haben» (WOLFF, *Jesaja 53*, p. 1087). Cf. WREDE, *Untersuchungen*, p. 64.

52, 13-15) est important, car il évoque directement l'exaltation de l'Ebed ¹⁶³: «Voici que prospérera mon serviteur... devant lui, des rois fermeront la bouche». Pour Knoch, cela s'explique par le fait que Clément ne veut pas tellement identifier le Christ, mais surtout exhorter la communauté à imiter Notre Seigneur ¹⁶⁴. Wolff va plus loin et signale que l'humilité du Christ est opposée à sa grandeur préexistante: l'exaltation eschatologique n'entre pas en ligne de compte. Cette dernière interprétation s'accorde mieux avec le texte, et en particulier avec l'expression «sceptre de majesté» de Cl 16, 2, qui n'a pas cette perspective eschatologique, mais porte bien plutôt sur la préexistence du Christ ou mieux sur Sa pérennité ¹⁶⁵.

Mis à part Is 52, 13-15, Clément cite ce quatrième *Chant du Serviteur* dans son entièreté. Cette exceptionnelle longueur contraste avec la brièveté des passages repris par les auteurs du Nouveau Testament: ceux-ci ne rapportent généralement qu'un verset ¹⁶⁶. Wolff tâche d'expliquer cette ampleur inattendue par le fait que ce *Chant* constituait une unité fixe dans la liturgie et que Clément ne pouvait choisir à sa guise le(s) passage(s) qui aurai(en)t pu servir à son propos; s'il voulait le(s) citer, il devait reprendre le texte en entier ¹⁶⁷.

Cette thèse paraît, à première vue, acceptable. Néanmoins, elle offre une contradiction *de facto*. En effet, le quatrième *Chant* n'est pas cité dans son entièreté: Clément en néglige la première partie (Is 52, 13-15). Or, le texte, en ce commencement, évoque l'exaltation future du Serviteur humilié. Comment un usage formel de ce *Chant* pourrait-il omettre ce passage, qui lui donne toute sa perspective eschatologique déjà réalisée? ¹⁶⁸

Ce qui justifie la longueur de cette citation, c'est la volonté qui anime Clément d'arriver au verset final: «C'est pourquoi il héritera des multitudes et il partagera la dépouille des forts, en échange de ce que son âme a été livrée à la mort, et qu'il a été compté parmi les impies. Et lui-même a porté les péchés d'une multitude et il a été livré à cause de leurs péchés» (Cl 16,

¹⁶³ BONNARD, *Isaïe*, p. 269.

¹⁶⁴ KNOCH, *Eschatologie*, p. 280, n. 18.

¹⁶⁵ «Dabei ist allerdings nicht deutlich an die von Jes 53 bezeugte eschatologische Erhöhung, sondern — in dem Ausdruck σκήπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ — eher an den Prae-existent[n] Christus gedacht» (WOLFF, *Jesaja 53*, p. 109, n. 463).

¹⁶⁶ Is 52, 15 dans Rom 15, 21; Is 53, 1 dans Jn 12, 38 et Rom 10, 16; Is 53, 4 dans Mt 8, 17; Is 53, 7-8 dans Ac 8, 32-33; Is 53, 9 dans 1 Pt 2, 22; Is 53, 12 dans Lc 22, 37.

¹⁶⁷ «Dass das Kapitel bis zum Ende angeführt wird, lässt sich am leichtesten daher verstehen, dass er als eine Einheit geläufig war und Clemens nicht frei war, eine solche gottesdienstliche Einheit in Auswahl anzuführen, wie das etwa im 2. Kapitel des 1. Petrusbriefes geschehen war» (WOLFF, *Jesaja 53*, pp. 108-109).

¹⁶⁸ SCHLIER, *Römer*, p. 433.

13. 14 = Is 53, 12)¹⁶⁹. Dans ce dernier oracle, Dieu annonce que le juste rassemblera les hommes autour de Lui. Cela se réalisera parce qu'il «s'est laissé accabler par les crimes de l'humanité»¹⁷⁰.

La dimension sotériologique est donc présente dans l'esprit de Clément. Celle-ci était annoncée en Cl 15, 5-6 par le Ps 11 (12), juste avant que Clément ne cite le Christ comme premier exemple d'humilité. Cette perspective de salut est reprise dans la courte conclusion, où il est dit que les saints de l'Ancien Testament nous ont rendus meilleurs par leur vertu (Cl 19, 1).

Wolff apporte de subtiles nuances: il signale, à juste titre, que Is 53 appliqué au Christ fut parfois utilisé dans des exhortations à imiter Notre Seigneur (Mc 10, 45; Phil 2, 5-11; 1 Pt 2, 21-25). Cependant, selon cet auteur, Cl 16 se distinguerait non seulement parce que Jésus est cité parmi d'autres hommes remarquables, mais surtout parce que «ce n'est plus d'un ton perceptible comme dans le Nouveau Testament que celui qui parut pour les péchés de la multitude, est présenté comme l'exemple à imiter»¹⁷¹. Si on admet que Clément ait cité Is 53 jusqu'à la fin pour pouvoir exprimer la dimension sotériologique d'un tel abaissement, on est forcé de reconnaître que cette perspective salvifique n'est peut-être pas centrale ici, puisque c'est une exhortation à l'humilité; cependant, cette vertu est exaltée parce que l'auteur veut rétablir la paix et l'unité dans la communauté. L'agir moral individuel influe sur l'Eglise locale. Le raisonnement serait donc le suivant: parce qu'Il a renoncé à sa place prédominante et a été compté parmi les pécheurs, le Christ a rassemblé autour de Lui tous les hommes; de même, les Corinthiens sont invités à renoncer à leurs prétentions, quitte à perdre certains droits acquis¹⁷²; de cette façon, la paix et la concorde régneront à nouveau dans la communauté.

¹⁶⁹ Cl 16, 13-14: διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα, ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη καὶ αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη.

Clément reprend mot pour mot le texte de la LXX.

¹⁷⁰ BONNARD, *Isaïe*, p. 279.

¹⁷¹ «... dass nicht mehr mit hörbarem Ton wie in den neutestamentlichen Stellen der als das Vorbild hingestellt wird, der für die Sünden der Vielen eintritt» (WOLFF, *Jesaja* 53, p. 110).

¹⁷² Cf. Cl 54, 2: «S'il y a à cause de moi, révolte, querelle, divisions, je quitte le pays, je m'en vais où vous voulez, j'obéis aux ordres de la multitude» εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἀπειμι, οὐ ἐὰν βούλησθε, καὶ ποιῶ τὰ προστασώμενα ὑπὸ τοῦ πληθους.

Après le quatrième *Chant du Serviteur souffrant*, Clément cite le Ps 21 (22), qu'il met dans la bouche même du Christ. La question qui se pose est de savoir pourquoi notre auteur ajoute ce nouveau texte? Qu'apporte-t-il de neuf? De quelles nuances l'exposé s'enrichit-il?

L'extrait précédent tiré de Is 53 rappelait l'humiliation complète du juste compté parmi les pécheurs et cette péricope se terminait sur une allusion relative à la valeur salvifique de cette souffrance.

Ps 21 (22) n'est pas un psaume messianique, ni d'ailleurs une prophétie. C'est bien plutôt la plainte d'un souffrant qui transcende, dans son expression, son expérience personnelle et l'ouvre ainsi aux dimensions de toute l'humanité¹⁷³.

Pourtant, ce psaume a souvent été cité dans les récits de la Passion¹⁷⁴. Saint Matthieu, saint Marc nous rapportent d'ailleurs que le Christ, sur la croix, cria d'une voix forte les premières paroles de ce psaume: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as Tu abandonné?» (Mt 27, 46; Mc 15, 34).

En particulier, le verset 8 est cité en Mt 27, 39 et en Mc 15, 29, tandis que le verset 9 est repris par Mt 27, 43. Nulle part donc dans le Nouveau Testament, comme chez les Pères Apostoliques, le bloc Ps 21 (22), 7-9 n'est rapporté par les auteurs.

Ce groupe de trois versets décrit tout d'abord l'anéantissement du psalmiste et les moqueries dont il est accablé: «Je suis un ver, pas un homme, l'opprobre des hommes et l'abjection du peuple» (Cl 16, 15 = Ps 21 (22), 7). Cette évocation correspond à Is 53, 2-4. L'objet de ces railleries est ensuite révélé: «Il a espéré en Dieu, qu'Il le délivre!» (Cl 16, 16 = Ps 21 (22), 9). La pointe de cette citation serait donc de rappeler que la foi fut, pour le Christ, une cause de honte et de mépris¹⁷⁵; Clément, dans son exhortation, invite les Corinthiens à accepter au nom de cette même foi les humiliations néces-

¹⁷³ «Ps 22 handelt nicht vom «Messias» (im Sinne eines endzeitlichen Heilskönigs). Ps 22 ist auch keine «Weissagung» (KRAUS, *Psalmen* 1, p. 184). Kraus conclut, en reprenant l'exégèse de Delitzsch: «Delitzsch hat richtig erkannt: Die Aussagen des Todeskranten in Ps 22 transzendieren jedes Einzelschicksal» (KRAUS, *Psalmen* 1, p. 185).

¹⁷⁴ Ps 21 (22), 2 dans Mt 27, 46 et Mc 15, 34; Ps 21 (22), 8 dans Mt 27, 39 et Mc 15, 29; Ps 21 (22), 9 dans Mt 27, 43; Ps 21 (22) 16 dans Jn 19, 28; Ps 21 (22), 19 dans Mt 27, 35 et Jn 19, 23-24. «Sein Gebet (Christi), das durch VV 35-36 als historisch beglaubigt ist, wurde wohl Anlass zur Verarbeitung von Ps 22 (und anderer Texte der passio-justi-Traditionen) in der Passionsgeschichte» (PESCH, *Markus* 2, p. 495).

¹⁷⁵ «Sein Bestes, war er bisher hatte, seinen Glauben und sein Verhältnis zu seinem Gotte, sieht er frivol in den Staub gezogen... Die Schmach des Glaubens ist ihm der Stolz des Glaubens» (KITTEL, *Psalmen*, p. 84).

saïres au bien commun. De plus, la dernière partie du verset 9 rappelle la tendresse particulière que Dieu avait manifestée au Christ: «Qu'il le sauve, puisqu'il tient à lui!» (Cl 16, 16 = Ps 21 (22), 9)¹⁷⁶.

En conclusion, nous pouvons dire que la citation de Ps 21 (22), 7-9 en Cl 16, 15-16 est une allusion vraisemblable mais pas certaine à la Passion du Christ: l'utilisation de ce psaume dans les récits de la Passion est un bon argument, sans être une preuve.

Le texte, tout en rappelant certains traits de l'anéantissement déjà esquissé en Is 53, 2-4, souligne l'objet même de cette humiliation: la foi. Le Christ qui reprend ces paroles est atteint dans ce qui est le fondement même de son existence: Sa relation privilégiée avec Dieu. La dureté de cette humiliation est soulignée par cette opposition au titre de gloire annoncé au début: «le sceptre de la majesté».

Jaubert émet la supposition que le rapprochement opéré par Clément de Is 53 et du Ps 21 (22) devait déjà être traditionnel, puisque «le caractère préfiguratif de ces textes est attesté dans la couche la plus ancienne du Nouveau Testament»¹⁷⁷. Cela est possible. Néanmoins, nous ferions remarquer que Clément est assez créatif dans la combinaison de ses citations. Et si certains groupements étaient déjà connus (Cl 36 reprend des éléments scripturaires de Hb 1), d'autres sont originaux (cf. l'étude sur Cl 22, 1-8). Il n'est pas toujours facile de pouvoir trancher en faveur d'une chaîne de testimonia préexistant ou en faveur d'un groupement propre à Clément.

Remarque finale

De façon assez surprenante, Clément ne parle pas directement de la vie terrestre de Jésus. Ce serait pourtant le moment, puisqu'il veut montrer la très grande humilité du Christ. Pour cela, il a exalté sa transcendance. Maintenant, pour décrire l'autre pôle de l'abaissement, il reprend le très fameux *Chant du Serviteur souffrant*.

Il y a, chez Clément, comme chez Hermas, un refus délibéré de parler de l'Incarnation. Ils ne la rejettent pas puisque Clément parle plusieurs fois du «sang du Christ» (Cl 7, 4; 12, 7; 21, 6; 49, 6; 55, 1) et que Hermas évoque la Passion (HSim V). Cependant, même le nom terrestre de Jésus est évité par Hermas et complété par d'autres titres chez Clément.

¹⁷⁶ «Der ironische Schlusssatz v. 9b scheint anzudeuten, dass der Dichter im Publikum im Ruf besonderer Frömmigkeit steht, sich auch selber für einen Liebling Gottes hält» (DUHM, *Psalmen*, p. 93).

¹⁷⁷ Jaubert, p. 43.

La raison en est probablement la très grande vénération pour le Christ, Fils de Dieu, le très grand respect pour Sa personne. La conscience aiguë de Sa transcendance s'allie mal avec la réalité jugée trop crue de l'Incarnation. Ce n'est pas l'Homme-Dieu qui les intéresse, mais le salut qu'Il apporte.

Conclusion

L'étude des deux citations vétéro-testamentaires en Cl 16 et des formules introductrices dans l'ensemble de la *Lettre* nous a permis de glaner un ensemble d'informations:

- l'appropriation au Christ de certains passages de l'Ancien Testament implique la généralisation de cette attribution: c'est le Christ qui est à l'origine de toute l'Écriture, c'est Lui qui y parle, c'est de Lui qu'on y parle;

- le Christ prend alors parfois le rôle de maître: toute la sagesse vétéro-testamentaire devient ainsi l'objet de Son enseignement; celui-ci est principalement moral;

- cette perspective moralisatrice domine en Cl 16 et les citations ont pour but premier de décrire l'humiliation du «sceptre de majesté»; cependant, la dimension sotériologique des souffrances du Christ n'est pas oubliée, puisque, présente dans l'introduction (Cl 15, 5-7) et dans la conclusion (Cl 19, 1), elle nécessite la longueur inhabituelle de la citation de Is 53.

Ces deux aspects, exhortation à imiter le Christ dans Son humilité et conséquences sotériologiques de cette vertu, réapparaissent dans la courte conclusion de Cl 16, 17.

D. Cl 16, 17

Clément conclut cette première longue évocation du Christ par deux traits. Tout d'abord, il résume son propos: le Christ est le modèle d'humilité. Ensuite, il reprend le ton lyrique, rare et inhabituel chez lui, dans une courte exhortation à imiter le Christ.

*I. Le christ modèle*¹⁷⁸

La conclusion de Cl 16 souligne que les citations bibliques visent à illustrer l'humiliation du Christ: «Vous voyez, bien-aimés, quel est le modèle

¹⁷⁸ Sur le Christ, modèle éthique chez Clément, cf. HEITMANN, *Imitatio Dei*, pp. 69-70.

qui nous est donné» (Cl 16, 17)¹⁷⁹. Le Christ est notre ὑπογραμμός¹⁸⁰. Ce mot est rarement utilisé. En 2 Macc 2, 28, il désigne une esquisse que l'artiste doit compléter. Chez Clément d'Alexandrie, ce sont des modèles d'écriture que l'élève doit recopier (Strom V, 8, 49). Ce dernier sens semble plus proche de notre contexte: le Christ est présenté comme un modèle dont il faut reproduire chaque trait aussi parfaitement que possible¹⁸¹.

1 Pt 2, 21 est le seul cas d'occurrence de ὑπογραμμός dans le Nouveau Testament. Il offre d'intéressantes similitudes avec Cl 16. Le Christ est ici présenté comme un modèle de patience pour les esclaves injustement punis. Pour justifier son propos, l'épistolier cite trois courts passages de Is 53¹⁸². Cette même combinaison de ὑπογραμμός et de Is 53 se retrouve en PPhil 8, 1. 2: le Christ y est également cité, mais sous l'influence de la *Prima Petri*¹⁸³. Ici comme là, le contexte est celui de souffrances subies, sans qu'elles soient méritées et le *Chant du Serviteur* sert à illustrer la patience du juste dans les épreuves qui lui sont injustement imposées.

Heitmann fait remarquer que Clément exhorte les Corinthiens à imiter le Christ sans faire référence au thème de l'homme-image de Dieu¹⁸⁴. Pourtant, Clément connaît Gen 1, 26-27, puisqu'il le cite en Cl 33, 5. Mais là aussi, il n'utilise pas ce thème dans son exhortation à imiter Dieu. Selon Heitmann, la conception sous-jacente en Cl 16, 17 rappelle la technique des stoïciens qui «toujours renvoient à la bonté de Dieu, pour pousser les hommes à L'imiter»¹⁸⁵.

II. Le joug de la grâce (Cl 16, 17)

«Si le Seigneur S'est ainsi humilié, que devons-nous faire, nous qui sommes venus par Lui sous le joug de Sa grâce?» (Cl 16, 17)¹⁸⁶

¹⁷⁹ Cl 16, 17: ὁρᾶτε, ἄνδρες ἀγαπητοί, τίς ὁ ὑπογραμμός ὁ δεδομένος ἡμῖν.

¹⁸⁰ La *Lettre* de Clément présente d'autres emplois de ὑπογραμμός: saint Paul est un modèle de constance (Cl 5, 7), Dieu est le modèle du bon artisan (Cl 33, 8).

¹⁸¹ Cf. BIGG, *Peter-Jude*, pp. 145-146.

¹⁸² Is 53, 9. 12. 5-6 respectivement en 1 Pt 2, 22. 24. 25.

¹⁸³ PPhil 8, 1 = 1 Pt 2, 24 = Is 53, 4. 12.

¹⁸⁴ HEITMANN, *Imitatio Dei*, p. 69.

¹⁸⁵ «Wenn die Nachahmung Gottes an tätiger Nächstenliebe gesehen wird, so erinnert uns das in der Fassung bei Clemens vor allem an die Stoiker, die immer wieder auf die Güte Gottes hinweisen, um die Menschen zu Gleichem zu bewegen» (HEITMANN, *Imitatio Dei*, p. 69).

¹⁸⁶ Cl 16, 17: εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες;

a/ raisonnement a fortiori

Sur quoi Clément insiste-t-il pour pousser les Corinthiens à imiter le Christ?

— Il y a tout d'abord la haute dignité de cet Humilié: c'est le Seigneur, qui S'est ainsi abaissé; *κύριος* titre divin, rappelle Cl 16, 2, où il est appelé «sceptre de la majesté».

— Il y a ensuite ce *οὕτως*, qui résume toute la description contenue dans les citations sur l'humiliation du Christ: c'est un anéantissement, puisque l'homme y perd toute sa dignité; on ne le reconnaît plus comme un homme (Cl 16, 3), et il ne se reconnaît plus comme tel (Cl 16, 15); de plus, c'est injuste, puisque ce sont nos péchés qu'il porte (Cl 16, 7) et la cause des railleries est précisément sa foi en Dieu (Cl 16, 16).

Si le Christ a subi une telle humiliation, comment les Corinthiens ne pourraient-ils faire preuve d'un peu de modestie? Telle est la pointe de ce dernier exorde. C'est un raisonnement *a fortiori*: Clément souligne les conditions ignominieuses qui caractérisaient l'abaissement du Christ, pour mieux démontrer la grandeur de Son acte. Cependant, l'effort demandé aux Corinthiens n'est pas en comparaison de cet anéantissement. Cette évocation est renforcée par l'évocation des conséquences salvifiques consécutives à l'Incarnation et à la Passion: cela apparaît dans l'expression «le joug de Sa grâce».

b/ le joug

Pour Bumpus, le joug désigne l'enseignement du Christ¹⁸⁷. Liang critique Lodder, qui identifie le joug aux «commandements d'humilité et de modestie»¹⁸⁸. Hagner, Bumpus et Liang expliquent Cl 16, 17 par Mt 11, 29¹⁸⁹: «Prenez mon joug sur vous.»¹⁹⁰ Ce verset biblique a un caractère polémique¹⁹¹, puisqu'il oppose le joug lourd et pesant de la Loi à celui du Christ, qui est léger. Chez Clément, cet aspect critique est absent. Mais ce qu'il a de commun avec Mt 11, 29, c'est l'image de l'autorité ou de la domination sous laquelle le chrétien est placé.

¹⁸⁷ BUMPUS, *Clement*, p. 71.

¹⁸⁸ «Geboden der ontmoeidigheid en bescheidenheid» (Lodder cité par LIANG, *Deemoed*, p. 8, n. 10).

¹⁸⁹ HAGNER, *ONT*, p. 167; BUMPUS, *Clement*, p. 71; LIANG, *Deemoed*, p. 8, n. 10.

¹⁹⁰ Mt 11, 29: ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς.

¹⁹¹ GUTBROD, *νόμος*, p. 1054.

Cette image du joug était courante dans le judaïsme: les rabbins parlent du «joug de la loi», «des commandements» et «du ciel»¹⁹². Elle n'implique pas nécessairement l'idée d'un nouvel esclavage, puisque, selon Mt 11, 29, le Seigneur dit: «Prenez mon joug sur vous... et vous trouverez du repos pour vos âmes.»¹⁹³ Ce repos viendrait, selon Schniewind, de la proximité de Dieu auprès des hommes¹⁹⁴. L'image du joug connoterait la conception d'une certaine symbiose¹⁹⁵: prendre le joug signifie donc accepter une nouvelle autorité. mais aussi vivre intimement avec quelqu'un. Grâce au Christ, les croyants sont passés dans un monde nouveau, celui de la grâce.

c/ la grâce

Chez Clément, la grâce est associée à la rédemption: le Christ, en versant Son sang, nous a assuré la «grâce du repentir» (Cl 7, 4)¹⁹⁶. Elle est aussi la force qui permet à Judith et Esther d'accomplir des actions grandes et héroïques (Cl 55, 3). Ces grâces sont abondamment accordées par Dieu aux cœurs simples (Cl 23, 1) et aux humbles (Cl 30, 2. 3).

Ici, comme en Cl 65, 2, c'est la grâce du Christ¹⁹⁷. Celle-ci exprime le monde nouveau, dans lequel le chrétien vit¹⁹⁸. Cette situation est donc consécutive au repentir de chacun et au salut offert à tous par Notre Seigneur. Elle nous établit dans une relation avec Dieu, plus intime grâce au Christ.

Conclusion

Le Christ est le premier modèle d'humilité présenté par Clément. Cela ne se réduit cependant pas à la simple évocation d'un héros antérieur, car notre auteur rappelle la force salvifique d'une telle action et il invite ses lecteurs à L'imiter.

¹⁹² Strack-Billerbeck 1, pp. 608-609.

¹⁹³ Mt 11, 29: εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.

¹⁹⁴ «Sie (die Ruhe) bedeutet ein neues Verhältnis zu Gott! Die Ungewissenheit und Angst ist überwunden in der Freude der Gegenwart und Vergebung Gottes» (SCHNIEWIND, *Matthäus*, p. 154).

¹⁹⁵ «Hinter dem Bilde vom «Joch» steht die Synusievorstellung» (WILCKENS, σοφία, p. 517).

¹⁹⁶ Cette même idée est reprise et expliquée par l'épisode de Rahab (Cl 12, 7) et dans l'exaltation de la charité (Cl 49, 6). Dans ces cas, Conzelmann traduit la grâce comme «Heilstrag der Bekehrung» (χαίρω, p. 391).

¹⁹⁷ La grâce de Dieu: Cl 8, 1; 30, 3; 50, 3. La grâce de l'Esprit Saint: Cl 46, 6. Sur la structure trinitaire de la grâce, voir OPITZ, *Pneumatologie*, p. 43. Voir aussi WETTER, *Charis*, p. 205.

¹⁹⁸ Conzelmann parle de «Christenstand» (χαίρω, p. 391).

E. CONCLUSION GÉNÉRALE SUR CL 16

Cl 16 présente un premier texte christologique dans la *Lettre* de Clément. Ce passage s'inscrit dans une exhortation à l'humilité. Cette vertu occupe une place fondamentale dans la pensée de notre épistolier: l'obéissance et la foi ne sont possibles que grâce à elle, et c'est d'elle que découlent la paix et la concorde.

Si le Christ est mentionné dans cet appel à l'humilité, c'est que Clément dresse le portrait de plusieurs grands personnages, dont la modestie fut exemplaire. Notre Seigneur n'est pas seulement un élément dans une liste: Il occupe la première place et c'est à Lui que les autres se réfèrent (Cl 17, 1). La transcendance n'est pas expliquée, mais bien implicitement reconnue.

Pour mieux évoquer l'humilité du Christ, Clément esquisse les deux pôles de l'abaissement: d'une part, Sa grandeur divine (Il est alors identifié à la toute-puissance de Dieu), d'autre part, Sa Passion (Le quatrième *Chant du Serviteur souffrant* Lui est appliqué). Le but de Cl 16 n'est pas d'établir un traité sur la divinité du Christ, mais de souligner tel trait de caractère pour illustrer la recommandation morale.

Cette perspective éthique est primordiale, mais n'élimine pas les autres aspects. C'est ainsi que la dimension salvifique de l'agir humain transparait, soit par allusions, soit par mention explicite. Clément en parle de façon générale: l'agir humain d'un individu exerce une influence importante sur bien de la communauté (Cl 19, 1). Mais, plus particulièrement, l'abaissement du Christ nous permet de passer sous le joug de Sa grâce (Cl 16, 17). Si notre auteur reste fidèle à son souci moralisateur, il laisse parler son enthousiasme pour le Christ sauveur.

Clément est convaincu de l'existence éternelle de Notre Seigneur, ainsi que de Son rôle salvifique. Quoi de plus naturel que de songer alors qu'il ait pu agir de tout temps et être à l'œuvre dans l'inspiration elle-même de l'Ancien Testament.

Derrière une sèche exhortation morale se cache un attachement profond au Christ Sauveur.

Jésus-Christ, voir du salut (Cl 36)

INTRODUCTION

Le contexte de ce chapitre est totalement différent de celui où apparaissait le «sceptre de la majesté» (Cl 16, 2): là le Christ était présenté comme un exemple d'humilité; ici c'est la conclusion d'une longue exhortation à faire le bien autour de soi (Cl 22-36)¹. Le centre de cette longue section englobe les chapitres 29 à 32 et a pour thèmes l'élection et la foi: Dieu a fait de nous Sa part d'héritage (Cl 29, 1); seule la foi, réponse humaine à cette élection, peut nous justifier (Cl 32, 4). Les fruits en sont la bénédiction (Cl 31: exemples bibliques d'Abraham, d'Isaac et de Jacob)².

Autour de ce bloc central se répartissent deux autres ensembles: le premier décrit les dons de Dieu (Cl 22-28), le second précise les moyens de les acquérir (Cl 33-36). Dieu répand donc Ses grâces sur ceux qui s'approchent de Lui avec un cœur simple (Cl 22); la résurrection à venir, manifestée par le Christ et figurée par la nature, est la première de ces grâces divines (Cl 24-26); dans l'espérance de ces dons, rallumons notre foi et fuyons les vilaines actions (Cl 27-28).

C'est seulement par la foi que Dieu justifie. Cependant³, accomplissons toute œuvre bonne, car l'harmonie du monde créé est source de joie pour le créateur (Cl 33, 2-8). Les anges sont cités en exemple (Cl 34, 5-8); les dons de Dieu sont rappelés (Cl 35, 1-3) et les bonnes œuvres, précisées (Cl 35, 5). Grâce au Christ, nous pouvons y parvenir (Cl 36).

¹ Nous reprenons le plan dressé par Jaubert (p. 26).

² Notons que les vertus signalées chez les patriarches sont la foi (Abraham: Cl 31, 2), la confiance (Isaac: Cl 31, 3) et l'humilité (Jacob: Cl 31, 4). Telles sont les voies de bénédictions selon Clément.

³ Clément corrige avec vivacité (trois interrogations courtes et une affirmation solennelle (Cl 33, 1a) l'affirmation clairement exprimée de la justification par la seule foi. Après avoir nié l'utilité des œuvres pour le salut (Cl 32, 4), il nous exhorte à les accomplir (Cl 33, 1).

Si Clément parle du Christ, il reste cependant fidèle à son objectif paréné-tique.

I. Présentation de Cl 36

Cl 35 exhorte les Corinthiens à lutter pour les dons de Dieu. Comme il en a coutume, Clément illustre son propos par une longue citation bibli-que: Ps 49 (50), 16-23. Cet extrait s'achève par l'image du chemin.

Celle-ci est mise en relation avec le Christ et c'est ainsi que commence Cl 36. A cela, Clément ajoute deux titres christologiques: grand-prêtre de nos offrandes et secours de notre faiblesse (Cl 36, 1).

Suivent cinq évocations quasi-liturgiques de l'action salvifique du Christ. Ces cinq phrases sont rythmées par le groupe «par lui» placé chaque fois au début de la proposition. Clément y parle du Christ comme d'un miroir; il signale les yeux du cœur; il termine par la connaissance immortelle qu'il faut goûter (Cl 36, 2).

Comme de coutume, certaines citations bibliques rehaussent son dis-cours: ce sont Ps 103 (104), 4; Ps 2, 7-8; Ps 109 (110), 1. Ces extraits appa-raissent également en Hb 1, mais l'ordre y est différent et les citations sont plus nombreuses dans le texte néo-testamentaire.

Une courte explication de Ps 109 (110), 1 clôture Cl 36: les «ennemis» dont parle le psaume sont identifiés aux méchants qui s'opposent à la volonté divine.

La *Lettre* continue par une évocation de la nécessaire discipline commu-nautaire (Cl 37).

II. Jugement de certains critiques

De multiples questions se posent au sujet de Cl 36 et les plus difficiles sont certainement celles du rapport entre Cl 36 et Hb 1, ainsi que l'explica-tion de ces termes épineux: grand-prêtre, gnose, illumination.

Sur le simple problème de la divinité du Christ, les auteurs se sont divisés. Pour Barnikol, Cl 36 exalte la gloire du Christ postexistant: c'est le Christ triomphant de Pâques qui est notre prêtre et protecteur (Cl 36, 1), reflet de la majesté de Dieu (Cl 36, 2). Il est l'unique, «que Dieu créa comme Fils à

Pâques»⁴. Bang se demande si «le Christ n'a pas, pour Clément, la même signification que Noé, Jonas et d'autres, c'est-à-dire provoquer la μετάνοια, qui est le principe du salut commun à tous les temps»⁵.

Selon Lods, Cl 36, 4 est la seule mention de la nature divine du Christ dans toute la *Lettre*: Clément y cite Hb 1, 5 et Ps 2, 7: «Tu es mon fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré.»⁶ Bumpus résume son étude, en concluant que «toute la section reflète une théologie de la préexistence et présente le Christ comme révélateur, comme dans la littérature sapientielle»⁷.

La diversité des jugements généraux rendent nécessaire une étude de Cl 36. Nous suivrons le texte pas à pas selon sa structure propre: l'enseignement initial (Cl 36, 1), l'évocation de l'intervention du Christ dans notre salut (Cl 36, 2), les citations bibliques (Cl 36, 3-6).

A. LA VOIE DU SALUT

I. *Éléments annonciateurs*

Avertissement

Le titre de ce chapitre est peut-être un peu maladroit: le Christ n'est pas identifié à la voie, mais bien au salut. Néanmoins, comme on le verra, le texte lui-même de Cl 36 nuancera fort cette simple égalité et le rôle du Christ sera surtout celui d'un intermédiaire.

L'identification du Christ au salut est lointainement annoncée par Cl 35, 3 et immédiatement préparée par Cl 35, 12. Ces deux mentions signalent que le salut eschatologique est déjà réalisé et que le culte comme la vie morale, jadis lieux de condamnation, deviennent lieux de vérité.

⁴ «Zepter der göttlichen Majestät» (16) und «Abglanz von Gottes Grösse» (36) können doch Bezeichnungen der Osterherrlichkeit und Erhöhung Christi sein und werden von Clemens nicht als vorirdische Seinsprädikate behauptet oder betont» (BARNIKOL, *Christologie*, p. 62). «Der Einzige, den Gott am Ostern als Sohn schuf» (*idem*, p. 74).

⁵ «Christus habe für ihn im wesentlichen keine andere Bedeutung als Noah, Jonas usw., nämlich die μετάνοια zu bewirken, welche das alle Zeiten gemeinsame Lebensprinzip sei» (BANG, *Studien*, p. 456).

⁶ LODS, *Histoire*, p. 30.

⁷ «The whole section mirrors a pre-existence theology and presents Christ as revealer as in the Wisdom literature» (BUMPUS, *Clement*, p. 107).

Cl 35, 5, par une première mention de la voie, annonce de façon lointaine Cl 36. Cl 35 exhorte les Corinthiens à lutter pour acquérir les dons de Dieu. En Cl 35, 5, Clément précise les moyens à utiliser: fixer sa pensée sur Dieu, rechercher ce qui Lui plaît, faire Sa volonté et suivre le chemin de la vérité.

Ce «chemin de la vérité» est une image connue de la LXX: Isaac remercie Dieu de l'avoir mené par cette voie et de l'avoir ainsi conduit vers Rebecca (Gen 24, 48), le psalmiste rejette la voie du mensonge et s'attache à la Loi (Ps 118 (119), 30), les impies reconnaîtront lors du jugement qu'ils se sont égarés loin du chemin de la vérité (Sag 5, 6)⁸. Cette expression apparaît également dans la littérature intertestamentaire: les justes se réjouiront d'avoir appris et pratiqué les chemins de la vérité (Hen 104, 13), Lévi demande à Dieu de lui donner les chemins de la vérité (TL 2, 3: addition propre au manuscrit du mont Athos).

Ce thème est donc lié à celui du salut à obtenir et des commandements à observer.

Sanders signale que, dans la littérature hellénistique, la voie du bien est identique à celle de la vérité: «C'est le mal parfait que de vouloir méconnaître Dieu, mais de pouvoir le connaître, et le vouloir, et l'espérer, telle est la voie qui ne conduit qu'au bien et en droite ligne» (*Corpus hermeticum* XI, 21B)⁹.

Cl 35, 5 précise de façon négative le comportement moral lié à cette «voie de la vérité»: un catalogue de vices à rejeter clôture ces recommandations. Remarquons cependant que le but à atteindre n'est pas le salut eschatologique, car les dons de Dieu sont déjà manifestés: «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» (Cl 35, 2) ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀληθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἀγιασμῷ.

Pour Clément, l'eschatologie est déjà réalisée.

b/ Cl 35, 12: la voie du salut

L'identification du Christ au salut est immédiatement préparée par Cl 35, 12, selon lequel l'agir moral est le chemin du salut. Cette dernière phrase conclut une longue citation du Ps 49 (50), 16-23, repris en Cl 35, 7-12.

⁸ Cf. Ps 24 (25), 10; 118 (119), 151.

⁹ SANDERS, *Hellénisme*, p. 58.

Il est intéressant de noter que Clément n'utilise que la fin de ce psaume. En effet, après une théophanie décrite en Ps 49 (50), 1-6, ce psaume nous montre Dieu critiquant sévèrement le culte qui lui est rendu: ce n'est que du formalisme, reproche-t-il. Mais cela n'intéresse pas directement notre auteur. Il ne cite qu'à partir du verset 16: cette seconde section insiste sur le comportement individuel de l'homme face à Dieu et à Ses commandements ¹⁰.

La perspective dans laquelle Clément recourt à ce texte biblique, est précisée par Cl 35, 6, qui précède de peu la citation psalmique: les dons de Dieu seront refusés non seulement aux séditeux, mais aussi à tous ceux qui les laissent faire. Voilà qui élargit considérablement le cercle des exclus. Et le psaume rappelle que la simple connaissance de la loi ne suffit pas, mais que sa mise en pratique est requise. Le texte se termine sur une menace d'extermination, à laquelle les fidèles ne peuvent échapper que par un vrai culte d'action de grâces et pas simplement un rite liturgique, avec, en plus, un comportement moral irréprochable ¹¹.

C'est alors que le texte mentionne le «chemin du salut»: *θυσία αἰνέσεως δοξάσει με, καὶ ἐκεῖ ὁδός, ἣ δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* (Ps 49 (50), 23). Cependant, Clément apporte un minuscule changement de grande importance: au lieu de *ἣ*, il écrit *ἥν*, c'est-à-dire que, pour le psalmiste, le comportement moral est le chemin par lequel Dieu montrera le salut, mais, pour Clément, le chemin est identifié au salut. Dans la LXX, le pronom relatif est un datif instrumental; par la modification de la forme, Clément le décline à l'accusatif et en fait un complément d'objet direct («que je montrerai»), tandis que le groupe nominal *τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* devient attribut de ce complément d'objet direct («comme le salut de Dieu»). L'identification au Christ est toute préparée.

L'eschatologie est réalisée: le Ps 49 (50) est une annonce prophétique d'un jugement ¹². Il donne le moyen d'échapper à la condamnation. Ce salut est identifié au Christ. Celui-ci réalise les promesses vétéro-testamentaires ¹³. Pour atteindre ce but, l'homme doit avoir une vie morale irréprochable.

¹⁰ KRAUS, *Psalmen* 1, p. 381.

¹¹ «Das Schlusswort 22 f. fasst die zwei Hauptgedanken des Psalms noch einmal zusammen: soll Israel nicht unrettbar dem Untergang entgegengehen, so muss es lernen, Gott durch wahren Dank, nicht durch blosser Opferhandlung, zu ehren und unsträflichen Wandel zu üben» (KITTEL, *Psalmen*, p. 186).

¹² «(Kult)prophetisch übermittelte Jahwe-Rede wird in Ps 81, 6; 110, 1 und Ps 50 mit Sicherheit anzunehmen sein; diese Texte weisen hin auf eine prophetische Botschaft» (KRAUS, *Theologie*, p. 39).

¹³ La tradition ultérieure attribua cette deuxième partie du psaume au Christ instituant la

Conclusion

L'identification du Christ à la voie de salut est donc préparée par Cl 35, 5 et Cl 35, 12. Ces deux passages nous montrent que le salut est accessible aux Corinthiens grâce à un comportement juste. L'espérance eschatologique est réalisée. D'une part, Dieu répand Ses dons sur la communauté; c'est la mauvaise vie des chrétiens qui les exclut de ces dons. D'autre part, la voie du salut est accessible, puisque Dieu Lui-même nous la montre: c'est l'agir moral, nous dit le psalmiste.

La mention du Christ succède à une description dramatique de cette exclusion: non seulement les pécheurs, mais aussi ceux qui les fréquentent et ne s'opposent pas à leurs méfaits ne pourront parvenir à la félicité. Qui pourra échapper à cette condamnation? Comment trouver le salut?

C'est donc dans ce contexte dramatique et menaçant que le Christ apparaît comme la voie du salut.

II. Le Christ, voie du salut

«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.» (Cl 36, 1) αὐτὴ ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ἣ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν.

Cette phrase lourde de sens sera étudiée en trois parties: Jésus-Christ, voie du salut; Jésus-Christ, grand-prêtre; Jésus-Christ, protecteur et secours.

a/ la voie

Cette référence du Christ à la voie du salut fait immédiatement penser à Jn 14, 6, où le Christ dit: «Je suis la voie, la vérité et la vie.»¹⁴

¹³ (suite) nouvelle alliance: «par exemple, S. Athanase, S. Jean Chrysostome, Théodoret, dans leurs commentaires, S. Augustin, dans l'*Enarratio in Ps. XLIX* et dans la *Civitate Dei*, XX, 24, etc., entendent le prologue (v. 1-6) du second avènement de Jésus-Christ et le réquisitoire divin du premier avènement, c'est-à-dire de la substitution de la nouvelle alliance à l'ancienne, du sacrifice eucharistique aux sacrifices de l'Ancien Testament» (CALÈS, *Psaumes* 1, p. 507).

¹⁴ Boismard n'a malheureusement pas étudié ce parallèle possible dans son article sur Jean (cf. BOISMARD, *Clément*).

L'*Évangile de Jean* et la *Lettre* de Clément ont ceci de commun, que cette identification est préparée par diverses allusions. En Jn 14, 1, Jésus dit qu'Il doit partir, mais que les disciples connaissent le chemin. Judas demande alors quel est ce chemin. Jésus répond par la célèbre formule. Ce jeu de mentions annonciatrices est propre à chacun des auteurs et rend donc théologiquement difficile une dépendance directe de l'un par rapport à l'autre.

Gnilka et Schnackenburg ont étudié les possibles influences juives ou gnostiques sur ce passage johannique. Leurs conclusions sont communes:

— dans le courant sapientiel, comme dans les écrits de Qumran, le lien direct et intime entre «voie» et «but» est absent. «Celui-ci (le but) agit au plus comme une motivation en arrière-fond, que ce soit par les promesses pour ceux qui marchent dans le droit chemin ou dans l'attente de la récompense eschatologique et de la nouvelle création»¹⁵; chez Jean, comme chez Clément, le Christ est à la fois la voie et le but¹⁶;

— le monde conceptuel et imagé de la gnose a pu influencer les auteurs chrétiens; cependant, une différence fondamentale les sépare: la montée de l'âme caractéristique des courants gnostiques, n'apparaît ni chez Clément, ni chez Jean; tous deux ignorent un monde originel des âmes¹⁷.

Un autre point commun entre Jean et Clément est l'affirmation indirecte que le Christ est la seule voie de salut. L'identification de Notre Seigneur au chemin implique l'exclusion de toute autre possibilité¹⁸. Cette conception du Christ, seule voie de salut est fortement soulignée dans le *Pasteur*, en particulier dans la *Neuvième Similitude*, où toutes les pierres, c'est-à-dire tous les croyants, doivent passer par la porte (Le Fils de Dieu) pour accéder à la tour-Eglise (le nouveau peuple élu).

Enfin, chez saint Jean, le Christ est la voie, parce qu'Il révèle le Père¹⁹. Ce thème de la révélation sera développé en Cl 36, 2.

Tant de points paraissent communs entre l'*Évangile selon saint Jean* et la *Lettre* de Clément: l'identité entre la voie et le but, l'unicité de ce chemin,

¹⁵ «Dieses steht höchstens motivierend im Hintergrund, sei es durch die Verheissungen für die auf dem rechten Weg Wandelden oder in der Erwartung von Gottes eschatologischer Vergeltung und Neuschöpfung» (SCHNACKENBURG, *Johannes* 3, p. 75).

¹⁶ «Ziel des Weges ist Gott, der aber in Christus erkannt werden kann. Darum ist er der Weg auch schon das Ziel» (GNILKA, *Johannes*, p. 112).

¹⁷ «Man kann... eine Beeinflussung durch die gnostische Bild- und Vorstellungswelt annehmen; aber eine tiefere gedankliche Einwirkung ist nicht festzustellen, weil das typische Gnostische fehlt, eben jener Aufstieg der Seele dorthin, wo sie vorher war (von der Urheimat der Seele ist bei Joh keine Rede)» (SCHNACKENBURG, *Johannes* 3, p. 74).

¹⁸ SCHULZ, *Johannes*, p. 185; BROWN, *John* 2, p. 630.

¹⁹ SCHULZ, *Johannes*, p. 185.

le Christ révélateur. Cependant, cette référence du Christ à la voie du salut est préparée par de multiples allusions dans les deux textes, et ces mentions diffèrent par leur sens et par le contexte. Il y a peut-être un arrière-fond théologique commun, mais une influence directe reste difficile à prouver²⁰.

De plus, un changement subtil mais significatif sépare l'évangéliste de l'épistolier: chez le premier, Jésus s'identifie à la voie; le second auteur L'identifie (grammaticalement) au salut²¹.

b/ le salut

Le texte est clair: «Jésus Christ» est une apposition de «notre salut»; tous deux sont à l'accusatif: le premier est complément d'objet direct de «nous trouvons» αὐτὴ ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ἣ εὐρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν.

La forme neutre substantivée τὸ σωτήριον est peu fréquente dans le Nouveau Testament; chaque fois qu'elle apparaît, elle est dépendance plus ou moins directe de la LXX²². Cette même dépendance est valable pour Cl 36, 1, puisque Clément reprend ce terme du psaume 49 (50) qu'il cite auparavant (Cl 35, 12)²³. Il ne faut donc pas chercher de valeur spéciale à ce terme, si ce n'est celui précisé par le contexte²⁴.

²⁰ Cf. la conclusion de Boismard: «Si Clément a emprunté quelques idées à Jean, il ne l'a fait que par mode d'allusions ou de simples réminiscences» (Clément, p. 387).

²¹ La doctrine des deux voies (Barn 18-20; Did 1-6) n'est pas explicite chez Clément, bien qu'il ait parfois le souci de présenter les choses par antinomie (Cl 23, 1-2; 30, 1-3; 30, 8).

Dans le *Pasteur*, le chemin peut équivaloir à la religion ou la pratique religieuse, comme en HVis III, 2, 9, qui décrit des pierres rejetées loin de la tour et tombant sur la route (Dibelius, p. 470). De plus, l'évocation des deux voies en HMan VI, 1, 2s. se distingue particulièrement de tous les autres textes traitant de cette doctrine, par le fait que la voie du bien est facile et agréable (MICHAELIS, ὁδός, p. 100).

²² «Sonst (à l'exception de Tit 2, 11, où c'est l'adjectif qui est utilisé) wird σωτήριος stets in Zitaten oder jedenfalls in enger Anlehnung an die Septuaginta gebraucht» (FOERSTER, σῶζω, p. 1024).

²³ Dans la LXX, τὸ σωτήριον traduit le plus souvent les termes apparentés à la racine *sw* et signifie alors «sacrifice de salut» ou «sacrifice purificateur». Cependant, dans une quarantaine de cas, qui apparaissent tous dans les *Psaumes* et *Isaïe*, il traduit les mots de la famille *sw* et signifie «salut». «Es ist dann mit σωτήρια praktisch bedeutungsgleich, so dass beide Ausdrücke füreinander eintreten können» (FOHRER, σῶζω, p. 1022).

Mis à part Cl 36, 1, Clément n'utilise τὸ σωτήριον que dans des citations de psaumes, où chaque fois il signifie «salut»: Cl 15, 6 = Ps 11 (12), 6; Cl 18, 12 = Ps 50 (51), 14; Cl 35, 12 = Ps 49 (50), 23.

²⁴ Cf. Plummer: «τὸ σωτήριον scarcely to be distinguished from τὴν σωτηρίαν» (Luke, p. 68).

Saint Luc identifie le Christ au salut. Dans le *Cantique de Syméon* (Lc 2, 30), le salut messianique tant attendu est réalisé²⁵. Klostermann explique τὸ σωτήριον comme l'abstrait pour le concret Ἰησοῦς Χριστός²⁶. Lagrange écrit que, «dans le cas présent, c'est presque une personnification pour le Sauveur»²⁷.

Le seul cas dans le Nouveau Testament où σωτηρία semble être identifié au Christ, c'est Ac 13, 47. Dans son homélie à Antioche de Pisidie, saint Paul cite Isaïe (49, 6): «Je t'ai établi lumière des nations pour que tu apportes le salut aux extrémités de la terre.» τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς.

Cet extrait du second *Chant du Serviteur* (Is 49, 1-6) fut appliqué au Messie (cf. Lc 2, 32), mais selon certains exégètes le contexte impose que ce soit Paul et les apôtres qui apportent le salut²⁸. La mission des apôtres est donc voulue par Dieu²⁹. «Les prédicateurs de l'Evangile apportent la lumière et le salut du Christ»³⁰.

Comme dans le Nouveau Testament³¹, la σωτηρία est, chez Clément, liée au Christ, puisque selon Cl 7, 4, le sang du Christ fut répandu pour notre salut³². ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ γινώμεν, ὡς ἔστιν τίμιον τῷ πατρὶ αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν.

Saint Luc est le seul parmi les évangélistes synoptiques à appeler Jésus σωτήρ (Lc 2, 11)³³. L'emploi de ce titre est fréquent dans les *Lettres Pastorales* et la *Secunda Petri*, où il est appliqué indifféremment à Dieu et au Christ³⁴. Cependant, les textes des Pères Apostoliques se caractérisent par une absence presque complète de ce terme. Hermas ne l'emploie jamais. Clément ne l'utilise qu'une seule fois, en Cl 59, 3, où il est appliqué à Dieu: «sauveur des désespérés» τὸν τῶν ἀπηλπισμένων σωτῆρα.

²⁵ SCHÜRMANN, *Lukas* 1, pp. 124-125.

Laurentin (*Luc*, p. 126, n. 2) signale un texte du *Document de Damas*: «Dieu leur pardonnera et ils verront son salut car ils seront abrités en son saint Nom» (20, 34). Mais il ne semble pas qu'ici le salut soit directement identifiable à une personne.

²⁶ KLOSTERMANN, *Lukas*, p. 43.

²⁷ LAGRANGE, *Luc*, p. 86.

²⁸ Cf. JEREMIAS, πᾶς θεοῦ, p. 703, n. 390.

²⁹ «Ag 13, 47 vom göttlichen Missionsbefehl, nach Js 49, 6» (SCHRENK, ἐντέλλομαι, p. 541).

³⁰ JACQUIER, *Actes des Apôtres*, p. 412.

³¹ Surtout dans le corpus lucanien, cf. «la force de salut» dans le *Cantique de Zacharie* (Lc 1, 69), ainsi que Ac 4, 12; 7, 25 etc. (FITZMEYER, *Luke* 1, p. 223).

³² Chez Hermas, ἡ σωτηρία apparaît toujours dans la construction σωτηρίαν ἔχειν (HVis II, 2, 5; III, 6, 1; HMand X, 2, 4; XII, 3, 6), cependant sans référence explicite au Fils de Dieu.

³³ FITZMEYER, *Luke* 1, p. 222.

³⁴ FOERSTER, σῶζω, pp. 1015-1019.

C'est un élément de la grande prière liturgique finale, où les références vétéro-testamentaires sont nombreuses et dominantes. Cette retenue dans l'emploi du titre de «sauveur» dans le christianisme primitif s'explique, selon Foerster, par le fait que cette expression est liée dans le judaïsme à l'attente d'un libérateur des nations, et, dans le paganisme, à un bienfaiteur terrestre souvent identifié à l'empereur³⁵.

Conclusion

Le titre de «sauveur» ou de «salut» est rarement attribué au Christ, sauf dans les *Lettres Pastorales* et la *Secunda Petri*. Quand cela se produit ailleurs, c'est souvent dans une citation ou une reprise de la LXX.

Si Clément prend le risque d'identifier le Christ au salut, c'est qu'il y est porté par le psaume 49 (50). Mais le risque est limité, puisqu'il précise aussitôt le rôle salvifique du Christ, en ajoutant les titres complémentaires de grand-prêtre et de secours, et en décrivant Son action de façon quasi-liturgique.

Ces précisions apparaîtront vite comme des restrictions: le Christ est tout d'abord identifié au salut, mais ensuite Son activité est sans cesse référée à Dieu.

Néanmoins, la perspective messianique ne sera pas démentie: le salut tant attendu est réalisé par le Christ.

III. Le grand-prêtre de nos offrandes

Clément écrit: «Voilà le chemin, bien-aimés, par lequel nous avons trouvé notre salut, Jésus-Christ, le grand-prêtre de nos offrandes, le protecteur de notre faiblesse» τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν (Cl 36, 1): cette première précision semble d'ordre liturgique.

Pour ce titre de grand-prêtre, il faudra établir un état de son emploi chez les Pères Apostoliques, comparer avec son utilisation dans la *Lettre aux Hébreux*, définir le contenu de ces «offrandes».

a/ le grand-prêtre chez les Pères Apostoliques

Appliqué au Christ, ἀρχιερεύς apparaît souvent dans les prières. Fixé au bûcher, Polycarpe lève les yeux au ciel, loue, bénit et glorifie Dieu «par le

³⁵ FOERSTER, σφζω, p. 1021.

grand-prêtre éternel et céleste Jésus-Christ» διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ (MPol 14, 3). Cette fonction d'intermédiaire convient à Cl 36, 1, où le grand-prêtre paraît transmettre les prières du peuple. Knoch dit que cette intervention du Christ dans la liturgie communautaire rend efficace le culte offert par les croyants³⁶.

Clément emploie cette même construction significative «par Jésus-Christ, le grand-prêtre» διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ dans la prière pour les gouvernants, où il rend grâces à Dieu (Cl 61, 3) et dans la grande prière finale, où il souhaite que tous soient agréables au Nom (Cl 64). La première intercession est d'ordre liturgique, la seconde d'ordre plus moral. Cependant cet aspect éthique est toujours présent chez Clément, puisque, comme le fait remarquer Hahn, ἀρχιερεύς est toujours flanqué de προστάτης: le grand-prêtre a la «fonction d'intercesseur céleste et d'aide»³⁷.

Le Christ reprend donc les tâches du grand-prêtre de l'ancienne Alliance, en les transcendant. Clément décrit avec enthousiasme le culte jadis rendu au Temple: chacun y avait une fonction déterminée par le rang qu'il occupait (Cl 40-41)³⁸. Cette intervention du Christ est donc contemporaine et immédiate³⁹.

Chez Clément, ce titre est utilisé dans un contexte liturgique. Si cela est clair pour Cl 61, 3 et Cl 64, qui sont tous deux dans les prières au style ample et solennel, cela paraît moins clair pour Cl 36, 1, qui semble être un texte de raisonnement. Cependant, Drews a prouvé l'arrière-fond liturgique de ce passage⁴⁰. Sur cette donnée de base, Cl 35-36 apportent une perspective résolument moralisatrice.

Le culte est donc spiritualisé chez Clément, en ce sens que la vie morale appartient à la grande liturgie humaine. Cela s'observe également dans le traitement que Clément apporte à des termes tels que λειτουργία, λειτουργέω, λειτουργός.

³⁶ «Mittlerfunktion des Erhöhen, der die Gebete der Christen speziell die der Kultgemeinde vor Gott bringt und sie dadurch wirksam macht» (KNOCH, *Eschatologie*, p. 346).

³⁷ «Funktion des himmlischen Fürsprechers und Helfers» (HAHN, *Hoheitstitel*, p. 234).

³⁸ Au grand-prêtre est confié le Saint des Saints; voilà pourquoi le Christ est la porte du Père, ajoute Ignace (IPhld 9, 1). Did 13, 3 transfère les prérogatives vétéro-testamentaires du grand-prêtre à la nouvelle catégorie des prophètes chrétiens: c'est à eux désormais que les prémices devront être remises. «Erstaunlich», s'écrit Schrenk (ἱερός, p. 284).

³⁹ Bousset met cette exaltation du Christ comme grand-prêtre, en rapport avec la liturgie eucharistique de Cl 34. «Auch hier ist Christus nicht der Hohepriester, der in der Vergangenheit sein Opfer gebracht hat, sondern der, der über dem gegenwärtigen Kultus der Gemeinde waltet, ihr Patron» (*Kyrios Christos*, p. 285).

⁴⁰ DREWS, *Liturgie*, p. 23, repris par Knopf, p. 106.

Clément se démarque de ses contemporains par un emploi massif de λειτουργία, λειτουργός, λειτουργέω⁴¹.

Il y a bien entendu le contexte purement liturgique, le plus souvent en référence avec le culte de l'ancienne alliance: Cl 40-41 décrivent avec enthousiasme la belle hiérarchie lévitique, Cl 43 raconte l'élection de la tribu d'Aaron à la charge sacerdotale, Cl 34, 5. 6 nous parle du service des anges devant Dieu.

A cela, il faut ajouter les «ministres de la grâce de Dieu» οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, les grands prophètes qui exhortèrent au repentir (Cl 8, 1); Hénoc, Noé et Abraham sont appelés les ministres parfaits de la gloire divine, parce qu'ils furent obéissants (Cl 9, 2); Noé, en particulier, eut «pour ministère de prêcher la nouvelle naissance» διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξεν (Cl 9, 4). Ce sont les porte-parole de Dieu dans leur activité prophétique.

Un troisième groupe d'emplois s'applique plus spécialement aux fonctions exercées par les chefs de la communauté chrétienne. C'est Cl 44, 2. 3, où les règles de succession apostolique sont fixées par les apôtres eux-mêmes et où le principe de légitimité est clairement affirmé: ne peut être démis de ses fonctions un ministre régulièrement institué avec l'accord de la communauté, accomplissant son office envers le troupeau du Christ sans commettre de fautes et ayant toujours joui de l'estime générale. Dans ce groupe d'emplois, λειτουργία et ses dérivés ont non seulement un sens cultuel, mais aussi plus social, c'est-à-dire qu'il peut évoquer les activités de bienfaisance et d'organisation à l'intérieur de la communauté chrétienne. Cette incorporation du monde profane dans la vie de foi est en continuité avec le mouvement opéré dans le Nouveau Testament, où le monde sacerdotal vétéro-testamentaire fusionnait avec le monde profane hellénistique⁴².

⁴¹ Chez Hermas, l'emploi de δουλεύω est caractéristique pour désigner la vie chrétienne. L'une des expressions favorites est δοῦλος θεοῦ. Λειτουργέω, peu employé dans le *Pasteur*, a une valeur festive et est appliqué au service divin; HSim IX, 27, 3 a peut-être un sens plus proprement cultuel. Limité à la *Cinquième Similitude*, l'emploi de λειτουργία est lié au contexte du jeûne et de l'aumône: il désigne alors un acte méritoire ajouté à la simple observance des commandements (cf. BRANDT, *Dienst*, p. 195, n. 1).

⁴² «Für einen Christen des 1. Jahrhunderts stand aber das Wort (λειτουργία) in zwei verschiedenen Zusammenhängen. Eben diese verknüpfen sich jetzt. Wenn es eine Dienstleistung in der Gemeinde gibt, die äusserlich als Verwaltungsleistung und Liebestätigkeit profaner Dienstleistung ähnlich war, so rückt sie in diesem Sinne als λειτουργία aus der profanen in die sakrale Sphäre. Sie wird Priesterdienst, Opferdienst» (BRANDT, *Dienst*, p. 187).

Cf. STRATHMANN, λειτουργέω, pp. 235-236.

La famille de mots λειτουργία ne s'applique donc pas exclusivement à la vie liturgique, mais englobe également toute la vie communautaire dans sa dimension sociale. Un semblable élargissement de sens pourrait être valable pour ἀρχιερεύς appliqué au Christ: ce titre est toujours complété par au moins προστάτης. La simple perspective culturelle ne peut donc rendre compte de l'activité du Christ comme grand-prêtre. Tout le monde éthique y est compris. Cela ne surprend guère le lecteur, puisque Clément insiste sans cesse sur l'application des préceptes moraux. Cette attention au comportement humain est assimilé dans l'extension prise par l'emploi de λειτουργία et associés.

c/ parallèle avec l'Épître aux Hébreux

Voilà qui apporte un nouvel aspect dans la comparaison entre Cl 36 et Hb 1. De multiples éléments sont communs entre ces deux textes: l'image du rayonnement de Dieu, les citations psalmiques, la portée théologique (le Christ exalté, dispensateur de tous les dons divins)⁴³.

Cependant, Käsemann ne reconnaît pas l'influence directe de Hb 1 sur Cl 36, parce que, chez Clément, «manque le lien entre la mort de Jésus et sa représentation comme grand-prêtre»⁴⁴. Ce rapport unissant le thème du serviteur et du juste souffrant en la personne de Jésus est, selon Bumpus, caractéristique de la *Lettre aux Hébreux*⁴⁵. Hahn admet une certaine dépendance de la *Lettre* de Clément, en particulier Cl 36, 2, par rapport à l'*Épître aux Hébreux*; cependant, pour lui, les titres de «protecteur» et de «soutien» doivent appartenir au langage liturgique⁴⁶. Käsemann émet l'hypothèse selon laquelle ces deux lettres auraient repris de façon divergente une tradition commune préexistante⁴⁷.

Il faut noter que ce titre de «grand-prêtre» n'apparaît que dans un contexte fortement liturgique. En dehors de cela, il n'est pas utilisé par Clément. Y aurait-il là une certaine réticence à en généraliser l'emploi à cause

⁴³ LEBRETON, *Trinité* 2, p. 270.

⁴⁴ «In 1. Klem fehlt die Verbindung von Tod Jesu und Hohepriester-Vorstellung des Hebr.» (KÄSEMANN, *Hebräer*, p. 107).

⁴⁵ BUMPUS, *Clement*, p. 105.

⁴⁶ «Trotz der Abhängigkeit des 1 Clem von Hebr (besonders deutlich in 36, 2ff) wird man diese Wendung der geprägten liturgischen Sprache zuschreiben müssen» (HAHN, *Hoheitstitel*, p. 234, n. 2).

⁴⁷ La *Lettre* de Clément et la *Lettre aux Hébreux* ont peut-être «eine gemeinsame zugrundliegende Tradition divergierend fortgeführt» (KÄSEMANN, *Hebräer*, p. 125).

d'incompréhensions possibles? L'ajout systématique de *προστάτης* a peut-être pour but de préciser le sens de cette activité du Christ comme grand-prêtre en l'élargissant au monde moral.

d/ le grand-prêtre de nos offrandes

Cet élargissement de l'activité du grand-prêtre à tout le monde moral du comportement humain semble contredit par la précision apportée en Cl 36, 1 au titre de «grand-prêtre» τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν. Dans un manuel d'histoire du dogme comme celui de Lods, cette expression est interprétée dans un sens liturgique strict: le Christ est «le grand-prêtre de la prière eucharistique»⁴⁸. C'est d'ailleurs l'opinion de Weiss dans son article sur φέρω⁴⁹.

Cependant, d'autres auteurs nuancent cet avis restrictif: Behm parle des prières dans le culte divin; Schrenk est moins précis, mais semble être du même avis⁵⁰.

Gerke fait observer un phénomène intéressant: Clément cite des psaumes, où l'idée de sacrifice est spiritualisée⁵¹. Ainsi, en Cl 52, 3, Clément reprend Ps 49 (50), 14-15, qui recommande d'offrir un sacrifice de louange; mais notre auteur ajoute aussitôt Ps 50 (51), 19, où il est dit que «le sacrifice pour Dieu est un esprit contrit» θυσία γὰρ τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον. De même Clément met dans la bouche de David repentant le texte presque complet du *Miserere*, c'est-à-dire jusqu'à ce même verset 19 (Cl 18, 17). Cl 35, 12 n'échappe pas à cette règle: le premier stique affirme que seul un sacrifice de louange honorera Dieu, mais le psalmiste ajoute l'allusion au chemin de salut. Une certaine spiritualisation du culte s'observe également en Hb 13, 15 et 1 Pt 2, 5.

Cette transformation n'est pas contradictoire avec les précisions presque rubricistes de Cl 44, où l'office de chacun est rappelé à l'intérieur de la liturgie communautaire. En effet, selon Strathmann, chez les Pères Apostoliques, «à côté de la spiritualisation apparaît une nouvelle concrétisation»⁵².

⁴⁸ LODS, *Histoire*, p. 17.

⁴⁹ WEISS, φέρω, p. 71.

⁵⁰ «Opfer sind namentlich die Gebete im Gottesdienst» (BEHM, *θῶς*, p. 189); «Er bringt die Gebete der Gemeinde vor Gott» (SCHRENK, *ἱερός*, p. 284).

⁵¹ GERKE, *Gemeindeverfassung*, p. 114.

⁵² «Neben die Spiritualisierung tritt eine neue Verdinglichung» (STRATHMANN, *λειτουργέω*, p. 236).

Conclusion

Le titre de grand-prêtre n'apparaît que dans un contexte fortement liturgique. Cependant, il n'échappe pas au phénomène de spiritualisation affectant tout le monde culturel: le vrai sacrifice est une vie droite, conforme aux prescriptions divines.

La notion de grand-prêtre ne peut donc être réduite au simple domaine liturgique. Ce sont tous les actes humains accomplis en Christ qui sont offerts par Lui à Dieu.

Remarquons que le concept de salut appliqué directement au Christ est relativisé: le titre de grand-prêtre implique une référence à Dieu. Notre Seigneur apporte le salut, mais celui-ci vient de Dieu.

IV. Le protecteur et le secours de notre faiblesse

a/ le protecteur

Inattendu, ce *προστάτης*. Dans la LXX, c'est un fonctionnaire royal (1 Chr 27, 31; 29, 6; 2 Chr 8, 10; 24, 11) ou religieux (2 Chr 24, 11; Sir 45, 24; 2 Macc 3, 4). Le Nouveau Testament ⁵³, les Pères Apostoliques (sauf Clément) ignorent ce mot. Philon ne l'emploie jamais pour Dieu. Josèphe ne l'emploie que deux fois ⁵⁴. Dans la littérature intertestamentaire, ce terme est rare ⁵⁵.

Dans la littérature païenne, le prêtre est associé à cette idée de gérant ⁵⁶. Les dieux eux-mêmes peuvent être appelés de ce nom de *προστάτης*, davantage dans le sens de protecteur ⁵⁷. Par la suite, les auteurs chrétiens l'appliqueront à Dieu ou à Jésus ⁵⁸.

Il semblerait qu'il faille chercher dans les milieux juridiques grec et romain l'origine de cette appellation inattendue du Christ. Dans le droit

⁵³ Le Nouveau Testament ne connaît que la forme féminine: c'est Phœbé, diaconesse, venue en aide à plusieurs, dont Paul (Rom 16, 2).

⁵⁴ A 4, 185; 7, 380. Il semble alors prendre un sens positif de protection, surtout en 4, 185.

⁵⁵ *Lettre d'Aristée* 11, 3 (agents des fermiers); *Apocalypse de Sedrach* 14, 1 (archange Michel); *Ezechiel Tragique* dans Eusèbe, *PrepEv* 9, 29, 14 (fonctionnaire du Pharaon).

⁵⁶ Inscriptions démotiques du Caire n° 31101, 31114, 31146, 31152, 31160, publiées par Wilhelm SPIEGELBERG, *Die demotischen Inschriften* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 16), Le Caire, respectivement pp. 34-35, 45, 57-58 et 60, citées par OTTO, *Priester*, p. 75, n. 1.

⁵⁷ Sophocle, *Œdipe Roi*, 881; *Trachiniennes* 208: cf. Bauer, col. 1425.

⁵⁸ CA 8, 11, 5; Greg. Naz., or. 43. 56 (PG 36, 568 A). Appliqué au Christ: Greg. Thaum., *Origenem oratio panegyrica* 4 (PG 10, 1061 C); Bas. Sel., or. 10, 2 (PG 85, 145).

attique⁵⁹, le *προστάτης*, en tant que patron, agit en intermédiaire entre le mètèque qui ne jouit pas du droit de cité, et l'Etat. Face aux magistrats et aux tribunaux, il prend la place et la défense de l'étranger. Il en est de même pour l'affranchi. *Προστάτης* finit par devenir l'équivalent de *patronus*. Ce concept désigne, sous la République et le Haut-Empire, le «chef de famille considéré dans ses rapports avec ses affranchis et ses clients»⁶⁰. Notons ce dernier usage: «pendant la période hellénistique, puis à l'époque gréco-romaine, des Etats grecs se mirent sous la protection d'un roi ou d'un Romain influent, qu'ils nommaient leur prostate»⁶¹; des cités romaines payaient des Romains influents pour défendre leurs intérêts et servir de canal de communication entre eux et l'Empereur⁶². Dans le judaïsme de la Diaspora, ce terme aurait déjà ce sens de patron⁶³.

La notion de rachat et de baptême n'est pas assez appuyée chez Clément pour justifier une équivalence pure et simple entre Jésus et un libérateur des hommes esclaves du péché. C'est davantage dans le rôle de représentation, d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, qu'il faudrait chercher une interprétation du titre *προστάτης*. Celui-ci n'est-il pas toujours employé avec *ἀρχιερεύς*, le grand-prêtre présentant les offrandes (Cl 36, 1. 3; 64)? Sans exclure la dimension protectrice, *προστάτης*, appliqué au Christ, fait ainsi davantage penser à un fonctionnaire haut placé intercédant au nom d'un groupe ou d'une communauté.

Comme grand-prêtre, le Christ présente à Dieu nos offrandes spirituelles, c'est-à-dire notre agir moral. Comme protecteur, Il défend notre cause. Le voici maintenant «secours de notre faiblesse».

b/ le secours

Avec les mots de sa famille, *βοηθός* est relativement fréquent dans la LXX, en particulier dans les psaumes⁶⁴. Une fois sur deux, il traduit עֹזֵר (aider), qui exprime «un agir commun ou une collaboration du sujet et de l'objet,

⁵⁹ MONCEAUX, *Prostatès*, p. 709.

⁶⁰ LECRIVAIN, *Patronus*, p. 355.

⁶¹ MONCEAUX, *Prostatès*, p. 709.

⁶² MOMIGLIANO, *Patronus*, p. 791.

⁶³ SCHÜRER, *Geschichte* 3, p. 89.

⁶⁴ Sur une cinquantaine d'emplois, la moitié est contenue dans les psaumes. *Βοηθός* y est mis en relation avec l'idée de salut (Ps 17 (18), 3; 26 (27), 9; 39 (40), 18; 61 (62), 9) et l'image du bouclier (Ps 27 (28), 7; 32 (33), 20; 113 (114), 17. 18. 19). Cette dernière connotation s'associe bien avec Cl 36, 1, où le Christ est appelé secours de notre faiblesse.

Ajoutons que *βοηθός* apparaît dans d'autres passages poétiques (Ex 15; Dt 33).

où la force de l'un ne suffit pas»⁶⁵. De plus, il suppose un comportement habituel plutôt qu'une aide ponctuelle: ainsi, par exemple, Jos 10, 6 présente βοηθέω pour עזר et ἐξαιρέομαι pour ישע⁶⁶.

Dans la littérature intertestamentaire, comme dans le Nouveau Testament et chez les Pères Apostoliques, le mot n'apparaît que rarement. Hb 13, 6 citant Ps 117 (118), 6 est le seul à l'utiliser dans le Nouveau Testament. Seul, Josèphe fait exception: il privilégie βοηθός et les mots de cette famille pour évoquer l'aide apportée par Dieu⁶⁷.

Cl 36, 1 remonte donc à la tradition de la LXX, probablement par l'intermédiaire des psaumes. L'aide et le secours de Dieu y sont communément évoqués.

Une autre source d'information sur l'usage de βοηθός est la collection d'ostraka. Βοηθός apparaît sans cesse à la fin des suppliques, de même, le verbe βοηθέω est «omniprésent dans les formules de demande»⁶⁸. Βοηθός, lui, peut désigner des fonctionnaires (assistants de collecteurs d'impôts, préfets)⁶⁹; mais c'est aussi un titre de Dieu⁷⁰.

Cet aspect d'appel à l'aide est également présent dans la grande prière liturgique qui clôture la *Lettre* de Clément. A deux reprises, Dieu y est appelé βοηθός. En Cl 59, 3, Clément invoque Dieu, «qui est le secours de ceux qui sont en danger et le sauveur des désespérés» τὸν τῶν κινδυνευόντων βοηθόν, τὸν τῶν ἀπηλπισμένων σωτῆρα⁷¹. Par le vocabulaire, cette adresse fait

⁶⁵ «Bestimmend für die Bedeutung des Verbums und der Substantive ist der Aspekt gemeinsamen Handelns oder das Zusammenwirken von Subjekt und Objekt, wo die Kraft des einen nicht hinreicht» (BERGMANN, עזר, col. 257). La faiblesse de l'homme rend l'aide de Dieu nécessaire.

⁶⁶ «Darin unterscheidet sich 'זר von den mehr punktuellen Verben des Helfens und Rettens» (BERGMANN, עזר, col. 258). Puisque βοηθέω traduit principalement עזר et que ce dernier est surtout rendu par ce même terme grec, ce qui est dit de l'un peut valoir pour l'autre.

⁶⁷ «Die spärliche Verwendung, die βοηθός und die verwandten Worte im Neuen Testament im Vergleich mit Josephus findet, veranlasst Schlatter zu der Bemerkung: sie «scheidet die Sprache der ersten Kirche vom Synergismus der rationalen Frömmigkeit, die mit Vorliebe vom göttlichen Helfen sprach» (BÜCHSEL, βοηθέω, p. 627).

⁶⁸ «The word (βοηθός) is perpetually recurring at the end of petitions... Like the noun, the verb is ubiquitous in the formula of petitions» (MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary*, p. 113).

⁶⁹ Cette application du titre βοηθός à un souverain humain se retrouve dans la littérature intertestamentaire: cela concerne Antioche (Josèphe B 1, 65), Ptomélee (Josèphe A 13, 358), le fils de Pharaon (Aseneth 24, 10. 15). Burchard fait remarquer que c'est non seulement un devoir, mais aussi une vertu pour un prince hellénisé de secourir ses sujets (BURCHARD, *Joseph-Aseneth*, note sur Aseneth 24, 10).

⁷⁰ MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary*, p. 114.

⁷¹ Mot rare dans la LXX, κινδυνεύω est le plus souvent associé à un danger qui menace l'intégrité physique; dans un sens figuré, il n'a pas pour autant une valeur morale ou religieuse (Ac 19, 27. 40).

songer à la belle prière de Judith (Jdt 9)⁷². En Cl 59, 4, Clément demande à Dieu d'être «notre secours et notre protecteur» ἀξιούμην σε, δέσποτα, βοηθὸν γενέσθαι καὶ ἀντιλήπτορα ἡμῶν.

Le terme ἀντιλήπτωρ n'apparaît ni dans le Nouveau Testament, ni chez les autres Pères Apostoliques. Dans la LXX, il est presque toujours utilisé dans les psaumes⁷³. Il y est souvent associé à βοηθός et les mots de la même famille⁷⁴.

L'emploi de βοηθός est étroitement lié à la liturgie. La résurgence de ce titre, négligé par le Nouveau Testament, est consécutive de la place importante que les *Psaumes* et les hymnes de la LXX occupaient dans la prière publique de la communauté chrétienne de Rome, comme le prouvent les nombreuses citations de la *Lettre* de Clément. Le caractère plus ou moins juridique que ce titre peut avoir dans les ostraka évoque un aspect de l'autorité ainsi exercée: cela aurait pu être intégré dans son interprétation théologique.

Le plus remarquable est que ce titre soit ici appliqué au Christ. Dans les ostraka, certains humains jouissaient de cette dénomination, mais c'était dans le cadre de leur fonction. Ici, en Cl 36, 1, le transfert s'opère de Dieu au Christ. Plongeant dans la tradition vétéro-testamentaire selon laquelle les croyants imploraient le secours de Yahvé dans leurs prières, Clément affirme que le Christ a le droit de porter cet attribut divin, puisqu'Il en exerce l'activité salutaire. C'est ce qu'on pourrait appeler un centrement christologique dans la sotériologie.

Ce dernier titre appliqué au Christ, voie du salut, est précisé par son complément: «secours de notre faiblesse».

c/ notre faiblesse

Dans le Nouveau Testament, le concept ἀσθενεία recouvre de multiples formes de faiblesses: elle peut être d'ordre purement physique, liée à notre nature humaine, et même être une maladie; elle peut-être d'ordre intellectuel (Rom 6, 19) ou moral⁷⁵.

⁷² Jdt 9, 11: ἐλαττόνων εἰ βοηθός... ἀπηλπισμένων σωτήρ.

⁷³ En dehors des psaumes, ἀντιλήπτωρ apparaît dans des prières (2 Sam 22, 3; Jdt 9, 4) et dans un texte poétique (Sir 13, 22). Ce terme appartient bien au vocabulaire lyrique.

⁷⁴ Ps 17 (18), 3; 58 (59), 18; 118 (119), 114: ἀντιλήπτωρ et βοηθός. Ps 53 (54), 6: ἀντιλήπτωρ et βοηθέω. Ps 90 (91), 1. 2: ἀντιλήπτωρ et βοηθεία.

⁷⁵ Dans ce domaine, Paul «entwickelt eine eigenständige «Theologie» der Schwachheit. Für ihn bedeutet die ἀσθενής den Offenbarungsort der (göttlichen) Dynamis» (ZMIJEWSKI, ἀσθενής, col. 412). Dieu choisit ce qui est faible, pour manifester Sa gloire. En Cl 36, 1, la perspective est différente: parce que nous sommes faibles, le Christ nous aide à tenir bon.

Le parallèle que Hagner⁷⁶ a établi entre Cl 36, 1 et Hb 4, 15 nous permettra de préciser le sens de ce terme. Ce passage biblique dit que le grand-prêtre de l'ancienne alliance est incapable de compatir à nos faiblesses. Celles-ci sont les «causes de tentations», selon Moffatt⁷⁷. Cela correspond fort bien à son emploi dans la LXX: il traduit régulièrement l'hébreu מַכְשָׁל (de כָּשַׁל)⁷⁸ et signifie «cause de ruine, invitation à pécher»⁷⁹. Stählin traduit ainsi par «notre choir fréquent»⁸⁰. On retrouve un tel sens chez Hermas: Dieu, ayant prévu la faiblesse de l'homme et les intrigues du diable, a institué une pénitence (HMAND IV, 3, 4)⁸¹.

La perspective en Cl 36, 1 est fort différente de celle existant dans le *Quatrième Chant du Serviteur* (Is 52, 13-53, 12). Là, les souffrances et les faiblesses humaines sont assumées par cet envoyé de Dieu. Ici, chez Clément, c'est le Christ qui vient au secours des hommes et les aide dans leurs faiblesses.

La construction βοηθός τῆς ἀσθενείας est singulière. Habituellement, βοηθός est suivi d'un génitif objectif, comme en Cl 59, 3⁸² et il désigne alors le protecteur de quelqu'un en particulier ou d'un groupe en général. Ici, ce serait plutôt un génitif adversatif ou locatif: le Christ nous protège contre nos faiblesses ou Il est notre protecteur dans nos faiblesses. 3 Macc 2, 12 présente une construction approchante: «Tu les as soutenus dans leur humiliation» ἐβοήθησας αὐτοῖς ἐν τῇ ταπεινώσει.

En d'autres termes, le Christ est, auprès des hommes, l'aide et le secours dans leur inaptitude à garder une vie morale droite.

Conclusion

L'identification du Christ au salut est précisée par trois autres titres mis en apposition.

Le premier, «grand-prêtre de nos offrandes», nous montre le Christ présentant à Dieu toutes nos actions: le culte est spiritualisé, tout le comportement moral y est compris. Le Christ-protecteur défend notre cause devant Dieu; Il est le représentant autorisé des hommes juridiquement incapables. Le Christ-secours de notre faiblesse soutient l'homme chancelant sur la route du bien.

⁷⁶ HAGNER, *ONT*, p. 182.

⁷⁷ «Sources of temptation» (MOFFATT, *Hebrews*, p. 59).

⁷⁸ Cette remarquable équivalence de termes a frappé les chercheurs (STÄHLIN, ἀσθενής, p. 489; BARTH, כָּשַׁל, p. 368).

⁷⁹ SPICQ, *Hébreux* 2, p. 92.

⁸⁰ «Mit unserem häufigen Zufallkommen» (STÄHLIN, ἀσθενής, p. 491).

⁸¹ Hermas et Clément sont les seuls Pères Apostoliques à utiliser ἀσθενής et ses dérivés.

⁸² La formule «Dieu, secours de ceux qui sont en danger» équivaut à dire «Dieu secourt ceux qui sont en danger».

Le texte baigne dans une ambiance liturgique: le vocabulaire, la citation psalmique, les phrases rythmées de Cl 36, 2 trahissent leurs origines culturelles. Et pourtant, le contenu est moral: c'est par nos actions que nous atteindrons le salut réalisé par le Christ. Être sauvé ne signifie plus être arraché au pouvoir du mal, mais garder et sauvegarder les dons de Dieu, en pratiquant une vie morale droite et honnête, conforme aux commandements de Dieu.

L'originalité de Cl 36 est d'attribuer au Christ des titres divins, ou plus précisément certaines fonctions sotériologiques deviennent l'apanage de Notre Seigneur. Mais, en même temps, ces activités sont exercées en référence à Dieu. Il y a donc à la fois une concentration christologique sur la sotériologie et une réaffirmation de la transcendance divine.

Ce double mouvement se constate en Cl 36, 2.

B. LE CHRIST, INTERMÉDIAIRE VERS DIEU (Cl 36, 2)

Après l'application au Christ du titre de «salut» avec ses précisions, Clément évoque cette action salvifique par cinq propositions bien rythmées, introduites par l'invocation «par lui» διὰ τούτου et enrichies d'un vocabulaire suggestif.

Ce style particulier n'a pas échappé à la sagacité des chercheurs. Knopf, reprenant les travaux de Drews⁸³, a signalé le fonds liturgique, dans lequel Clément a puisé ces expressions. Turner parle de la «nature quasi liturgique, presque lyrique» de ces tournures⁸⁴. Bardy fait remarquer la différence de styles et de tempéraments entre Ignace et Clément: les phrases de l'Oriental sont «heurtées, cahoteuses, précipitées», l'Occidental construit de «lourdes périodes»⁸⁵. Le premier serait plus spontané; le second, plus solennel.

⁸³ KNOFF, *a. l.*

⁸⁴ TURNER, *Redemption*, p. 36.

⁸⁵ BARDY, *Vie spirituelle*, p. 56.

Voici la première étape de la révélation: le Christ tend notre regard vers Dieu. Les termes concourent à donner une valeur superlative à l'effort réalisé.

Tout d'abord, ἀτενίζω occupe une place particulière parmi les verbes de perception visuelle. Ignoré de la LXX⁸⁶, il n'apparaît que dans le corpus lucanien⁸⁷ et chez Clément. Il a un sens très fort: «il désigne l'observation attentive et prolongée d'un objet par la vue»⁸⁸; c'est fixer ses yeux, dévisager quelqu'un, scruter du regard⁸⁹. Cet examen n'est pas sans conséquence: il entraîne une meilleure connaissance⁹⁰ ou provoque la joie, l'effroi⁹¹; il est parfois lié à une révélation⁹². Du regard, l'homme cherche à percer le secret ou à dévoiler un mystère.

L'expression τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν contribue à exalter la difficulté de cet examen. Certes, en dehors des citations, Clément a l'habitude d'utiliser οὐρανός au pluriel (Cl 20, 1; 33, 3). Cependant, la forme plurielle évoque ici la multiplicité des mondes célestes et la profondeur du regard; celui-ci ne s'arrêtera pas à la simple contemplation du firmament, il ira au cœur même de l'éther. Ὑψος, à la forme plurielle, a ici une valeur superlative: les yeux ne fixeront pas le mouvement des astres ou le cortège des anges; c'est le plus haut des cieux qu'ils perceront; c'est vers Dieu Lui-même dans toute Sa transcendance que le Christ aiguise notre vue.

⁸⁶ Le verbe ἀτενίζω est ignoré de la LXX si l'on excepte l'*Apocalypse d'Esdras* 6, 28 et 3 *Macc* 2, 26, où il a un sens figuré: veiller avec soin.

⁸⁷ Il apparaît également en 2 *Cor* 3, 7. 13, selon lequel les Juifs ne pouvaient fixer les yeux sur le visage de Moïse à cause de la gloire qui en émanait.

⁸⁸ Ch. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*, Paris, 1964, p. 63, cité par SPICQ, *Lexicographie* 3, p. 79.

⁸⁹ Le Christ monté au ciel, les apôtres restent là à fixer le firmament (Ac 1, 10); la servante dévisage Pierre et le dénonce comme disciple de Jésus (Lc 22, 56).

⁹⁰ Paul fixe le boiteux de Lystris et découvre qu'il a la foi (Ac 14, 9); Clément invite les Corinthiens à fixer les yeux sur le sang du Christ et à comprendre ainsi comme il est précieux à Son Père (Cl 7, 4).

⁹¹ L'enseignement de Paul, que Thècle scrute attentivement, la remplit de joie (*Act Paul et Thècle* 8); les spectateurs sont saisis d'effroi sacré à la vue d'Hérode Agrippa et ne peuvent détourner les yeux de son visage (Josèphe A 19, 344).

⁹² Dans la synagogue, toute l'assemblée a les yeux fixés sur Jésus (Lc 4, 20); lors de son martyre, Etienne, les yeux rivés au ciel, voit la gloire de Dieu (Ac 7, 55).

II. «Par lui, nous contemplons le reflet de la face immaculée et incomparable de Dieu» διὰ τούτου ἐνοπριζόμεθα τὴν ἁμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ

Action, réaction, pourrait-on dire: l'homme fixe du regard les cieux; qu'y voit-il? Le reflet de Dieu, dans le Christ.

Reitzenstein a longuement traité ce passage⁹³. Son interprétation est la suivante: «Le Christ, ou mieux la ὄψις Χριστοῦ est le miroir dans le ciel, dans lequel nous nous réfléchissons et par lequel nous sommes nous-mêmes éclairés.»⁹⁴

Cette opinion fut régulièrement critiquée⁹⁵. Tout d'abord, ce n'est pas le visage du Christ qui nous est renvoyé comme dans un miroir, mais bien le visage de Dieu, qui, comme reflété dans un miroir, nous apparaît par le Christ. Le Christ est comme le reflet de Dieu.

Dupont précise que «le Christ est le miroir dans lequel nous pouvons contempler Dieu: miroir par la clarté avec laquelle il reflète Dieu»⁹⁶. Cet élément nouveau de la clarté a peut-être été suggéré à cet auteur par le thème de la lumière présent dans la proposition suivante.

Ce qui est important, c'est le caractère médiat de la vision de Dieu: par le Christ (et par Lui seul), l'homme peut arriver à la connaissance de Dieu.

La métaphore divine de la face est en harmonie avec le verbe ἀτενίζω de l'invocation précédente. Les différentes propositions décrivent non seulement les étapes de la connaissance, mais aussi entretiennent entre elles de subtils rapports dans leurs styles imagers.

III. «Par Lui se sont ouverts les yeux de notre cœur»

διὰ τούτου ἠνεώχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας

La troisième étape sur le chemin de la vraie connaissance est celle de l'ouverture de l'intelligence à Dieu.

L'image «les yeux du cœur» est rare dans l'Écriture⁹⁷. Elle combine cependant des éléments qui étaient déjà liés au thème de l'ouverture. Dans

⁹³ REITZENSTEIN, *Historia*, pp. 242-255.

⁹⁴ «Christus, oder vielmehr die ὄψις Χριστοῦ, ist der Spiegel im Himmel, in dem wir uns spiegeln und durch den wir selbst erleuchtet werden» (REITZENSTEIN, *Historia*, p. 249).

⁹⁵ Voir, entre autres, LEBRETON, *Trinité* 2, p. 271, n. 1.

⁹⁶ DUPONT, *Gnosis*, p. 126, n. 2.

⁹⁷ L'expression «les yeux du cœur», inexistante dans l'Ancien Testament, n'apparaît qu'en Eph 1, 18 et MPol 2, 3.

l'Ancien Testament, en dehors du sens physique, ce sont surtout les yeux de Dieu que l'on souhaite ouverts en signe de protection⁹⁸. Dans le Nouveau Testament, «ouvrir les yeux, le cœur ou l'intelligence» est une œuvre divine (Ac 16, 14; 24, 31) ou du Christ ressuscité dans l'épisode des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 32. 45)⁹⁹. De même, dans la grande prière finale, Clément invoque Dieu «qui as ouvert les yeux de notre cœur» ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν (Cl 59, 3). Si l'on compare Cl 36, 2 à Cl 59, 3, on constate que Cl 36, 2 introduit une cause instrumentale, le Christ. Un phénomène semblable s'observait avec le titre βοηθός: ce dernier était réservé à Dieu dans la grande prière finale (Cl 59, 3. 4), mais Cl 36, 1 l'attribuait au Christ. La grande prière finale semble donc plus attachée aux éléments liturgiques transmis, tandis que Cl 36 fait preuve d'innovations¹⁰⁰: certains titres divins ou certaines activités propres à Dieu sont mis en rapport avec le Christ. Il est à noter que ce recentrement christologique reste dans le domaine sotériologique.

Cette expression «les yeux du cœur» pourrait avoir une double origine. Selon Dibelius, elle est fréquente dans la philosophie religieuse de l'hellénisme et désigne l'organe de la γνῶσις¹⁰¹. Pour Masson, c'est le «cœur au sens biblique, (qui) désigne l'homme considéré dans sa vie intérieure, le centre de la personne auquel Dieu s'adresse, l'organe de la connaissance de Dieu et de toutes les réalités spirituelles (Rm 1, 21; 10, 10; 2 Cor 3, 15; 4, 6)»¹⁰². Puisque le cœur a le même sens dans ces deux traditions, celles-ci peuvent se rejoindre en Cl 36, 2.

Les yeux fixés vers les mystères célestes, l'homme voit dans le Christ, le reflet de Dieu. Alors, grâce à Notre Seigneur, l'intelligence peut s'ouvrir aux réalités d'en-haut. Cette ouverture sur le monde transcendantal, œuvre divine, est réalisée par le Christ. Au niveau stylistique, les images restent du domaine de la vision.

⁹⁸ 1 Rois 8, 29; 2 Chr 6, 20. 40; Is 37, 17 e.a.

⁹⁹ En Ac 26, 18, Paul affirme être envoyé par le Christ pour apporter la Bonne Nouvelle aux nations païennes et leur ouvrir les yeux. L'apôtre devient l'instrument de l'œuvre salvatrice du Rédempteur (ROLOFF, *Apostelgeschichte*, p. 245).

¹⁰⁰ Selon Dupont, Cl 59, 3 «s'appuie directement sur le texte paulinien, mais pas XXXVI, 2» (*Gnosis*, p. 46, n. 2).

¹⁰¹ «Das Bild vom Auge der Seele, dem Organ der γνῶσις, ist in der religiösen Philosophie des Hellenismus häufig», avec des exemples tirés de Philon et du Corpus hermeticum (DIBELIUS, *Kol-Eph-Phlm*, p. 64).

¹⁰² MASSON, *Ephésiens*, p. 153, n. 8.

IV. «Par Lui, notre pensée inintelligente et enténébrée refléurit à la lumière»

διὰ τούτου ἡ ἀσύνητος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς

Les yeux du cœur se sont ouverts, l'intelligence est éclairée par le Christ : telle est la quatrième étape sur la voie de la connaissance.

Comme pour l'expression «les yeux du cœur», les traditions juive et hellénistique se rejoignent ici dans cette image de la pensée enténébrée. Dans la LXX, διάνοια traduit pratiquement toujours לב ; cependant, ce dernier est surtout rendu par καρδιά¹⁰³. Etablir une différence entre ces deux mots grecs est difficile¹⁰⁴, puisque le concept hébreu sous-jacent est beaucoup plus large que ces traductions grecques. Dans son *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Wolff conclut son étude sur le cœur, en disant que la Bible considère cet organe comme le «centre de l'homme conscient. Le propre du cœur, dans la majorité des cas, c'est d'être appelé à la raison et en particulier à percevoir la parole de Dieu»¹⁰⁵. Dans la culture hellénistique, διάνοια équivaut à la pensée humaine¹⁰⁶. Si Clément emploie καρδιά, puis διάνοια, c'est sans doute pour éviter la répétition d'un même terme évoquant la même réalité. Il est de plus possible qu'il ait voulu utiliser d'abord le terme général (le cœur, centre de l'homme conscient), puis plus particulier (la pensée, faculté raisonnante), pour mieux suivre la progression sur la voie de la connaissance (de la confusion à la clarté).

L'image de l'illumination ici présente a fort intéressé les chercheurs. Cerfaux décèle, en Cl 36, 2 «le dernier avatar» du thème de «l'aveuglement d'esprit» : «Tous les chrétiens ont quitté l'aveuglement, les ténèbres (le paganisme), pour arriver à la lumière (la révélation chrétienne)»¹⁰⁷. Cette application des ténèbres au paganisme se retrouve en Rom 1, 21, mis en parallèle avec Cl 36, 2 par Hagner¹⁰⁸. Saint Paul condamne les païens, parce qu'ils n'ont pas reconnu dans la création l'œuvre de Dieu. «Ils sont devenus vains dans leurs jugements et leur cœur inintelligent s'est enténébré» ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνητος αὐτῶν καρδιά.

(Rom 1, 21)¹⁰⁹.

¹⁰³ Cf. FABRY, לב, col. 423.

¹⁰⁴ Cf. Gnlika: «Der Verstand, die Verstandskraft (διάνοια) ist zwar mit dem biblischen Begriff Herz nicht identisch, jedoch ist der Zustand der Verfinsterung ein die ganz menschliche Existenz umfassender und nicht bloss die (theoretische) Erkenntnis betreffender» (*Epheser*, p. 223).

¹⁰⁵ WOLFF, *Anthropologie*, p. 55.

¹⁰⁷ CERFAUX, *Recueil* 2, p. 14.

¹⁰⁶ SANDERS, *Hellénisme*, pp. 59-60.

¹⁰⁸ HAGNER, *ONT*, p. 225.

¹⁰⁹ «Its is a sober acknowledgment of the fact that the καρδιά as the inner self of man shares fully in the fallenness of the whole man» (CRANFIELD, *Romans* 1, p. 118).

Le thème du baptême trouve aisément une place dans ce cadre d'interprétation avec le passage des ténèbres païennes à la lumière de la révélation. Barnikol semble avoir été le premier à évoquer ce nouvel aspect ¹¹⁰. Benoit abonde dans ce sens. Il envisage même la possibilité que Cl 36, 2 soit «une prière en relation avec la célébration du baptême ou celle de l'eucharistie qui le suivait» ¹¹¹. Il souligne la grande communauté d'idées entre ce passage de la *Lettre* de Clément et l'*Épître aux Hébreux*, en particulier Hb 6, 4. 6: «Il est impossible que ceux qui n'ont pas été illuminés une fois, qui ont goûté le don de Dieu et les puissances des siècles à venir... — et qui sont tombés — soient encore renouvelés et amenés à la repentance» ¹¹². ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου... καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν.

La connotation baptismale est donc réelle. Mais, même si Clément reprend des éléments à une liturgie baptismale, son propos n'est pas de résumer un traité sur le baptême, mais d'exalter le rôle central du Christ dans l'œuvre du salut: c'est par Lui, «que Dieu nous a appelés des ténèbres à la lumière» (Cl 59, 2) δι' οὗ ἐκάλεσον ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς de l'ignorance à la connaissance ¹¹³. Cela se réalise sans doute dans le baptême, mais le contexte de Cl 36 est plus large: il s'agit de dons de Dieu, ainsi que du moyen de les acquérir et de les conserver. C'est toute l'œuvre salvifique qui est ici évoquée, avec, comme réalisation concrète, le baptême lui-même.

¹¹⁰ Barnikol signale que ni les Évangiles ni les Actes des Apôtres n'ont laissé des traces sensibles dans la conception clémentine du baptême. Celle-ci serait «vorsynoptische und ausschliesslich heidenchristliche, freilich nicht eine spezifisch paulinische» (BARNIKOL, *Taufe*, p. 78). Turner parle du «use of the term *illumination* as a semi-technical term for Baptism in the early centuries» (*Redemption*, p. 36).

¹¹¹ BENOIT, *Baptême*, p. 85.

¹¹² *Idem.*

¹¹³ Cette dernière citation de Cl 59, 2 nous donne un nouvel indice de la distinction séparant Cl 59, 2 de l'ensemble de la grande prière finale (Cl 59, 3-61, 3), distinction d'ailleurs sensible dans les expressions grammaticales elles-mêmes (passage de la troisième à la deuxième personne). En Cl 59, 2, Clément commence sa grande invocation en rappelant le rôle salvifique du Christ. Par la suite, Dieu devient le centre de l'histoire du salut, et le Christ ne réapparaît que de façon accidentelle (Cl 59, 3. 4). Cette grande prière est donc fortement théocentrique, tandis que Clément, dans le reste de sa *Lettre*, fait souvent preuve d'un christocentrisme sotériologique, cependant, toujours en référence à Dieu.

Ajoutons que, pour Dupont, «le contexte, d'inspiration très biblique, tend ici encore à rattacher ἀγνῶστα à un milieu littéraire juif» (*Gnosis*, p. 7, n. 1).

V. «Par Lui, le Maître a voulu nous faire goûter
à la connaissance immortelle»

διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι

La cinquième et dernière étape dans la voie de la connaissance marque un certain changement par rapport à ce qui précède. Jusqu'alors l'image dominante était celle de la vision et de la lumière: le Christ orientait nos yeux vers le ciel; Il reflétait la gloire de Dieu; par Lui, notre intelligence s'éveillait et s'ouvrait à la vraie lumière. Maintenant, le thème est apparenté au goût. Trois points devront être examinés: le thème de la connaissance, l'image du goût et le titre de maître.

a/ la connaissance

Le passage de l'image de la lumière au thème de la gnose est aisé: Sanders signale que «la gnose est la lumière de l'esprit» et il cite le *Corpus hermeticum* (13, 18): «Gnose sainte, illuminé par vous, je chante par vous la lumière de l'intelligence». Il ajoute cet autre extrait du même *Corpus hermeticum*: «Repentez-vous, vous qui marchez dans l'erreur et qui participez à l'ignorance, renoncez aux ténèbres et touchez la lumière» (1, 28)¹¹⁴

L'hellénisme n'est cependant pas la seule source possible pour Clément. Dupont écrit: «C'est par l'inspiration juive de l'ancienne prière chrétienne que nous expliquons la grande place de la γνώσις dans les morceaux liturgiques de la *Prima Clementis*» (Cl 36, 1; 59, 2-4; 60, 1; 61, 1)¹¹⁵. Bultmann signale, en effet, que les communautés juives, même hellénisées, avaient l'habitude de remercier Dieu dans leur liturgie, parce qu'Il leur avait communiqué la connaissance; les communautés chrétiennes reprirent cette habitude¹¹⁶.

Normann conclut son étude sur le Christ didascale chez Clément, en reprenant le commentaire de Fischer: le Christ est le «médiateur de la gnose valable contre la gnose païenne»¹¹⁷. Et si Clément appelle cette connaissance éternelle, c'est, selon Turner, parce qu'elle seule peut apporter l'immortalité¹¹⁸.

¹¹⁴ SANDERS, *Hellénisme*, p. 60.

¹¹⁵ DUPONT, *Gnosis*, p. 39, n. 3.

¹¹⁶ «Für die Verleihung der Erkenntnis dankt die jüdische Gemeinde in der Liturgie Gott, und die christliche Gemeinde hat diesen Brauch übernommen» (BULTMANN, γνώσκω, p. 701).

¹¹⁷ «Christus ist der Mittler der gültigen Gnosis gegen die heidnische Gnosis» (Fischer, p. 71, n. 214, cité par NORMANN, *Christos Didaskalos*, p. 82).

¹¹⁸ «I Clement speaks of the eternal Gnosis, by which he appears to mean the teaching which alone will ensure immortality» (TURNER, *Redemption*, p. 72).

L'étape ultime de l'illumination est la connaissance de Dieu qui apporte le salut. Clément reste fidèle à la grande tradition juive et chrétienne qui rend grâce à Dieu pour ce don merveilleux. Ici, comme ailleurs dans la *Lettre*, le Christ est le maître qui enseigne et nous ouvre à un monde nouveau: celui de la vraie connaissance, qu'il nous faut goûter.

b/ l'image du goût

Cette expression «goûter la connaissance» a bien sûr attiré l'attention des chercheurs sur une possible allusion eucharistique. Les avis sont néanmoins partagés: Cerfaux, qui commente rapidement Cl 36, 2, conclut par ces mots: «La Cène eucharistique... devient le centre de l'illumination par la gnose»¹¹⁹. Behm réduit très fort la portée d'une telle interprétation: «1 Cl 36, 2 fait à peine allusion à la Cène»¹²⁰. Ici, comme dans la phrase précédente, l'allusion sacramentaire doit être admise. Comme le signale Knopf, pour l'homme antique, sous l'influence des religions à mystères, il est normal que l'union avec Dieu se réalise en Le mangeant¹²¹. Qui parle de goûter aux choses divines, fait songer à un repas sacré. L'allusion est donc bien réelle, mais elle reste une allusion, c'est-à-dire qu'elle s'intègre dans un champ de signification plus large. Bauer traduit γεύομαι en Cl 36, 2 par «avoir part à» et signale l'expression γεύομαι ἀθανασίας dans le *Corpus hermeticum* 10, 8¹²². Il serait excessif de réduire cette expression en Cl 36, 2 à une évocation exclusive de l'Eucharistie.

c/ Le titre de Maître

La *Lettre* de Clément se caractérise par son emploi singulier des titres: il recourt quelque vingt-cinq fois au terme δεσπότης qu'il applique toujours à Dieu, et jamais au Christ¹²³, alors que κύριος est réservé presque exclusive-

¹¹⁹ CERFAUX, *Recueil* 2, p. 15.

¹²⁰ «Auch 1 Cl 36, 2 ist kaum auf das Abendmahl angespielt» (BEHM, γεύομαι, p. 675).

¹²¹ «Es ist uralte, weitverbreitete Vorstellung, die in der Spätantike wieder sehr lebendig wird, dass der Mensch sich mit einem Gotte vereinigen kann, indem er von ihm isst» (KNOPF, *Petrus-Judas*, p. 88).

¹²² Bauer, col. 245. Goppelt signale un autre passage intéressant: «Tels sont les enseignements religieux des Esséniens, appât irrésistible pour ceux qui ont une fois goûté à leur sagesse» (Josèphe B 2, 158). Goppelt signale tout de suite que cette expression n'est pas directement attestée chez les Esséniens (GOPPELT, *1 Petrus*, p. 137, n. 53).

¹²³ 2 Pt 2, 1 est le seul à appliquer le titre de δεσπότης au Christ. Dieu porte ce titre en Apoc 6, 10; Barn 1, 7; 4, 3. Jud 4 est suspect.

ment à Jésus¹²⁴. Cependant, dans la grande prière finale, par trois fois, Dieu est invoqué comme *κύριος* (Cl 60, 1; 61, 1. 2). La raison en est que Clément reprend servilement un texte qui trahit son origine liturgique judéo-chrétienne¹²⁵.

En effet, le titre *δεσπότης* est étranger à la mentalité juive: il est trop abstrait et le pouvoir arbitraire qu'il implique s'accorde mal avec la conception plus personnelle d'un Dieu agissant de façon directe et concrète dans la vie de Ses fidèles et dans l'histoire de Son peuple¹²⁶. Cependant l'influence hellénistique se fait déjà sentir dans les livres les plus récents de la LXX: le titre *δεσπότης* y est plus souvent utilisé¹²⁷. La conception propre à l'hellénisme repose sur le rapport maître-esclave¹²⁸. Le *δεσπότης* est le maître absolu; rien ne peut limiter son pouvoir¹²⁹. Invoquer Dieu par ce nom équivaut à Le considérer sous le rapport de Sa puissance. Celle-ci s'exprime au mieux dans la création (Cl 40, 1)¹³⁰.

Rappeler le rôle central de Dieu dans l'œuvre de salut nuance le christocentrisme sotériologique et renforce le monothéisme. Le Christ est notre salut; Il nous arrache aux ténèbres et nous mène à la vraie lumière; Il est le reflet de la grandeur divine. Toute Son œuvre s'accomplit en référence à Dieu. Le monothéisme est non seulement sauvegardé, mais solennellement réaffirmé¹³¹.

¹²⁴ Cl 53, 5 appelle Moïse *θεράπων* et Dieu *κύριος*. L'influence directe de la LXX, où Dieu est généralement appelé *κύριος* et le sens général de maître et de serviteur sont deux facteurs pouvant expliquer que, ici, Clément, contrairement au reste de la *Lettre*, appelle Dieu *κύριος*.

¹²⁵ «Denn dies Gebet ist schwerlich von Klemens selbst formuliert, sondern entstammt der christlichen und letztlich der jüdischen Liturgie» (BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 220).

¹²⁶ «Gottes Allmacht ist also für das Alte Testament eine sehr konkrete Wirklichkeit und hat mit Abstraktion und blosser Begrifflichkeit nichts zu tun» (RENGSTORF, *δεσπότης*, p. 46).

¹²⁷ «Als zweites Moment ist das unverhältnismässig stärkere Hervortreten des Wortes in den jüngeren Büchern des Alten Testaments zu nennen; es bezeugt vor allem da, wo das Wort absolut gebraucht wird, das Eindringen des Hellenismus in die Welt der biblischen Gottesanschauung» (*ibidem*).

¹²⁸ HAUFE, *δεσπότης*, col. 697.

¹²⁹ RENGSTORF, *δεσπότης*, p. 43.

¹³⁰ Cf. KNOCH, *Eschatologie*, p. 44. «Clemens überwiegend Gott als *δεσπότης* bezeichnet; es hängt aufs engste mit seiner Betonung von dem Willen Gottes zusammen» (BANG, *Studien*, p. 439).

¹³¹ «God is the principal agent and designer of the revelation and of the salvation plan; Jesus is His instrument» (BUMPUS, *Clement*, p. 161).

Conclusion

Cl 36 conclut une longue réflexion sur les dons de Dieu. Le rôle du Christ est alors rappelé: Il est le sauveur. Son activité est précisée par une hymne en cinq phrases: par Lui, nous accédons à la vraie connaissance de Dieu. On peut distinguer trois étapes sur cette voie. La première est la vision: le Christ nous fait regarder au plus profond des mystères divins et qu'y voyons-nous? Le Christ Lui-même, reflet de Dieu. La deuxième étape est l'éveil de l'intelligence: elle s'ouvre et s'épanouit. Le thème de la lumière est alors très important. Enfin, la troisième étape est celle de la vraie connaissance.

Le fondement liturgique de ce passage est indéniable. Le vocabulaire, les images, la construction font songer aux hymnes juives et païennes. Les allusions sacramentaires sont également présentes. Mais plus important que tout cela est le traitement exercé par Clément sur ces matériaux. Pour le percevoir, il suffit de comparer la grande prière liturgique (Cl 59, 3s) avec Cl 36, 2. Là, un monothéisme sotériologique exclusif s'impose dans cette grande prière ancienne: seul Dieu est invoqué, seul Dieu agit comme sauveur. Ici, en Cl 36, 2, notre auteur opère un recentrement christologique dans sa conception de la sotériologie: l'attention est portée sur l'action du Christ. Dieu est réaffirmé dans Son rôle de source de salut; mais le Christ est l'instrument aussi indispensable que merveilleux de cette œuvre salvifique. Et ici peut s'établir un rapport avec Cl 16, où la transcendance du Christ était affirmée. Si Notre Seigneur est cet intermédiaire admirable dans le salut apporté par Dieu, c'est justement parce que Lui aussi est divin.

C. LES CITATIONS BIBLIQUES

Fidèle à ses habitudes stylistiques, Clément poursuit par des citations. Mais le lecteur est doublement surpris. D'une part, ces textes ainsi repris ne parlent pas de sotériologie, mais prouvent la transcendance du Christ. D'autre part, ils constituent un ensemble de citations psalmiques également présenté en Hb 1. Pour commenter ces extraits cités par Clément, nous devons d'abord préciser les liens existant entre Cl 36 et Hb 1.

Qu'y a-t-il de commun dans ces deux textes? Tout d'abord, Cl 36, 2 cite Hb 1, 3. 4, mais de façon incomplète. Ensuite, Cl 36, 3-5 reprend Ps 103 (104), 4; Ps 2, 7-8 et Ps 109 (110), 1, qui sont également cités par Hb 1, respectivement au verset 7, 5 et 13. Mais Hb 1 présente davantage d'extraits bibliques. Il comprend, dans l'ordre de leur citation, Ps 2, 7; 2 Sam 7, 14; Dt 32, 43; Ps 103 (104), 4; Ps 44 (45), 7-8; Ps 101 (102), 26-28; Ps 109 (110), 1.

Donc Cl 36 reprend une partie du raisonnement de Hb 1 introduisant des extraits bibliques. Cependant, Cl 36 ne reprend pas toutes les citations produites par Hb 1 et ne les présente pas dans le même ordre. Il faudra déterminer l'intention propre de Clément.

Clément conclut ses cinq invocations d'allure liturgique par des éléments semblables à Hb 1, 3. 4. Le texte biblique est plus long que Cl 36, 2. Les parties communes sont le titre du Christ («rayonnement de Sa gloire» ἀπαύγασμα τῆς δοξῆς (Hb 1, 3), τῆς μεγαλωσύνης (Cl 36, 2) et la partie évoquant Sa supériorité par rapport aux anges. Mais, entre ces deux éléments, la *Lettre aux Hébreux* place un second titre christologique («empreinte de Son être» Χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (Hb 1, 3), une allusion à Son rôle dans l'univers, dans l'œuvre de salut et dans Son exaltation. «La perspective est ici celle de l'œuvre rédemptrice du Fils, avec son aboutissement glorieux»¹³². Clément ne reprend que les éléments relatifs à la transcendance du Christ.

La double titulature de Hb 1, 3 est donc réduite et modifiée en Cl 36, 2. δς ὦν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφωρότερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν.

La modification de δόξα par μεγαλωσύνη est appelée «substitution» par Hagner, qui l'explique «par le fait que μεγαλωσύνη apparaît dans la dernière moitié du vers (1, 3) parmi les mots omis par Clément»¹³³.

Une autre explication est possible: μεγαλωσύνη exprime peut-être avec plus de force que δόξα la transcendance divine. Δόξα est la «Erscheinungsform»¹³⁴ de Dieu, tandis que la μεγαλωσύνη évoque sa majesté avec laquelle

¹³² VANHOYE, *Structure*, p. 66.

¹³³ «This substitution, however, may well be explained by the fact that μεγαλωσύνη occurs in the last half of the verse (1. 3) among the words omitted by Clement» (HAGNER, *ONT*, pp. 179-180).

¹³⁴ MICHEL, *Hebräer*, p. 38.

Dieu crée, juge et règne¹³⁵. C'est la grandeur de Dieu, et indirectement, celle du Christ qui est exaltée en Cl 36, 2. A cause de leur racine commune μεγαλωσύνη et μείζων peuvent exercer l'un sur l'autre une influence réciproque dans cette insistance sur la grandeur divine. Hb 1, 3. 4 n'a pas ce jeu de correspondance, puisqu'il ne présente ni μεγαλωσύνη, ni μείζων, mais bien δόξα et κρείττων¹³⁶.

Ce qui est commun, c'est le terme ἀπαύγασμα qui, à lui seul, exprime toute la transcendance du Christ. Spicq estime que la meilleure traduction est «resplendissement», car ce mot, à valeur passive, décrit «l'éclat d'une source lumineuse». Spicq poursuit, en citant Ménégosz: «Il (l'auteur de la *Lettre aux Hébreux*) exprime par ἀπαύγασμα une triple notion: celle de l'origine divine, celle de la ressemblance avec Dieu et celle de l'indépendance personnelle»¹³⁷. Braun signale que l'éclat, la lumière n'est pas une image désignant le Messie¹³⁸. Cependant, concevoir Dieu comme un «soleil spirituel éclairant» était courant dans le judaïsme hellénistique d'Alexandrie¹³⁹. Ce n'est donc pas un titre messianique qui est appliqué au Christ, mais une représentation de Dieu, à laquelle le Fils de Dieu est associé. Cette image du «reflet» appliqué au Christ fait tout naturellement penser à Cl 36, 2 où il est dit: «Par Lui, nous contemplons le reflet de la face immaculée et incomparable de Dieu» διὰ τούτου ἐνοπτρίζομεθα τὴν ἁμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ.

Cette image du miroir (ἐνοπτρίζω) équivaut également à reconnaître l'indépendance de l'objet réfléchi par rapport à sa réflexion, la très grande unité entre les deux et l'origine divine du Christ.

Le souci de souligner la transcendance du Christ est plus fortement marqué par Cl 36 que par Hb 1. Cela s'observe dans cette référence aux anges. Les deux auteurs veulent montrer que le Fils de Dieu est supérieur aux anges. Mais ils le disent différemment, parce que leur visée théologique est différente. La *Lettre aux Hébreux* après avoir orné le Fils de deux titres glorieux («ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ») résume toute l'histoire du salut: création, Passion et glorification. Les titres ini-

¹³⁵ MOSIS, 70, col. 948. Ce qui est dit pour le mot hébreu peut valoir pour le terme grec, vu leur équivalence dans la traduction.

¹³⁶ Μεγαλωσύνη est un terme courant dans la *Lettre aux Hébreux*. Il y apparaît treize fois, alors que le reste du Nouveau Testament ne l'utilise que six fois, dont quatre fois dans le corpus paulinien. Il est connu des Évangiles et des écrits johanniques (MICHEL, *Hebräer*, p. 45, n. 5).

¹³⁷ SPICQ, *Hébreux* 2, p. 7.

¹³⁸ «Str(ack)-B(illerbeck) bringt Glanz nicht als jüdische Messiasbezeichnung (III 514f 672)... Diese ausserchristlich-gottheitliche Bezeichnung ἀπαύγασμα wendet Hb nun auf den Sohn an und drückt so dessen engste Verbundenheit mit dem Vater aus» (BRAUN, *Hebräer*, p. 25).

¹³⁹ SPICQ, *Hébreux* 2, p. 7.

tiaux rappellent la pérennité de la transcendance du Christ ¹⁴⁰. Cependant, l'élévation touche le Messie ressuscité, «cette allusion au moment historique de l'ascension (cf. l'aoriste *γενόμενος*) vise le Fils incarné, l'homme Jésus» ¹⁴¹.

Chez Clément, non seulement cette perspective historique est absente mais, bien plus, la supériorité du Christ sur tous les anges est envisagée comme une qualité permanente. La *Lettre aux Hébreux* dit que le Christ est «devenu (*γενόμενος*) supérieur aux anges: le participe aoriste marque un fait précis du passé ¹⁴². Cl 36, 2 utilise un présent ἔστιν qui s'accorde bien avec le participe ὢν, dont dépend ἀπαύγασμα. Toutes ces différences n'ont pas une pure valeur stylistique. Elles correspondent à un changement d'optique théologique. La *Lettre aux Hébreux* nous parle d'un Christ glorifié; la *Lettre aux Corinthiens* ne connaît que le Christ glorieux.

Sur les rapports entre Cl 36 et Hb 1, bien que Braun reconnaisse «à peine une tradition analogue, mais indépendante de Hb» ¹⁴³, Hagner parle de dépendance avec néanmoins quelques différences ¹⁴⁴. Ces diversités s'expliquent, comme nous l'avons vu, par la diversité des perspectives théologiques.

II. Citations bibliques: Cl 36, 3-6 et Hb 1

Le choix des citations psalmiques ainsi que leurs formules introductrices révèlent les différentes visées théologiques des deux *Lettres*.

a/ Hb 1 et sa visée théologique

La *Lettre aux Hébreux* présente une liste plus longue d'extraits bibliques que Cl 36. Vanhoye a retrouvé trois comparaisons antithétiques entre le Christ et les anges:

¹⁴⁰ «Er ist mithin Sohn nicht aus Gnade der Adoption... besitzt vielmehr Gottes Wesen... ist Gott... ewig wie der Vater» (BRAUN, *Hebräer*, p. 25).

¹⁴¹ SPICQ, *Hébreux* 2, p. 10.

¹⁴² Le participe aoriste *γενόμενος* se référant à un fait historique daté, et surtout en contraste avec le ὢν du v. 3, marque la supériorité acquise et indique nettement qu'il s'agit ici non du Fils dans sa préexistence éternelle, mais du Christ avec sa nature humaine glorifiée, élevée au rang de la divinité» (SPICQ, *Hébreux* 2, p. 12).

¹⁴³ BRAUN, *Hebräer*, p. 32.

¹⁴⁴ HAGNER, *ONT*, pp. 179-184.

— la première comparaison (Hb 1, 5-6) commence par deux citations qui concernent le Christ (Ps 2, 7; 2 Sam 7, 14): elles soulignent la paternité de Dieu et la filiation de Notre Seigneur. A cela s'ajoute un troisième extrait à propos des anges (Dt 32, 43) qui rappelle le culte d'adoration rendu par ces êtres spirituels;

— la deuxième comparaison (Hb 1, 7-12) commence par rappeler la situation subordonnée des anges (Ps 103 (104), 4). Ensuite, deux extraits s'appliquent au Christ: le premier évoque Sa royauté (Ps 44 (45), 7-8); le second Le gratifie du titre de «Seigneur» et Lui attribue la création (Ps 101 (102), 26-28);

— la troisième comparaison (Hb 1, 13-14) évoque l'intronisation du Christ avec le psaume 109 (110), 1, qui est opposé à la fonction servile des anges ¹⁴⁵.

b/ Cl 36, 3 = Ps 103 (104), 4 γέγραπται γὰρ οὕτως Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πρὸς φλόγα

Tout comme la *Lettre aux Hébreux*, Clément termine sa liste de citations par Ps 109 (110), 1, mais il ne reprend que Ps 103 (104), 4 et Ps 2, 7. 8. Le plan de l'argumentation est donc tout différent. Clément commence par évoquer la subordination des anges. A cela, il oppose deux citations relatives au Christ: la première chante la filiation du Seigneur; la seconde parle de Son intronisation.

Le premier extrait porte sur les anges (Cl 36, 3 = Ps 103 (104), 4) ¹⁴⁶. En Hb 1 comme en Cl 36, le mot «anges» est ce que Vanhoye appelle un «mot-crochet»: «Inséré à la fin de l'introduction, il indiquait le sujet que l'auteur s'apprêtait à traiter; repris au début du développement, il est reconnu par le lecteur, qui sait dès lors à quoi s'en tenir sur l'intention de l'auteur» ¹⁴⁷. L'introduction (Cl 36, 2) s'achevait par l'affirmation de la supériorité du Christ sur les anges; le Ps 103 (104), 4 précédé d'un γὰρ les présente comme des «vents» et des «flammes de feu» ¹⁴⁸. Cet extrait parle non seulement de

¹⁴⁵ VANHOYE, *Structure*, pp. 69-74.

¹⁴⁶ Cl 36, 3 cite mot à mot Ps 103 (104), 4 en accord avec Hb 1, 7 contre la LXX. Celle-ci a, pour derniers mots πῦρ φλέγον (HAGNER, *ONT*, p. 180).

¹⁴⁷ VANHOYE, *Structure*, p. 25. Le même auteur écrit que les mots-crochets «formant suture, marquent la fin du développement en cours et le début du nouveau développement» (p. 37).

¹⁴⁸ Le texte hébreu disait que Dieu Se servait du vent et du feu comme messagers. La LXX, le Tarqum et les Rabbins inversent la proposition: Dieu transforme les anges en vents et en flammes (Strack-Billerbeck 3, p. 678).

leur condition de serviteurs, mais il évoque aussi leur nature éphémère, soumise à la volonté divine et à leur mission ¹⁴⁹.

c/ Cl 36, 4 = Ps 2, 7-8 ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης
Υἱός μοι εἶ συ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· αἵτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω
σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατὰσχυσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς ¹⁵⁰

Clément oppose les anges, créatures éphémères au Christ, Fils du Maître (Cl 36, 4). L'introduction à la nouvelle citation accorde au Christ ce titre ¹⁵¹.

A propos de cette expression «fils du maître» appliqué au Christ, constatons que l'expression «Fils de Dieu» est rarissime dans la *Lettre* de Clément. Elle n'apparaît qu'en Cl 7, 4, où il est dit que le sang du Christ est fort précieux à Son Père ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ γινώμεν, ὡς ἔστιν τίμιον τῷ πατρὶ αὐτοῦ.

Il ne s'agit pas ici d'une confession de foi, ni d'une formule dogmatique. Selon Bang, Clément veut simplement souligner à quel prix les hommes ont été rachetés ¹⁵². Knoch conclut que notre auteur est étranger à la conception paulinienne qui unit le titre de κύριος pour le Christ à celui de père pour Dieu ¹⁵³. Bien qu'il connaisse cette tradition (Cl 7, 4; 36, 4), Clément ne la reprend pas. Le milieu romain, avec ses familles de dieux, serait-il à l'origine de cette méfiance? Probablement pas, puisque un des titres le plus souvent utilisé par Hermas pour désigner le Christ est justement «Fils de Dieu». Constatons pour le moment que Clément, malgré sa réticence à utiliser ce titre, recourt à d'autres moyens pour exalter la transcendance du Christ. Une étude ultérieure devra éprouver la valeur de cette expression chez Hermas.

¹⁴⁹ «Vielmehr ihr Wesen soll dadurch charakterisiert werden, dass sie nur sind, was Gott aus ihnen macht je nach den Bedürfnissen ihres Dienstes, und darum wandelbar wie die gesamte Schöpfung, der sie angehören» (WEISS, *Hebräer*, p. 53).

¹⁵⁰ Cl 36, 4 cite mot à mot la LXX, tout comme Hb 1, 5 et Act 13, 33 le font (HAGNER, *ONT*, p. 46).

¹⁵¹ «The introductory formula, in its contrasting reference ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ betrays a knowledge of the contrast made in Hb 1» (HAGNER, *ONT*, p. 181).

¹⁵² BANG, *Studien*, p. 462.

¹⁵³ «Für Paulus und die von ihm beeinflusste Literatur (Past., 1 Petr., auch Mart. Pol. und Ign. von A.) wird die Kyriosaussage von Christus mit der Vateraussage von Gott verbunden» (KNOCH, *Eschatologie*, p. 429). «Clemens hat die paulinische Formel von Gott, dem Vater des Kyrios nicht übernommen» (*idem*, p. 432). C'est ainsi que Knoch explique les variantes en Cl 7, 4: «Die späteren Leser vermissten die volle paulinische Formel und glaubten deshalb ergänzen zu müssen» (*idem*, p. 430). Le codex Alexandrinus (V^e s.) et le codex Hierosolymitanus (a. 1056), c'est-à-dire les deux grands manuscrits grecs, complètent la formule simple τῷ πατρὶ αὐτοῦ en ajoutant τῷ θεῷ; les deux versions latines, dont la plus ancienne est du II^e siècle, et la version copte ne présentent que l'expression courte.

Le psaume 2 est messianique «au sens littéral», comme dit Spicq¹⁵⁴: l'intronisation du roi terrestre coïncide avec son adoption comme fils de Dieu¹⁵⁵. Ps 2, 7 fut appliqué au Christ glorifié lors de Sa résurrection en Act 13, 33 et en Hb 1, 5; 5, 5¹⁵⁶. Cette perspective historique est absente en Cl 36. On l'avait déjà constaté en Cl 36, 2b. Il n'y a ici aucune allusion au Jésus terrestre. C'est de toute éternité que le Christ est engendré par Dieu. Parler d'une simple adoption divine serait en contradiction avec les thèmes du miroir et du reflet de Cl 36, 2, ainsi qu'avec la perspective intemporelle de ce passage. Donc, quand bien même Clément semble éviter l'expression «Fils de Dieu», il accorde au Christ les droits et prérogatives liés à ce titre: l'origine divine, la distinction des personnes, le partage de la puissance.

Alors que Clément rappelle cette origine divine par un mode différent de celui de la création, il insiste sur la puissance du Christ, contrairement aux *Actes des Apôtres* (13, 33) et à la *Lettre aux Hébreux* (1, 5; 5, 5), il continue la citation avec le verset 8 de ce même psaume 2¹⁵⁷. Or ce verset évoque le pouvoir universel transmis par Dieu à Son Messie.

La citation de Ps 2, 7. 8 relative au Christ s'oppose en deux points à Ps 103 (104), 4 qui concernait les anges:

- la filiation divine contraste avec l'aspect changeant des anges; ceux-ci sont des créatures; Celui-là est le Fils (Ps 2, 7);

- les anges sont des serviteurs; le Christ a hérité d'un pouvoir absolu sur toutes les nations (Ps 2, 8).

Cette puissance Lui est donnée par Dieu suite à Son intimité avec Lui: la même idée se retrouve dans la citation suivante.

*d/ Cl 36, 5 = Ps 109 (110), 1 και πάλιν λέγει πρὸς αὐτόν· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου*¹⁵⁸

Ici comme en Hb 1, cette dernière citation conclut la démonstration par l'Écriture. Cependant, les différences sont patentées. En Hb 1, le psaume

¹⁵⁴ SPICQ, *Hébreux* 2, p. 15.

¹⁵⁵ «Ps 2... bezieht sich in V 7 atlich auf die Thronbesteigung des irdischen Königs und auf seine Adoption als Gottessohn» (BRAUN, *Hebräer*, p. 35).

¹⁵⁶ BÜCHSEL, γεννάω, p. 669.

¹⁵⁷ Hagner explique l'ajout du v. 8 à la citation de Ps 2, 7 par un «common usage for the entire Psalm for apologetic purposes in the first century» (ONT, p.181). Cf. Dodd: «It is thus fairly clear that three authors at least employ Ps. ii. 7 as a testimonium to the Messiahship of Jesus; that is, as documentation of one of the main themes of the kerygma» (*Scriptures*, p. 32).

¹⁵⁸ Cl 36, 5 cite mot à mot la LXX, tout comme Hb 1, 3 et les Évangiles synoptiques (Mt 22, 44s; Mc 12, 36; Lc 20, 42 s). Cf. HAGNER, ONT, p. 46.

sert à illustrer l'opposition entre le pouvoir royal et le service des anges. Cl 36, 6 applique l'écrasement des ennemis à la réduction des révoltés. Clément utilise cette citation dans un souci moralisateur.

Avant de souligner les diversités, rappelons les points communs. Au départ, le Ps 109 (110) visait l'intronisation d'un roi-prêtre¹⁵⁹. Par la suite, il fut interprété dans une perspective messianique. Le Nouveau Testament y recourut souvent pour évoquer la domination contemporaine du Christ¹⁶⁰. Ce psaume évoque non seulement l'intronisation mais aussi la participation au gouvernement divin sur le monde¹⁶¹.

L'élément nouveau de cette citation est l'intervention spontanée de Dieu, car Celui-ci se lèvera et combattra les ennemis de Son élu. C'est dire l'importance que le Christ a aux yeux de Dieu¹⁶².

Ces ennemis à abattre sont, dans le Nouveau Testament, identifiés aux démoniaques¹⁶³; mais, pour Cl 36, 6, ce sont «les méchants et ceux qui s'opposent à Sa volonté» οἱ φαῦλοι καὶ ἀντιτασσόμενοι τῷ θελήματι αὐτοῦ. Voilà qui change le contexte temporel. Alors que, dans le Nouveau Testament, cet écrasement des ennemis semblait débiter avec l'Incarnation¹⁶⁴ et se terminer à la fin des temps¹⁶⁵, Clément insiste sur la contemporanéité de cette intervention divine. Dans le contexte de révolte à Corinthe, cette remarque a dû faire sourciller.

Cette remarque finale hostile aux séditeux construite avec Hb 1, où cette citation du Ps 109 (110) est mise en parallèle avec celle du psaume 2, qui ouvrait cette liste d'extraits bibliques. Pour Hb 1, c'est la supériorité du Christ sur les anges qui est le principal souci.

¹⁵⁹ BRAUN, *Hebräer*, p. 44; KRAUS, *Psalmen* 2, p. 755.

¹⁶⁰ CULLMANN, *Christus*, p. 133; *id.*, *Christologie*, p. 230. Michel apporte quelques nuances: «Es ist wahrscheinlich, dass Ps 110 in der Zeit Jesu nicht nur messianisch verstanden, sondern sogar auf das Weltegericht des Menschensohnes und seine Verherrlichung gedeutet wurde» (*Hebräer*, p. 59). Néanmoins, son interprétation et son application au Christ sont constantes dans le Nouveau Testament (WEISS, *Hebräer*, p. 59).

¹⁶¹ MICHEL, *Hebräer*, p. 58.

¹⁶² «Dieu en personne entre en lice pour abattre tous les ennemis du Christ, il est comme au service de son Oint» (SPICQ, *Hébreux* 2, p. 21).

¹⁶³ MICHEL, *Hebräer*, p. 59; SPICQ, *Hébreux* 2, p. 21. En 1 Cor 15, 25-26, Paul ajoute la mort (FOERSTER, *ἐχθρός*, p. 813).

¹⁶⁴ «Les Septante en précisant ἔως ἂν θῶ suggèrent que l'intervention divine date de l'incarnation» (SPICQ, *Hébreux* 2, p. 21).

¹⁶⁵ SPICQ, *Hébreux*, p. 66.

Conclusion

Après les cinq invocations d'allure liturgique, Clément semble reprendre en partie la démonstration christologique de Hb 1. Ces deux textes, Cl 36 et Hb 1, veulent prouver la transcendance du Christ. Mais la *Lettre aux Hébreux* le fait en soulignant l'opposition aux anges et en plaçant la glorification du Christ dans l'histoire du salut. La *Lettre* de Clément, elle, ignore cette perspective temporelle et parle d'un Christ glorieux de toute éternité. Cl 36 signale la différence entre les anges et le Christ, mais il insiste davantage sur la puissance dont il jouit.

Ce rappel de la transcendance du Christ succède un peu brutalement à une évocation quasi liturgique de Son rôle d'intermédiaire indispensable dans le salut accordé par Dieu. C'est l'indice de la conviction profonde que le Christ est le seul moyen de salut, mais que Dieu reste l'unique source ultime de ce salut; cependant, le Christ n'est pas réduit au rôle de simple agent; Il est le Fils du Maître, engendré de toute éternité, partageant avec Dieu la puissance et la domination sur les peuples.

CONCLUSION DU CHAPITRE III

Cl 36 conclut une longue réflexion sur les dons de Dieu. Ceux-ci ne peuvent être obtenus que par le Christ, seule voie de salut.

Explicitement identifié au salut, le Christ est tout d'abord évoqué par un ensemble de titres qui rappellent Son rôle d'intermédiaire. C'est Lui qui présente notre vie comme une offrande spirituelle. C'est Lui qui défend notre cause devant le Maître. C'est Lui qui, sur notre route, nous aide et nous soutient.

A ces titres succèdent cinq invocations d'allure liturgique, basées sur les thèmes de la lumière et de la connaissance. Déjà l'origine divine du Christ y est évoquée.

Mais c'est surtout dans une démonstration par citations psalmiques, que Clément souligne et rappelle la transcendance du Christ et Sa toute-puissance acquise par Sa glorification éternelle. A la différence de la *Lettre aux Hébreux*, Clément suggère que cette glorification n'est pas pascale, mais bien réalisée de toute éternité.

En matière de sotériologie, le Christ occupe la première place vis-à-vis du Père, quoique toute Son activité soit réalisée en référence à Dieu. Et c'est là un indice révélateur de la tension théologique caractéristique de Clément:

sauvegarder le monothéisme et affirmer la transcendance du Christ. Le problème est de concilier ces deux pensées: il n'y a qu'un seul Dieu, sauveur et maître du monde, d'une part; et d'autre part, le Christ est le principal agent de notre salut à cause de Sa dignité. Dans ce cadre de pensées, la réticence à évoquer l'Incarnation du Christ s'expliquerait par le désir de sauvegarder Sa transcendance. Trop parler du Jésus terrestre risquerait de faire oublier Son origine divine. Son œuvre salvifique devait être connue et admise de tous. Il restait à éviter de Le réduire au rang de simple homme sauveur.

Notre Seigneur Jésus-Christ Etude des titres christologiques

A plusieurs reprises, Clément écrit *χριστός*: quelle valeur ce mot a-t-il? Est-il devenu un nom propre ou garde-t-il sa valeur messianique?

Avant de répondre à ces questions, il serait intéressant de situer l'emploi de *χριστός* par rapport aux autres formules christologiques plus amples utilisées dans la *Lettre aux Corinthiens*. L'étude du tableau de leurs emplois montre que chacune de ces expressions apparaît dans des contextes propres.

A. ANALYSE DES DIFFÉRENTS TITRES DE L'EXPRESSION «NOTRE SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST»

I. *Jésus*, Ἰησοῦς

La seule fois qu'il est utilisé seul, c'est pour désigner le fils de Navé, qui envoya des éclaireurs à Jéricho, selon Jos 2 (Cl 12, 2).

Ce refus d'appeler le Fils de Dieu simplement par Son nom terrestre est peut-être la marque d'une déférence telle que l'auteur ne peut parler du Christ sans faire référence à Sa nature divine.

II. *Jésus-Christ* Ἰησοῦς Χριστός

Employée sept fois, cette expression est souvent introduite par *διά* (tit.; 58, 2; 59, 3; 61, 3; 64). C'est peut-être l'indice que, pour Clément, parler ainsi de Jésus-Christ, c'est L'évoquer comme un intermédiaire dans le salut: c'est par Lui que nous viennent la grâce et la paix (tit.), que nous sommes sauvés (Cl 58, 2), que Dieu choisit ceux qui L'aiment (Cl 59, 3), que nous rendons grâces (Cl 61, 3), que toute personne peut être agréable à Dieu (Cl 64).

Il est à noter que l'expression Ἰησοῦς Χριστός est souvent complétée par d'autres titres moins connus: le grand-prêtre de nos offrandes, le protecteur et le soutien de notre faiblesse τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν (Cl 36, 1), Ton enfant bien aimé τοῦ ἡγαπημένου παιδὸς σου (Cl 59, 2), le grand-prêtre et le protecteur de nos âmes τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν (Cl 61, 3), notre grand-prêtre et protecteur τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου ἡμῶν (Cl 64). C'est comme si l'expression à elle seule était insuffisante.

III. Notre Seigneur Jésus-Christ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός

C'est le titre qui exprime avec le plus d'emphase le Christ comme moyen de salut: c'est par Lui que nous sommes appelés et sanctifiés (tit.), que nous devons recourir à la miséricorde divine (Cl 20, 11), que les apôtres ont appris que les révoltes étaient inévitables (Cl 44, 1), que Dieu nous a élus (Cl 50, 7; 59, 2), enfin c'est par Sa résurrection que les apôtres furent remplis de certitude (Cl 42, 3).

Dans deux cas seulement, il n'est pas introduit par la préposition διὰ: Cl 49, 6 (Jésus-Christ selon la volonté de Dieu a donné Son sang pour nous) et Cl 65, 2 (bénédiction finale: la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ soit avec tous). Le caractère emphatique de cette expression est évident.

Cette formule présente donc le Christ comme moyen de salut. Mais, malgré toute son ampleur, ce n'est pas elle qui exprime au mieux Sa gloire.

IV. Le Seigneur Jésus-Christ. ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός

Tel est le titre utilisé par Clément pour souligner la transcendance divine du Christ: Cl 16, 2 parle du Christ, «le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus-Christ», (cf. *supra*); Cl 21, 6 insiste sur le respect à avoir pour nos supérieurs et Clément commence par le haut, c'est-à-dire le Seigneur Jésus-Christ. Cl 24-26 évoque la résurrection à venir; pour cela, Cl 24, 1 débute par celui qui en fut les prémices, le Seigneur Jésus-Christ. Dans la chaîne de succession apostolique et dans celle de l'envoi, le Seigneur Jésus-Christ occupe la première place (Cl 42, 1). Dans une formule d'allure trinitaire, le Seigneur Jésus-Christ est placé entre Dieu et l'Esprit Saint (Cl 58, 2). Un passage liturgique exalte Dieu qui a choisi le Seigneur Jésus-Christ et, par Lui, a choisi Son peuple (Cl 64).

Deux passages méritent une étude particulière: Cl 24, 1 évoque rapidement la résurrection du Seigneur Jésus-Christ, et Cl 58, 2 ressemble à une formule trinitaire.

a/ La résurrection du Seigneur Jésus-Christ (Cl 24, 1)

Avant tout, il sera utile de préciser le contexte. L'étude des passages parallèles permettra de mieux comprendre cette allusion fugitive. Cette mention tient, en effet, en peu de mots: «Remarquons, bien-aimés, comment le Maître nous manifeste sans cesse la résurrection à venir, dont il a donné les prémices dans le Seigneur Jésus-Christ en Le ressuscitant d'entre les morts»¹.

Dès la première lecture, il apparaît que le dessein de Clément n'est pas de disserter sur la résurrection du Christ, mais de relever les signes annonciateurs de notre propre résurrection à venir. Celle-ci, signale-t-il en passant, est déjà réalisée dans le Christ. En d'autres termes, l'évocation de la résurrection fait songer au Christ, dans l'esprit de Clément. Ici, comme en d'autres passages, la même réaction peut être observée: la personne du Christ est tellement présente dans la vie de l'épistolier que mille et une choses font penser à Lui.

Où Clément va-t-il chercher les signes préfigurant la résurrection? La nature est le lieu de son étude: la succession des jours et des nuits (Cl 24, 3), la croissance des fruits et des semences (Cl 24, 4-5), la renaissance régulière du phénix (Cl 25, 1-26, 1)². Ici encore, se répète une idée fondamentale de Clément: le monde créé révèle la volonté divine et inspire le comportement humain: ainsi, l'harmonie dans le cosmos (Cl 20) sert de référence pour l'harmonie dans la communauté. Car Clément est particulièrement sensible à l'ordre et à l'organisation: la hiérarchie militaire (Cl 37) et l'ordonnance lévitique (Cl 40-41) sont les modèles de l'ordre ecclésiastique (Cl 44). Ainsi, la régularité des résurrections dans la nature (κατὰ καιρὸν: Cl 24, 2) prouve le bien-fondé de notre propre espérance (Cl 27, 1)³.

La résurrection du Christ a donc perdu toute sa signification eschatologique chez Clément. Quel contraste avec la pensée paulinienne en particulier 1 Cor 15! La parenté entre ces deux textes est cependant réelle. Elle a toujours impressionné les chercheurs, depuis Knopf jusqu'à Hagner, en pas-

¹ Cl 24, 1: κατανοήσωμεν, ἀγαπητοί, πῶς ὁ δεσπότης ἐπιδείκνυται διηνεχῶς ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἔσεσθαι, ἥς τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας.

² Bumpus signale que la diatribe stoïcienne avait également l'habitude de recourir à ce genre d'argument: «The source of this argument is obviously Stoic» (BUMPUS, *Clement*, p. 73).

³ A ce propos, Knoch signale que l'espérance, chez Clément, porte moins sur le retour du Christ, que sur l'acquisition du salut et des biens y afférents (KNOCH, *Eschatologie*, p. 247).

sant par Sanders⁴. Le point commun le plus remarquable est l'emploi du terme ἀπαρχή: seul pour tout le Nouveau Testament, 1 Cor 15, 23 l'applique au Christ, comme prémices de la résurrection à venir. Cependant Bumpus a souligné la différence de perspectives: pour 1 Cor 15, l'ère nouvelle a été inaugurée par la résurrection du Christ, alors que celle-ci ne reste, pour Clément, que le signe de la résurrection générale qui doit venir⁵. Knoch en déduit que «la compréhension christocentrique de l'histoire du salut et de la rédemption n'est pas maintenue»⁶. Ce même auteur constate que Clément fait preuve d'une conception eschatologique proche du judaïsme: en effet, l'espérance en la résurrection y occupe une place aussi importante que la conception du jugement et de la pénitence⁷.

La résurrection du Christ ne marque donc pas une rupture décisive dans l'histoire du salut: ce n'est pas le signe de l'avènement du Royaume⁸. Cependant, cet événement apporte une certitude nouvelle dans l'acquisition des biens espérés⁹.

Cl 42, 3 est un autre passage où Clément parla de la résurrection du Christ: les apôtres furent remplis de certitude par la résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ et partirent annoncer la Bonne Nouvelle. Constatons le léger changement de titres: ici c'est «Notre Seigneur Jésus-Christ» ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Or nous venons d'expliquer que Cl 24, 1 parle de la résurrection du Christ et qu'il utilise la formule «le Seigneur Jésus-Christ», qui exprime au mieux la transcendance. Qu'en est-il de notre hypothèse de travail?

Il faut distinguer les contextes dans lesquels Clément fait allusion à la résurrection. En Cl 24, 1, il veut prouver que la résurrection des justes est préfigurée par la nature. Incidemment, il signale que le Christ est déjà res-

⁴ «Clem 24... où se reconnaît le mieux l'influence des textes pauliniens» (SANDERS, *Hellénisme*, p. 66). Voir aussi KNOPE, *1 Clem*, pp. 192-193 et HAGNER, *ONT*, p. 201.

⁵ BUMPUS, *Clement*, p. 72.

⁶ «Das christozentrische Verständnis der Heilsgeschichte und Erlösung ist nicht festgehalten» (KNOCH, *Eschatologie*, p. 142).

⁷ «... hier christlich gefärbte Eschatologie des Judentums, bei der die Auferstehungshoffnung neben dem Gedanken vom Gericht und Vergeltung ebenfalls von entscheidender Bedeutung war» (KNOCH, *Eschatologie*, p. 154). Bousset-Gressmann signale que, même à l'époque hellénistique, le judaïsme ne concevait la résurrection que pour les justes (*Religion*, p. 272). Cela s'accorde bien avec Cl 26, 1: «Le créateur de l'univers fait ressusciter ceux qui l'ont servi dans la sainteté et avec la confiance d'une foi parfaite» ὁ δημιουργὸς τῶν πάντων ἀνάστασιν ποιήσειται τῶν ὁσίων αὐτῷ δουλεύσαντων ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς.

⁸ BUMPUS, *Clement*, p. 73.

⁹ «Durch seine Auferstehung (Christi) ist die eschatologische Vollendung gewisser (24, 1; 42, 3)» (KNOCH, *Eschatologie*, p. 323).

suscité. Celui-ci jouit de ce privilège de par Sa transcendance. En Cl 42, 3, Clément décrit l'activité missionnaire des apôtres. Ceux-ci furent confortés par la résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ. Cet événement eut pour effet (limité) de rassurer les disciples. C'est donc dans une perspective sotériologique d'un Christ agissant pour aider les hommes, que Clément parle de Notre Seigneur Jésus-Christ ressuscité.

La conception de Clément au sujet de la résurrection est donc fort pauvre, comme le signalait déjà Harnack ¹⁰. Cet événement ne marque pas de rupture dans l'histoire de l'humanité. Elle n'a que peu d'effets sur l'humanité: elle nous conforte dans la foi en notre propre résurrection (Cl 24, 1) et encouragea les apôtres à annoncer la Bonne Nouvelle (Cl 42, 3).

b/ formule d'allure trinitaire (Cl 58, 2)

Un autre emploi intéressant du titre «le Seigneur Jésus-Christ» apparaît dans une formule d'allure trinitaire: «Par la vie de Dieu, par la vie ¹¹ du Seigneur Jésus-Christ et de l'Esprit Saint, la foi et l'espérance des élus, celui qui aura pratiqué sans regret les préceptes des élus et les commandements donnés par Dieu, avec humilité et en persévérant dans la douceur, celui-là sera rangé et compté au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ, par qui la gloire est à Lui dans les siècles des siècles. Amen» ζῆ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῆ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν ... ἐλλόγιμος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Cette invocation apparaît comme une formule de serment amplifiée ¹². De telles formules sont connues de l'Ancien Testament: par exemple, 1 Sam 26, 16; 29, 6; 1 Rois 22, 14; Is 49, 18 (cité par Rom 14, 11). L'homme prend Dieu à témoin dans ses serments. Quiconque ne respectera pas sa parole sera soumis au châtement divin. Dieu est donc invoqué dans toute Sa puissance et toute Sa transcendance. Il est la plus haute instance à laquelle l'homme puisse se référer.

¹⁰ HARNACK, *Lehrbuch*, p. 222, n. 1.

¹¹ Le codex de Jérusalem (avant 1056) et la version syriaque (codex antérieur à 1170) ont la forme ζῆ devant ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Cependant, la version latine (II^e s.) et la première version copte (IV^e s.) ne l'ont pas. Bien que ces deux versions soient de meilleure qualité que le codex de Jérusalem et le texte syriaque, les éditeurs conservent ce ζῆ, peut-être parce qu'ils la considèrent comme une *lectio difficilior*.

¹² Bultmann l'appelle «eine erweiterte Schwurformel» (Z&w, p. 863, n. 255). Voir aussi KNOCH, *Eschatologie*, p. 183 et BUMPUS, *Clement*, p. 78.

Ainsi, quand Clément étend son invocation à Jésus, il emploie les titres de «Seigneur» et de «Christ». Ce que Clément vise, c'est le Christ dans toute Sa transcendance et Sa puissance.

Knoch et Bumpus signalent avec raison que ce serment s'inscrit dans une dynamique de salut¹³. Clément affirme solennellement que les fidèles serviteurs de Dieu seront sauvés¹⁴. Cette perspective sotériologique et, surtout, le fait que le Christ en soit l'instrument explique le titre Ἰησοῦς Χριστός à la fin de cette phrase. Cependant, cela concerne le contenu du serment lui-même. Pour ce qui est de l'invocation, la situation est différente: Clément prend Dieu et le Christ à témoins. Il se réfère à Leur transcendance. Voilà pourquoi il utilise alors le titre de Seigneur Jésus-Christ¹⁵.

Cl 58 est-il une formule trinitaire? Bumpus le pense et Funk avec lui¹⁶. Pour Loofs, au contraire, ces formules «trinitaires» ne parlent que du Dieu unique, du κύριος exalté et de l'esprit dans la communauté¹⁷. L'édition de Gebhardt-Harnack-Zahn fait justement remarquer que la mention de l'Esprit Saint manque dans la grande prière liturgique (Cl 59-61; 64-65) et dans les doxologies¹⁸. La pensée d'un Dieu trine est étrangère à l'esprit de Clément. Cependant il connaît un Dieu unique auquel il accorde seul le titre de θεός; il y a de plus le Seigneur Jésus, dont il admet la transcendance et le rôle salvifique; enfin, la tradition judéo-chrétienne affirme l'existence d'une force divine, appelée esprit. Clément parle de chacun d'eux, suivant les circonstances sans chercher à bâtir ou à édifier un système explicatif satisfaisant.

¹³ BUMPUS, *Clement*, p. 78; KNOCH, *Eschatologie*, p. 183.

¹⁴ Knoch fait remarquer que «das menschliche Element stark hervorgehoben wird, so dass das Endheil als Lohn der moralischen Bemühung erscheint» (*Eschatologie*, p. 183).

¹⁵ Bumpus parle du «first example of a clear instrumental use... Christ is the instrument through whom the brilliance (δόξα) of God is made visible in His saving plan» (p. 79).

¹⁶ Bumpus caractérise Cl 58, 2 comme une «Trinitarian adjuration» (*Clement*, p. 78). Voir FUNK, *a. l.*

¹⁷ «Seine trinitarischen Formeln sprechen nur von dem einen Gott, dem erhöhten κύριος und dem Geist in der Gemeinde» (LOOFS, *Theophilus*, p. 184).

¹⁸ «Haud vero neglegendum in capp. 59-61. 64. 65 et omnino in doxologiis epist. Clem. Spiritus S. nomen deesse (ut ubique in apocal. et in omnibus fere antiquissimis doxologiis et formulis)» (Gebhardt-Harnack-Zahn, p. 97).

Deux fois, ce titre se trouve dans la formule «Souvenez-vous des paroles du Seigneur Jésus» (Cl 13, 1; 46,7), que nous avons déjà étudiée. Rappelons simplement que cette expression introduit chaque fois un groupe de *logia* inconnus de nos Ecritures. Le titre «le Seigneur Jésus» pourrait donc s'appliquer au Jésus historique parlant avec autorité.

Le troisième emploi est sujet à controverse: «de lui (Jacob), vient le Seigneur Jésus selon la chair» (Cl 32, 2)¹⁹. Barnikol²⁰ s'en sert comme argument pour prouver que, chez Clément, Jésus-Christ a une origine purement humaine et n'a pas de préexistence. Dorsch²¹ répond à cela que Cl 32, 2 ne s'applique qu'à la nature humaine du Christ. Loofs²² rejette l'hypothèse selon laquelle Cl 32, 2 pourrait faire allusion à une possible distinction de natures.

Il nous faudra donc préciser la portée «dogmatique» de cette descendance «selon la chair», sans oublier l'objet initial de ce chapitre: caractériser l'emploi des différents titres christologiques. Une étude préliminaire du contexte facilitera cette approche.

Cl 32, 2: étude du contexte

En Cl 31-32, Clément reprend l'histoire des patriarches qui reçurent les bénédictions divines. Mais, contrairement à saint Paul, qui, dans Gal 3, 8, par exemple, rappelle le rôle central d'Abraham, notre épistolier romain fait de Jacob le principal récipiendaire de ces grâces. Jaubert²³ a prouvé que cette présentation appartient à une tradition également juive d'origine biblique, principalement développée dans le *Livre des Jubilés* (16, 18; 21, 24-25; 22, 13).

«De lui (Jacob) viennent tous les prêtres et lévites, ministres de l'autel de Dieu; de lui vient le Seigneur Jésus selon la chair; de lui viennent les rois, princes et chefs selon Judas; quant au reste des sceptres²⁴, ils ne sont pas en

¹⁹ Cl 32, 2: ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα.

²⁰ BARNIKOL, *Christologie*, p. 64.

²¹ «Nur seiner menschlichen Natur nach war er aus Jakob» (DORSCH, *Gotttheit*, p. 471).

²² «Von entsprechender dyoposopischer Färbung der christologischen Aussagen zeigt sich nichts» (LOOFS, *Theophilus*, p. 185, n. 1).

²³ JAUBERT, *Thèmes lévites*, p. 200, n. 2.

²⁴ Le lecteur remarquera l'emploi de σκήπτρον dans le sens de tribu. Bien que ce passage ne soit pas une citation directe de la Bible, la référence explicite aux Ecritures suffit à expliquer cet emploi archaïsant.

Cl 32, 2 attribue à Jacob une promesse faite à Abraham (Gen 15, 5; 22, 17; 26, 4).

mince honneur, suivant la promesse de Dieu: «Ta postérité sera comme les étoiles du ciel» (Cl 32, 2) ἐξ αὐτοῦ γὰρ ἱερεῖς καὶ λευῖται πάντες οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυριαστηρίῳ τοῦ θεοῦ· ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα· ἐξ αὐτοῦ βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι κατὰ τὸν Ἰούδαν· τὰ δὲ λοιπὰ σκῆπτρα αὐτοῦ οὐκ ἐν μικρᾷ δόξῃ ὑπάρχουσιν, ὥς ἐπαγγελιαμένου τοῦ θεοῦ, ὅτι Ἔσται τὸ σπέρμα σου ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ.

Quatre éléments sont énumérés dans la descendance de Jacob: les prêtres, le Seigneur Jésus, les rois, les autres tribus. Le Christ occupe une place singulière et inattendue parmi eux. Deux questions se posent à ce sujet: pourquoi Clément cite-t-il le Seigneur Jésus dans un tel contexte? Pourquoi le Christ occupe-t-il cette place entre les prêtres et les rois?

Pourquoi Clément cite-t-il le Seigneur Jésus dans un tel contexte?

En Cl 31-32, Clément veut exalter la grandeur des bénédictions accordées par Dieu. Celles-ci se manifestent non seulement dans une innombrable descendance, mais aussi dans la noblesse de celle-ci. Tout cela est concentré en Jacob. Clément commence par les deux tribus les plus illustres, celles de Lévi et de Juda, auxquelles se rattachent respectivement les classes sacerdotale et royale. Ensuite, notre auteur parle des autres tribus dont le mérite est la multitude. Les deux qualités des bénédictions divines (qualité et quantité de la postérité) sont donc présentes.

Dans ce contexte de la grande qualité de descendance, on peut comprendre que Clément cite le Christ parmi les prêtres et les rois. Comment ne pas mentionner le plus illustre rejeton de Jacob?

Cette insertion spontanée parmi les fils de Jacob prouve la grande place qu'occupe le Christ dans la pensée de l'auteur. Les événements et les contextes les plus divers provoquent, dans son esprit, une référence au Seigneur.

Pourquoi le Christ occupe-t-il cette place entre les prêtres et les rois?

Le point de départ de l'explication habituelle²⁵ est la théologie du double messianisme, sacerdotal et royal. Jaubert signale qu'il s'agit là d'un courant

²⁵ Cf. par exemple Strathmann: «Eine Doppelbezeichnung Jesu zum Stamme Levi u. Juda scheint auch schon 1 Cl 32, 2 vorzuschweben» (Λευ(ε)ι, p. 245, n. 31). Strathmann cite un fragment attribué à Irénée, où cette double ascendance de Lévi et de Juda est signalée pour Jésus (*ibidem*).

juif présent dans le *Livre des Jubilés*, le *Testament des Douze Patriarches* et les documents de Qumrân²⁶. Cette tradition judéo-chrétienne sera reprise par Hippolyte de Rome et saint Ambroise²⁷.

Cette explication offre de multiples difficultés: tout d'abord, elle ne rend pas suffisamment compte de la place du Christ entre Lévi et Juda²⁸; ensuite, dans le Nouveau Testament, les textes proclament que le Christ est issu de Juda, en particulier Hb 7, 14²⁹. Or, la grande communion d'idées et d'esprit entre la *Lettre aux Hébreux* et la *Lettre aux Corinthiens* de Clément a toujours frappé les auteurs³⁰.

Ces difficultés sont levées quand la simple ascendance de Jésus issu de Juda sert de base à l'explication. Ce point de départ correspond mieux à l'enseignement néo-testamentaire (cf. les tableaux généalogiques de Mt 1, 2 et Lc 3, 33). De plus, dans le *Livre des Jubilés*, comme dans le *Testament des Douze Patriarches*, une tradition bien établie annonçait que le Messie viendrait de Juda, sans mentionner Lévi³¹.

Ainsi, puisque Lévi a toujours priorité sur Juda dans les listes énumérant les enfants de Jacob (Gen 49, TXIIPatr), comme dans les divers récits de bénédictions³², le Christ, descendant de Juda, ne peut être cité qu'après Lévi.

Cependant, par déférence, Clément Le nomme avant les rois, descendants eux aussi de Juda.

²⁶ JAUBERT, p. 48; JAUBERT, *Alliance*, pp. 92, 208, 272-273. De fait, cette double ascendance d'un messie issu de Lévi et de Juda apparaît également en TS 7, 1; TL 2, 11; TG 8, 1; TN 8, 2; TD 5, 10.

²⁷ JAUBERT, *Thèmes lévitiques*, p. 201.

²⁸ «On notera la place curieuse de Jésus entre la descendance de Lévi et celle de Juda, les prêtres étant nommés en premier» (Jaubert, p. 151, n. 9).

²⁹ Hb 7, 14: *πρόδελον γὰρ ὅτι ἐξ Ἰουδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν*. Cf. Mt 2, 6; Rom 1, 3; Apoc 5, 5.

³⁰ KNOPE, pp. 89-92; SPICQ, *Hébreux* 1, pp. 177-178.

³¹ Dans la grande bénédiction prononcée par Jacob sur ses fils, le Patriarche annonce à Judas que de lui surgira le salut d'Israël (Jub 31, 18). Cf. TN 8, 2s; TJos 19, 8; TL 18; TJud 24.

³² Cf. JAUBERT, *Alliance*, pp. 92 et 272-273. Au moment de la bénédiction solennelle, Isaac place Lévi à sa droite et Juda à sa gauche; Lévi est le premier béni (Jub 31, 12-13). Il faut suivre Lévi et Juda (TS 7, 1; TD 5, 4), mais c'est à Lévi que tous ses frères doivent obéir (TR 6, 5; TS 5, 5); la royauté accordée à Juda reste inférieure au sacerdoce attribué à Lévi (TJud 21, 2).

Conclusion

Clément évoque les merveilleuses bénédictions de Dieu sur Jacob; de lui a surgi une multitude, parmi laquelle les plus illustres rejetons sont les prêtres, le Messie, les rois. Cette descendance du Christ est purement charnelle comme le rappelle τὸ κατὰ σάρκα.

«Selon la chair» τὸ κατὰ σάρκα

Quelle est la valeur de l'article devant ce groupe prépositionnel? Pour le comprendre, voyons si, dans le Nouveau Testament, pareille tournure est utilisée. La seule fois que le groupe τὸ κατὰ σάρκα apparaît dans le Nouveau Testament, c'est en Rom 9, 5. Selon Blass-Debrunner, l'article τό sert de renforcement à la limitation: «dans la mesure où l'on considère le corporel»³³.

Selon Schweizer, σὰρξ désigne le Jésus terrestre en Cl 32, 2; ISm 1, 1; IEph 20, 2; IMg 13, 2³⁴. Bumpus signale que la valeur neutre de ce terme apparaît également dans le corpus paulinien (1 Cor 7, 28; 2 Cor 12, 7; Gal 4, 13; Phil 1, 24)³⁵; ce même auteur conjecture une origine palestinienne à cette expression³⁶.

Rom 9, 5

L'étude de Rom 9, 5 apporte de précieuses précisions. Saint Paul aborde de façon pathétique le problème du rejet d'Israël. Ce peuple fut comblé d'honneurs, parmi lesquels celui de compter le Christ en son sein: οἳτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται ... ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα (Rom 9, 4. 5). Cette expression «selon la chair» renvoie naturellement à la salutation initiale, où l'Apôtre parle du Fils de Dieu «issu de la descendance de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'esprit de sainteté» (Rom 1, 3. 4)³⁷.

³³ Blass-Debrunner, § 266, n. 5: τὸ κατὰ σάρκα Röm 9, 5, wo der Zusatz des Artikels die Beschränkung stark hervorhebt («insoweit als das Leibliche in Betracht kommt»); Cf. Blass-Debrunner, § 160, n. 2 et § 266, 2.

³⁴ SCHWEIZER, σὰρξ, p. 145.

³⁵ Schweizer parle de la «muskulöser Teil des Körpers» (σὰρξ, p. 124); Bumpus traduit par «kinship physical structure or present existence» (Clement, p. 74).

³⁶ BUMPUS, Clement, p. 74. Schweizer, par contre, signale tout l'arrière-fond hellénistique de ce sens moralement neutre de «chair» (σὰρξ, pp. 99 s).

³⁷ Rom 1, 3. 4: περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης.

Cf. BARRETT, Romans, p. 178.

Cette opposition «selon la chair — selon l'esprit», comme l'ensemble Rom 1, 3. 4, est pré-paulinien et sert à l'Apôtre à prouver l'orthodoxie de sa foi³⁸. En Rom 1, 3. 4, comme en Rom 9, 5, saint Paul ferait référence à une formule de profession qu'il n'aurait pas créée, mais qui serait connue des Romains contemporains.

Ce qui est important de constater, c'est contrairement à ce qu'en déduisait Loofs³⁹, le fait que la *Lettre* de Clément n'offre pas d'autre écho de cette distinction «selon la chair — selon l'esprit»⁴⁰ implique nécessairement le rejet d'une double ascendance pour le Christ, charnelle et spirituelle⁴¹. Il est vraisemblable que Clément connaissait cette profession de foi ancienne ou, tout au moins, son contenu théologique. Saint Paul y fait allusion dans sa *Lettre aux Romains*; or «de l'avis général, Clément devait disposer de *Romains*, *Galates*, *Philippiens*»⁴². De plus, Ignace cite Rom 1, 3 en IEph 20, 2 et ISm 1, 1; en IEph 7, 2, il affirme que Jésus-Christ est de Marie et de Dieu.

Cette théologie de l'ascendance spirituelle et charnelle du Christ est donc fort ancienne et vite répandue. Elle apparaît en Cl 32, 2 sur un mode allusif.

Un deuxième enseignement tiré de la comparaison de Cl 32, 2 et de Rom 9, 5 porte sur la place du Christ dans l'échelle des valeurs. Rom 9 commence par énumérer les privilèges d'Israël: l'adoption, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses, les Pères, et enfin le Christ. Cl 32, 2 rappelait la grandeur des bénédictions divines: de Jacob est née une race de prêtres et de rois, parmi lesquels figure le Seigneur Jésus. Ici comme là, le Christ est l'élément le plus important de ces dons⁴³, car Il est le sommet de toute l'histoire et dépasse de loin tous ses éléments.

³⁸ NEUFELD, *Confessions*, p. 51.

Neufeld (*id.*, p. 50, n. 2) glane les diverses expressions employées par les auteurs: pour Dodd (*Romans*, p. 5), c'est une «confession of faith»; Michel (*Römer*, p. 31) fait de même; Barrett (*Romans*, p. 18) l'appelle «a brief (perhaps credal) formula»; Bultmann (*Theologie*, p. 50) suppose «eine ihm überlieferte Formel».

³⁹ LOOFS, *Theophilus*, p. 185, n. 1.

⁴⁰ Nul ne songerait à accuser la *Lettre aux Romains* d'avoir des relents adoptionnistes, selon lesquels Jésus deviendrait Fils de Dieu par Sa résurrection, et pourtant «Paulus selbst kennt sonst keine christologische Aussage im Schema *nach dem Fleisch — nach dem Geist*» (SCHLIER, *Römer*, p. 241). L'absence de toute référence explicite à cette opposition ne prouve donc pas que l'auteur ignorait cette distinction. Cette concession faite à saint Paul, peut l'être aussi à Clément, jusqu'à preuve du contraire.

⁴¹ Comme le signalent Sanday et Headlam, l'opposition ne porte pas sur «humain» et «divin», mais bien sur «chair» et «esprit» (*Romans*, p. 7).

⁴² Jaubert, p. 57.

⁴³ A propos de Rom 9, 5, le Messie est le «wichtigstes Glied der Aufzählung» (MICHEL, *Hebräer*, p. 197), car «es ist die Ehre Israels, dass der Christus aus ihm kommt» (SCHLIER, *Römer*, p. 287); c'est dans ce but que ce peuple fut choisi (SANDAY-HEADLAM, *Romans*, p. 232).

Ici comme en Cl 13, 1 et 46, 7 qui introduisent les paroles du Seigneur, la formule ὁ κύριος Ἰησοῦς est celle qui s'applique au Jésus historique dans la réalité de Son incarnation.

L'étude de Cl 32, 2 nous a permis de préciser que:

— la place du Seigneur Jésus entre les prêtres et les rois ne s'explique bien que par l'hypothèse selon laquelle Clément ne se réfère pas à la double ascendance du Christ issu de Lévi et de Juda, mais à la simple ascendance remontant à Juda. Cette explication est plus conforme à la théologie présente dans le Nouveau Testament et, en particulier, dans la *Lettre aux Hébreux*.

— la foi en la double ascendance corporelle et spirituelle du Christ est fort ancienne, peut-être même pré-paulinienne, et communément répandue: elle devait être connue des chrétiens romains du temps de l'Apôtre; Ignace y fait allusion dans deux de ses lettres. Cette théologie d'une double ascendance sauvegarde la foi en la préexistence du Christ, puisqu'elle n'y est pas contraire;

— le Christ dépasse, dans l'histoire humaine, tout ce qui en fait la gloire et la grandeur: par Sa puissance, Il est supérieur aux rois; par Sa dignité, Il l'emporte sur les prêtres, comme nous le verrons.

VI. Premières conclusions

La recherche initiale était d'établir si les différentes formules christologiques du groupe «Notre Seigneur Jésus-Christ» étaient liées à un contexte particulier. En effet, Cl 16, 1 parle du Christ; Cl 16, 2 cite le Seigneur Jésus-Christ.

Nous constatons que:

— Ἰησοῦς seul n'est jamais appliqué au Christ;

— Ἰησοῦς Χριστός désigne le Christ comme moyen de salut; il est souvent construit avec διὰ et souvent des expressions complémentaires précisent Son rôle (grand prêtre, enfant bien-aimé);

— ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός est la formule emphatique pour désigner le Christ comme moyen de salut;

— ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός évoque le Christ dans Sa transcendance divine;

— ὁ κύριος Ἰησοῦς désigne le Christ historique dans la réalité de Son Incarnation, tout en appelant Sa transcendance.

VII. Comparaison avec l'Évangile de Pierre

Il peut sembler curieux qu'à un titre précis corresponde un sens ou un contexte relativement bien déterminé. Cela ne serait-il pas le fruit de l'imagination? Pour répondre à cette possible objection, nous étudierons les différents usages de dénominations christologiques dans une œuvre ayant pour caractéristiques une longueur raisonnable et une multiplicité de titres christologiques. L'*Évangile de Pierre* pourrait servir dans un tel effort de vérification⁴⁴.

Dans cette œuvre, le Christ est appelé *κύριος* à de multiples reprises, cependant jamais dans les dialogues et toujours dans le récit narratif. Un autre titre est *υἱός τοῦ θεοῦ*, mais il n'est utilisé que dans les dialogues: au début, les soldats l'emploient par dérision (6; 9); à la fin, c'est une profession de foi (45; 46). *Βασιλεύς τοῦ Ἰσραήλ* est un titre de dérision (7; 11).

Dans cette œuvre relativement courte, différentes expressions désignent le Christ, mais toujours dans un contexte propre et avec un sens précis.

L'*Évangile de Pierre* offre donc un intéressant parallèle sur l'emploi relativement précis et régulier des différentes expressions christologiques. La *Lettre* de Clément n'est pas un cas isolé. A chaque tournure correspond, avec plus ou moins de rigueur, un contexte déterminé.

De plus grandes nuances devront être apportées pour une appréciation correcte de l'emploi du terme *χριστός* dans la *Lettre aux Corinthiens*.

B. LE CHRIST ὁ χριστός

Après avoir étudié les diverses formules christologiques construites autour, ou à partir de *χριστός*, voyons ce terme lui-même dans ces différents emplois absolus.

Remarquons tout d'abord qu'il est toujours accompagné de l'article, sauf dans l'expression *ἐν Χριστῷ*.

Situation dans le Nouveau Testament

Rappelons rapidement que dans le Nouveau Testament, la forme vétéro-testamentaire *χριστός κυρίου* ne se trouve que dans le corpus lucanien. Ail-

⁴⁴ Le texte de référence est celui établi par Mara: *Évangile de Pierre*, éd. par M. G. Mara (SC 201), Paris, 1973.

leurs, on rencontre souvent la forme ὁ χριστός qui n'apparaît que de façon incertaine dans la littérature pré-chrétienne. Le corpus paulinien se caractérise par l'usage absolu de χριστός sans article et par des expressions comme ἐν Χριστῷ, διὰ Χριστοῦ, σὺν Χριστῷ.

Ce n'est que dans le domaine du judaïsme ou influencé par lui que ὁ χριστός peut être perçu comme un titre; ailleurs, il devient un autre nom de Jésus, selon Grundmann ⁴⁵.

Jésus, le Christ (Cl 42, 1)

C'est sans doute le passage le plus éclairant sur la conscience que Clément avait du titre χριστός ⁴⁶.

Cl 42 est un texte souvent repris et étudié, car il porte sur la succession apostolique et la doctrine de l'envoi: le Christ a envoyé les apôtres; le Christ a été envoyé par Dieu; les apôtres ont institué leurs successeurs. «Si Clément rapproche la mission des apôtres à la volonté divine, ce n'est pas essentiellement pour les comparer, mais afin de rattacher la mission des apôtres à la volonté divine, par l'intermédiaire de la mission du Christ.» ⁴⁷

Cl 42, 1-2 offre un bel éventail de dénominations pour le Christ:

— οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Cl 42, 1): cette première formule est celle qui traduit le mieux la transcendance du Christ;

⁴⁵ GRUNDMANN, *χρῖω*, pp. 518-563.

⁴⁶ Cl 42, 1 «zeigt das Wissen um die Messiasbedeutung von χριστός und zugleich die Verschmelzung zu der umfassenden Formel» (GRUNDMANN, *χρῖω*, p. 574).

Barnikol nie que Cl 42, 1 puisse prouver la préexistence du Christ. «Denn darum würde die Präexistenz auch von den in gleichem Atem genannten Aposteln zu behaupten sein» (*Christologie*, p. 62). L'argument de Barnikol pourrait être nuancé, puisque la première affirmation de Cl 42, 1 souligne la transcendance du Christ par rapport aux apôtres: «Les apôtres ont reçu pour nous la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ» οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

L'énumération du Christ et des apôtres ne se fait pas «im gleichen Atem», mais plutôt par étapes successives et suggestives d'une hiérarchie sous-jacente. Néanmoins, il faut reconnaître que la doctrine de l'envoi est exprimée ici d'une façon tellement allusive que Cl 42, 1 ne peut servir d'argument pour la préexistence du Christ, ni d'ailleurs pour l'infirmier.

⁴⁷ BOISMARD, *Clément*, pp. 377-378; BARDENHEWER, *Geschichte*, p. 125: «Klemens führt diese (kirchliche) Hierarchie auf göttliche Einsetzung zurück». Bumpus (*Clement*, p. 75) parle du «functional work of Christ, through whom God works His plans».

Selon Boismard (*Clément*, pp. 377-378), le thème de la mission n'est pas propre à l'*Évangile selon saint Jean*; les synoptiques insistent, plus que Jean, sur la mission des Douze; Clément et Jean ont ceci en commun: pour eux, la mission des apôtres prend son origine dans la volonté de Dieu par l'intermédiaire et sous la dépendance du Christ.

— Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη (Cl 42, 1): «Jésus» exprime la réalité humaine du Fils de Dieu; «le Christ», avec l'article, rappelle que l'Incarnation est la réalisation de l'attente messianique;

— ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ (42, 2): l'origine divine du Christ et Son autorité sur les apôtres sont reprises dans le cadre messianique.

Clément connaît donc toute la valeur du titre *χριστός*. Néanmoins, le contexte dans lequel il l'emploie est moins facile à cerner que pour les autres titres plus amples. De plus, il faut compter avec un certain glissement sémantique vers la dimension ecclésiologique.

Les divers emplois de *χριστός* dans l'ensemble de la *Lettre* de Clément, peuvent se répartir en trois groupes: le Christ transcendant (Cl 17, 1; 42, 2; 46, 6; 50, 3), le Christ, référence de l'agir humain (Cl 2, 1; 3, 4; 7, 4; 49, 1), le Christ dans la perspective ecclésiale (Cl 44, 3; 46, 7; 54, 2; 57, 2). Comme l'étude le montrera, la dimension messianique est très forte et partout présente; les divers groupes sont constitués autour d'aspects secondaires par rapport à cette donnée fondamentale.

I. Le Christ transcendant

a/ la venue du Christ (Cl 17, 1) τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ

Dans son exhortation à l'humilité, Clément décrit les exemples admirables à suivre: le Christ (Cl 16) et les prophètes (Cl 17-19, 1). Ceux-ci eurent pour tâche exceptionnelle d'annoncer la venue du Christ. Malgré cette élection, ils demeurèrent humbles et simples devant Dieu ⁴⁸.

Cette idée que le Christ était déjà annoncé dans l'Ancien Testament est également présente dans le Nouveau Testament ⁴⁹. Ainsi, en Act 7, 52, Etienne reproche aux Juifs d'avoir tué les prophètes qui avaient annoncé la venue du Juste. PPhil 6, 3 est plus proche de notre texte, puisqu'il y est question des apôtres qui prêchèrent l'Evangile et des prophètes qui annoncèrent la venue du Seigneur ⁵⁰.

⁴⁸ KNOPE, *Eschatologie*, p. 70.

⁴⁹ «But the New Testament itself avers that it was Jesus Christ Himself who first directed the minds of His followers to certain point of the scripture as those in which they might find illumination upon the meaning of His mission and destiny» (DODD, *Scriptures*, p. 110).

⁵⁰ Act 7, 52; Cl 17, 1; PPhil 6, 3 emploient le terme *ἐλυσιν* pour la première venue du Christ. De même, selon *Act Phil* 78, le chœur des prophètes et les patriarches proclamèrent la venue du Christ. Dans l'*Evangile aux Hébreux*, Dieu dit: «Mon Fils, dans tous les prophètes, j'attendais

Dans cette même ligne, pour Clément, «le Christ est le but vers lequel tend tout ce qui a été prédit»⁵¹. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre et interpréter l'application de tout l'Ancien Testament au Christ, comme nous l'avons vu.

b/ l'envoi (Cl 42, 2)

ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ

Cl 42 traite de la succession apostolique. Bumpus signale que cette partie fut souvent utilisée au cours des discussions relatives au surgissement de l'Eglise hiérarchique et la naissance du Frühkatholizismus⁵². C'est toute la doctrine de l'envoi⁵³. Ce passage a déjà été étudié. Remarquons le refus d'employer le nom humain de Jésus. C'est le Christ, Messie et Sauveur qui fut envoyé et envoya.

c/ formule d'allure trinitaire (Cl 46, 6) ἡ οὐχὶ ἓνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἓνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλήσις ἐν Χριστῷ

Voilà une nouvelle formule d'allure trinitaire. Nous avons déjà vu Cl 58, 2: ζῆ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῆ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν.

C'est une invocation solennelle au début d'un serment: Dieu est pris à témoin dans toute Sa transcendance. Le Christ l'est aussi: voilà pourquoi Clément emploie le titre glorieux: «le Seigneur Jésus-Christ».

En Cl 46, 6, le contexte est différent. Clément exhorte à l'unité et condamne les divisions. Il rappelle les fondements de la communauté chrétienne.

Ta venue afin de me reposer en Toi» (cité par Jérôme, *Comm in Isaiam* 11, 2; PL 24, 145). Cependant, *Act Thom* 28 utilise ἔλευσις pour le retour définitif du Christ. Irénée (*Adv Haer* I, 10, 1) emploie ce terme pour la première et la seconde venue du Christ (SCHNEIDER, *ἐρχομαι*, p. 673).

Dans son importante étude sur ἔλευσις, Kilpatrick qualifie ce terme de «messianique»: issu du judaïsme, il aurait été repris par les chrétiens (ΕΛΕΥΣΙΣ, p. 144). Cependant, Schneider semble sceptique (*Apostelgeschichte* 1, p. 469, n. 217).

⁵¹ «Chrisus ist das Ziel auf welches alles Vorherige weissagend hinweist» (WREDE, *Untersuchungen*, p. 97). Bumpus va plus loin: «Everything culminated in him as the last of the great revealers of the salvation plan» (*Clement*, p. 157).

⁵² «Pericope famous in the discussion that raged at the turn of the century until nearly the present time over the rise of the hierarchical church and the birth of the so-called Frühkatholizismus» (BUMPUS, *Clement*, p. 47).

⁵³ Cf. Jn 17, 18.

Hagner a souligné le parallélisme de Cl 46, 6 avec Eph 4, 4-6. Selon cet auteur, Clément a ordonné plus logiquement les divers éléments, bien qu'il en néglige trois: le corps (Eph 4, 4), la foi et le baptême (Eph 4, 5). Si Eph 4, 4-6 est basé sur une profession de foi primitive ou une hymne chrétienne ancienne, «Clément pourrait dépendre d'une source indépendante du témoignage paulinien»⁵⁴.

Knoch fait justement remarquer que cette succession Dieu-Christ-Esprit exprime «l'efficacité sotériologique de ces trois personnes dans l'histoire du salut... Dieu, qui apportait le salut sans le Christ dans l'Ancienne Alliance, l'apporte maintenant par le Christ et par l'Esprit Saint, auxquels reviennent des fonctions ou des missions dans l'histoire du salut, déterminées par Dieu. Le Christ et l'Esprit agissent donc en subordination de la volonté et du plan divin»⁵⁵. Cela est juste dans la mesure où l'humanité trouve maintenant dans le Christ le seul moyen vraiment efficace pour le salut parce qu'Il est divin. Son efficacité est telle qu'elle ne concerne pas seulement ceux qui Le suivirent, mais aussi ceux qui le précédèrent dans l'histoire humaine, comme le signale Cl 19, 1. Cependant Sa subordination au Dieu créateur et maître de l'univers reste entière.

De plus, Knoch signale à propos de Cl 46, 6 que ce passage «n'est pas à proprement parler une formule trinitaire, car il y est question de l'esprit et de la vocation». Ces deux éléments sont cités pour rappeler «l'unité dans l'organisme ecclésial et ses charismes»⁵⁶. Cela correspond à Cl 58, 2, qui cite «l'Esprit Saint, la foi et l'espérance des élus» τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν.

L'Esprit, contrairement à Dieu et au Christ, n'est pas à l'origine du salut, mais la conséquence de celui-ci⁵⁷. Est-ce la raison pour laquelle il ne semble

⁵⁴ «If, as seems probable, Eph 4. 4-6 is based on a primitive confession of faith or an early Christian hymn, Clement could possibly provide independant witness to Paul's source» (HAGNER, *ONT*, p. 223).

⁵⁵ «Die Reihenfolge Gott — Christus — Geist... die heilsgeschichtlich-soteriologische Wirksamkeit jeder dieser drei göttlichen Personen... Gott, der im alten Bund ohne Christus das wirkte, wirkt dieses nun durch den hl. Geist, wobei Christus je von Gott bestimmte heilsgeschichtliche Funktionen bzw. Missionen zukommen. Christus und der Geist wirken also Unterordnung unter Gottes Willen und Plan» (KNOCH, *Eschatologie*, p. 365).

⁵⁶ «Die Einheit im Organismus der Kirche und ihren Charismen» (KNOCH, *Eschatologie*, p. 367).

⁵⁷ Cf. le commentaire de Schweizer sur l'expression τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος en Hb 10, 29. La même tournure se trouve en Cl 46, 6, dont nous étudions la formule trinitaire: «ἐν πνεύματι τῆς χάριτος (= Sach 12, 10 LXX) in (Hb) 10, 29 ist... nicht als Ursache des Heils zu fassen, sondern meint den Geist als Zeichen der eschatologischen Gnade Gottes» (SCHWEIZER, *πνεῦμα*, pp. 444-445). Cf. KNOCH, *Eschatologie*, p. 366.

que connuméré avec Dieu et le Christ, sans jouir d'un ζῆ dans la formule invocatrice du serment (Cl 58, 2), sans être cité dans les doxologies ou d'autres professions de foi (Cl 59, 4)? Il succède à Dieu et au Christ, avec des éléments explicatifs: la vocation (Cl 46, 6), la foi et l'espérance (Cl 58, 2). Dans la pensée de Clément, l'Esprit Saint ne semble pas encore avoir accédé à l'autonomie personnelle, comme c'est le cas pour le Christ.

Qu'en est-il du titre de Christ? Pourquoi Clément ne dit-il pas «le Seigneur Jésus-Christ» comme dans l'autre formule d'allure trinitaire (Cl 58, 2)? C'est à cause de la différence des contextes comme nous l'avons dit. En Cl 58, 2, Dieu et le Christ sont pris à témoin dans un serment solennel. En Cl 46, 6, c'est moins une profession de foi, qu'un rappel des éléments fondamentalement salvifiques. Le contexte est donc nettement sotériologique: Clément parle du Christ, comme Messie et Sauveur.

d/ le royaume du Christ (Cl 50, 3)

Cl 50 exalte la charité et décrit ses effets. Ceux qui l'ont pratiquée à la perfection, fussent-ils morts, seront glorifiés lors du retour du Christ: οἱ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ⁵⁸ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ.

«Le royaume du Christ» (Cl 50, 3) serait-il en concurrence avec «le royaume de Dieu qui va venir» (Cl 42, 3)?

Remarquons tout d'abord que, pour Clément, le Royaume de Dieu n'est pas encore là. Selon Cl 42, 3, les apôtres partirent annoncer au monde la bonne nouvelle que le royaume de Dieu allait venir: εὐαγγελιζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι.

Selon Gerke, Clément est en retrait par rapport à la théologie paulinienne; il se rattache davantage à la prédication originelle contenue dans les *Evangelies selon saint Matthieu et saint Marc*⁵⁹. Ni la vie, ni la mort, ni même

Cet esprit est-il transmis par le baptême? Benoit le croit et l'explique (*Baptême*, p. 93). Opitz explique au contraire que recevoir l'Esprit dépend de la conduite morale (*Pneumatologie*, pp. 26 s).

⁵⁸ Le terme ἐπισκοπή ne doit pas nous étonner, puisque Lc 19, 44 et 1 Pt 2, 12 l'utilisent déjà pour la parousie, dans le sens de l'inspection. Il n'a cependant pas l'aspect terrifiant d'un jugement sévère, mais bien au contraire il implique un temps de grâce et de salut (BEYER, ἐπισκέπτομαι, pp. 603-604). Déjà, dans la LXX, comme d'ailleurs dans la littérature grecque intertestamentaire, ce terme apparaît pour exprimer la venue de Dieu à la fin des temps (VOLZ, *Eschatologie*, pp. 164-165).

⁵⁹ GERKE, *Gemeindeverfassung*, p. 27, n. 1. Harnack abonde dans le même sens, mais avec un autre argument. Pour lui, la résurrection du Christ, qui conforte les apôtres (Cl 42, 3) est «ein Mittel, durch welches die Apostel überzeugt werden, dass das Reich Gottes kommen werde» (*Lehrbuch*, p. 222, n. 1). Le texte de la *Lettre* ne semble pas affirmer aussi clairement que la résurrection joue ce rôle. Néanmoins, l'espérance en la venue du Royaume demeure, même après Pâques, selon Clément.

la résurrection de Jésus-Christ ne marquent une rupture dans l'histoire du salut. Il n'y a aucune différence entre les justes avant et après le Christ ⁶⁰. Ici se confirme ce qui a été dit plus haut: le salut jadis assuré par Dieu seul, sans le Christ, est transmis par Jésus-Christ; cependant, Dieu reste la seule source de salut ⁶¹.

L'avènement du Royaume du Christ implique-t-il que Celui-ci soit alors établi juge des vivants et des morts? Non, répond Bumpus. Il en veut pour preuves Cl 28, 1 et Cl 50, 4. Ces deux passages supposent que Dieu est l'unique juge. La fonction du Christ est de rassembler le peuple élu et de le gouverner ⁶².

La fonction eschatologique du Christ, écrit Knoch, est réduite à soutenir les chrétiens et à leur transmettre les voies du salut ⁶³.

e/ conclusion

Il est difficile d'établir un système cohérent sous-jacent à la pensée de Clément. D'une part, il affirme que les prophètes de l'Ancien Testament ont annoncé la venue du Christ (Cl 17, 1); d'autre part, Son premier avènement ne transforme pas fondamentalement l'histoire du salut (Cl 50, 3). Cependant, la foi en un seul Christ est un élément fondateur et unificateur de la communauté chrétienne (Cl 46, 6).

Comment concilier certains passages où la fonction salvifique du Christ est exaltée (Cl 16; Cl 36) avec certaines expressions où Son rôle n'apparaît guère indispensable, puisque Dieu sauvait sans Lui dans l'Ancienne Alliance? Il y a certainement une reprise de tout l'héritage vétéro-testamentaire, avec son implication inattendue: si les chrétiens admettent l'Ancien Testament comme expression de Dieu, qu'est-il advenu de tous ceux qui mirent en pratique les préceptes contenus dans ce livre? Un autre corollaire est la question: en quoi consiste la nouveauté apportée par le Christ?

Cependant, la place centrale qu'occupe Notre Seigneur dans la foi et la vie de Clément ne peut être mise en doute: Cl 16 et Cl 36 le prouvent assez.

⁶⁰ KNOCH, *Eschatologie*, p. 107. Clément, contrairement à saint Paul, ne recourt pas au thème de la nouvelle création dans le Christ (BUMPUS, *Clement*, p. 143).

⁶¹ KNOCH, *Eschatologie*, p. 365.

⁶² BUMPUS, *Clement*, p. 144. Le *Pasteur d'Hemas*, et plus précisément la *Neuvième Similitude*, présente le Fils de Dieu comme le juge souverain pour ce temps de pénitence, comme pour la fin des temps.

⁶³ KNOCH, *Eschatologie*, p. 178.

Pour les chrétiens d'alors, il fallait intégrer l'existence du Seigneur Jésus-Christ dans un monothéisme rigoureux. Trop exalter le Christ, risquait d'en faire un concurrent de Dieu; trop rappeler Son Incarnation, risquait de faire oublier Sa transcendance. Il y a donc, chez Clément, un christocentrisme sotériologique spontané, tempéré par le rappel d'un théocentrisme universel sauvegardant le monothéisme.

II. Le Christ, référence dans l'action chrétienne

Un premier groupe d'emplois absolus du titre *χριστός* dans la *Lettre* de Clément a pour point commun d'évoquer le Messie dans Sa transcendance et Sa souveraineté. Un second groupe montre mieux Son influence sur la vie chrétienne: c'est le Christ présenté comme référence dans notre action.

a/ les provisions de route (Cl 2, 1)

En ce début de *Lettre*, Clément rappelle les belles actions des Corinthiens: non seulement leur humilité était connue et admirée, mais aussi «vous vous contentiez, écrit l'épistolier romain, des provisions de route que vous fournissait le Christ et vous vous y attachiez» τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρχοῦμενοι.

Si la plupart des manuscrits⁶⁴ présentent Χριστοῦ, l'Alexandrinus, lui, propose θεοῦ. Or, ce dernier recueil, remarquable par son antiquité (V^e s.), est considéré comme le meilleur témoin du texte de Clément⁶⁵. Des éditeurs aussi remarquables que Gebhardt-Harnack-Zahn et Lightfoot préférèrent cette version isolée et purent l'expliquer⁶⁶. Cependant, Knoch entreprit une étude fouillée de ces deux variantes et parvint aux conclusions suivantes. Tout d'abord, ἐφόδιον, au sens figuré, n'est pas un mot rare chez les Pères grecs. De plus, la leçon Χριστοῦ paraît meilleure, non seulement parce qu'elle est mieux attestée, mais aussi parce que «le lien avec ἐφόδιον donne une fine expression visant la ἐντροπή des Corinthiens»⁶⁷.

⁶⁴ Le Codex Hierosolymitanus (a. 1056), la version latine (II^e s.; codex du XI^e s.), la version syriaque (codex a. 1170) et la version copte (codex IV^e s.).

⁶⁵ Cf. Jaubert, p. 90.

⁶⁶ «Viaticum dei, quod ad corpus sustentandum pertinet» (Gebhardt-Harnack-Zahn, *a. l.*); «The provision which God has supplied for the journey of life» (Lightfoot, *a. l.*).

⁶⁷ «Die Verbindung mit ἐφόδιον gibt eine feine, auf die ἐντροπή der Korinther hinzielende Wendung» (KNOPE, *1 Clem.*, p. 91).

Hagner estime que les termes employés par Clément offrent une certaine similitude avec ceux de 1 Tim 6, 8: «Si donc nous avons nourriture et vêtement, nous nous en contenterons.» ἔχοντες δὲ διατροφὰς καὶ σκεπάσματα, τούτοις ἀρκεσθῆσόμεθα⁶⁸. Cependant, il se base sur la version τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ; dans ce cas, ἐφόδιον peut avoir le sens premier. Mais, s'il est attribué au Christ, il ne peut qu'avoir un sens dérivé: «Le Christ ne transmet jamais de biens terrestres, mais seulement des biens religieux et spirituels.»⁶⁹. Pour Knoch, il paraît cependant difficile de considérer ἐφόδιον comme un terme technique pour l'Eucharistie⁷⁰, puisque, inconnu du Nouveau Testament, il a rarement ce sens chez les Pères Apostoliques et les Apologètes. Cependant, cette idée sacramentelle peut ne pas être exclue de la pensée de Clément. C'est surtout aux biens spirituels en général que songe l'auteur. Cl 1 et 2 regroupent les dons, tout d'abord en général (Cl 1), ensuite en particulier avec les charismes (Cl 2)⁷¹.

b/ les souffrances du Christ (Cl 2, 1)

Dans le même paragraphe, Clément évoque l'assiduité avec laquelle les Corinthiens gardaient présents à leur esprit l'enseignement et les souffrances du Christ. «Vous gardiez jalousement Ses paroles dans le fond de votre cœur et Ses souffrances étaient devant vos yeux.» τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν.

La forme αὐτοῦ a pu paraître ambiguë: Harnack l'a appliquée à Dieu et Bang rejette toute allusion à une tendance «patripassienne»⁷². Les auteurs actuels optent tous pour «les souffrances du Christ», puisque cette phrase suit immédiatement le rappel des «provisions de route fournies par Lui».

Hagner estime que Clément fait allusion à Gal 3, 1: «Pauvres fous de Galates! Qui vous a ensorcelés, alors qu'on peint sous vos yeux l'image de Jésus-Christ crucifié?» οἷς κατ' ὀφθαλμούς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος;

⁶⁸ «The words of Cl 2. 1 τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκοῦμενοι bears a certain similarity to those for 1 Tim 6. 8 ἔχοντες δὲ διατροφὰς καὶ σκεπάσματα τούτοις ἀρκεσθῆσόμεθα» (HAGNER, *ONT*, p. 233).

⁶⁹ «Christus übermittle der Gemeinde nie irdische, sondern nur religiöse und geistige Güter» (KNOPE, *1 Clem.*, p. 90).

⁷⁰ Barnikol l'avait déjà signalé de façon polémique (*Taufe*, p. 79).

⁷¹ KNOCH, *Eschatologie*, p. 358.

⁷² «Das αὐτοῦ bezieht sich auf θεοῦ zurück» (HARNACK, *Lehrbuch*, p. 207, n. 4). Bang nie tout patripassianisme, à cause de la «so bestimmt durchgeführte Unterscheidung Christi vom Vater» (*Studien*, p. 462).

Cette exhortation se situe dans un contexte similaire: saint Paul reproche aux Galates leur apparente capitulation devant les judaïsants; Clément désapprouve les querelles et les jalousies qui divisent l'Eglise de Corinthe. L'un et l'autre rappellent le bel attachement de jadis à l'enseignement et aux souffrances du Christ. Car, selon Normann, Clément présente ainsi l'un à la suite de l'autre les deux facteurs de salut⁷³.

Le Christ répand Sa grâce sur les croyants; ceux-ci doivent toujours garder présente à leur esprit la grandeur du sacrifice accepté par le Seigneur. Grâce à cela, ils pourront se conduire d'une manière digne de leur élection.

c/ dignes du Christ (Cl 3, 4)

Clément reproche aux Corinthiens leurs querelles et leurs disputes. Les chrétiens se laissent guider par leurs propres intérêts et négligent le bien commun. Voilà pourquoi ils ne se conduisent pas d'une manière digne du Christ. μηδὲ πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ καθῆκον τῷ Χριστῷ.

On le voit: c'est la dimension communautaire de la vie chrétienne qui est visée ici⁷⁴. Déjà, saint Paul avait exhorté les Philippiens à mener une vie digne du Christ (Phil 1, 27). Il est difficile de préciser ce que cela peut recouvrir. Dans l'une comme dans l'autre *Lettres*, les auteurs respectifs insistent sur «l'unité spirituelle et la cohésion de l'Eglise dans son combat pour l'Evangile dans le monde»⁷⁵. Dans l'écrit biblique, le danger semble extérieur⁷⁶; mais c'est de l'intérieur même de la communauté corinthienne que jaillit la menace. Nous reviendrons sur le lien entre le Christ et la vie ecclésiale.

d/ la charité en Christ (Cl 49, 1)

En Cl 49, 1, nous pouvons lire: «Celui qui a de la charité en Christ, qu'il pratique les commandements du Christ». ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα.

Une telle sentence fait aussitôt songer à l'*Evangile selon saint Jean*, et en particulier à Jn 14, 15. Cependant, Hagner reste prudent: certes, dit-il en substance, Cl 49, qui est une exhortation à l'agapè, semble fort johannique

⁷³ NORMANN, *Christos Didaskalos*, p. 79.

⁷⁴ «Clement develops the idea of individual obligations to a spiritual polity by comparison with the obligations due to secular states» (VINCENT, *Philippians-Philemon*, p. 32).

⁷⁵ BONNARD, *Philippiens*, p. 33.

⁷⁶ GNILKA, *Philipper*, pp. 99-100.

par le ton; mais, continue-t-il, pour Clément, il ne s'agit pas précisément de l'amour du Christ, mais de l'amour en général, «dans l'esprit ou le pouvoir du Christ»⁷⁷.

Sanders, lui, compare Cl 48, 1-50, 5 à 1 Cor 12, 31-14, 1: «Clément suit le même plan que Paul»: exorde dithyrambique, exemples concrets d'activités, exhortation finale. «Sur le modèle pythagoricien de la *φιλία*, Paul et Clément développent l'idée chrétienne de *ἀγάπη*». Ils demeurent cependant profondément chrétiens, puisque «aux mystères de la gnose intellectuelle, Clément préfère le drame de la charité rédemptrice du Christ.»⁷⁸

Cette idée du Christ, nouveau législateur moral, est bien présente dans la *Lettre* (Cl 2, 8; 13, 3; 49, 1). Knoch signale que Clément reste fidèle à la tradition des synoptiques et même de la LXX, dont le maître-mot pourrait se résumer par cet adage: «la Loi, c'est l'amour». Dans la *Lettre* de Clément, les prescriptions du Christ ont la même valeur que la parole de Dieu dans l'Ancien Testament (Cl 13, 2; 46, 8). Cependant, elles n'apportent rien de nouveau, si ce n'est une insistance particulière. L'œuvre propre du Christ reste l'universalisation du salut (Cl 7, 4)⁷⁹.

e/ le sang du Christ (Cl 7, 4)

Le thème du sang versé par le Christ est abordé à quatre reprises dans la *Lettre*. Les contextes, cependant, diffèrent chaque fois et permettent ainsi de cerner, avec nuances, la conception de la Passion chez Clément.

1. Cl 7, 4: «*Fixons du regard le sang du Christ*» ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ

Clément commence son exhortation au repentir et, pour cela, il rappelle le sacrifice du Christ: que les Corinthiens, écrit-il en substance, se gardent d'oublier cette mort violente, car elle leur a apporté la grâce du repentir.

Les avis divergent quant à une possible influence scripturaire sur Cl 7, 4. Massaux signale les paroles d'institution prononcées sur la coupe en Mt 26, 28. Ces deux passages ont en commun non seulement les termes αἷμα et ἐκχύνω, mais surtout l'indication de l'effet salvifique. Seul parmi les synoptiques, Mt ajoute: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, auquel se réfère Clément en parlant

⁷⁷ HAGNER, *ONT*, p. 264.

⁷⁸ SANDERS, *Hellénisme*, pp. 93-108, en particulier pp. 99, 101 et 108.

⁷⁹ KNOCH, *Eschatologie*, p. 243, n. 37 et p. 415.

de la grâce du repentir⁸⁰. Hagner critique cette opinion et l'appelle une «pure spéculation»⁸¹. A son avis, Cl 7, 4 fait probablement allusion à 1 Pt 1, 18s. L'auteur néo-testamentaire exhorte ses lecteurs à la crainte filiale: le Dieu saint exige la sainteté de Ses enfants (1 Pt 1, 17). L'admiration est renforcée par le rappel du salut accompli par le Christ⁸². «Ce n'est pas par des choses corruptibles... que vous avez été rachetés... mais par un sang précieux, celui d'un agneau sans tache et sans défaut, Christ.» ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ.

En plus de la référence aux vaines pensées (Cl 7, 2 et 1 Pt 1, 18), les deux textes ont en commun non seulement l'allusion au sang du Christ, que tous les deux précisent être précieux (τίμιος), mais aussi l'indication que ce sang apporte le salut⁸³.

Cette conséquence salvifique mérite d'être spécifiée et même nuancée. Si, comme dit Gross, le salut vient par le repentir⁸⁴, Bumpus précise que «le Christ n'a pas gagné le salut lui-même, mais la grâce du repentir qui conduit au salut»⁸⁵. Notre Seigneur donne ainsi la possibilité de se repentir⁸⁶. Cet auteur conclut son étude sur ce passage, en constatant que Clément est à mi-chemin entre la compréhension paulinienne de la Passion et la théologie des *Actes*. Il s'explique en signalant d'une part que, selon 1 Cor 15, 3, le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures et, d'autre part, que, d'après Act 3, 19, «puisque Dieu a maintenant accompli ce signe, nous devons reconnaître Sa fidélité et saisir cet événement comme l'occasion de faire pénitence»⁸⁷.

Clément fait donc preuve de cette même et double tendance contraire: d'une part, il exalte l'œuvre salvifique du Christ; mais d'autre part, il la subordonne à Dieu. En Cl 7, 4, cette exaltation porte sur la Passion de Notre Seigneur. Son souvenir rappelle aux Corinthiens quel grand sacrifice fut consenti pour eux. La reconnaissance et l'admiration doivent ainsi les garder dans une vie digne de Lui. De plus, ce sang est précieux à Dieu,

⁸⁰ MASSAUX, *Matthieu*, pp. 18 s.

⁸¹ «It is a mere speculation to allege that Clement's account of the purpose or result of the shedding of Christ's blood is developed form, and dependent upon, Mt.'s εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν» (HAGNER, *ONT*, p. 168).

⁸² Cf. SCHEKLE, *Petrus-Juda*, p. 47.

⁸³ HAGNER, *ONT*, p. 239.

⁸⁴ GROSS, *Divination*, p. 119.

⁸⁵ «Christ has not won the salvation itself, but the grace of repentance that leads to salvation» (BUMPUS, *Clement*, p. 91).

⁸⁶ BUMPUS, *Clement*, p. 91.

⁸⁷ «Since God has now fulfilled the sign, we ought to recognize His faithfulness and take this event as the occasion for doing repentance» (BUMPUS, *Clement*, p. 93).

«car⁸⁸, versé pour notre salut, il a ménagé au monde entier la grâce du salut» ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν. (Cl 7, 4). Bumpus se demande si «le sang du Christ est précieux au Père parce qu'il donne ou parce qu'il montre le signe final de l'appel au repentir»⁸⁹. Harnack donne peut-être le véritable sens, en écrivant que, pour Clément, «l'universalisme de la miséricorde divine n'est devenu une réalité que par la mort du Christ (7, 4; 12, 7)»⁹⁰. Cette réalité tient mieux compte du fait que, avant le Christ, Dieu apportait aussi le salut dans l'ancienne Alliance. Par Son enseignement et par Sa passion, Notre Seigneur est devenu la voie par excellence qui mène à la pleine connaissance. Tout cela était déjà annoncé dans l'Ancien Testament, comme le signale Cl 12, 7.

2. Cl 12, 7: Rahab et le sang du Seigneur

Clément cite Rahab en Cl 12 comme un exemple d'humilité: c'est par sa foi et son hospitalité qu'elle fut sauvée (Cl 12, 7). Les Juifs «rendaient ainsi manifeste que le sang du Seigneur rachèterait tous ceux qui croient et espèrent en Dieu» πρὸδῆλον ποιοῦντες ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν.

Cette interprétation étonne, puisque Clément en est bien le premier témoin. Certes, Rahab ne fut pas oubliée dans le Nouveau Testament: Mt 1, 5 la cite dans la généalogie du Christ; pour Jc 2, 25, son salut prouve que les œuvres ne doivent pas être négligées, tandis que Hb 11, 31 souligne sa foi. Bumpus estime que Clément tira cet exemple de Rahab d'une «science juive tardive»⁹¹, puisque cette femme n'est pas mentionnée dans la littérature intertestamentaire.

Le lien entre le ruban rouge et le sang du Christ a peut-être surgi à l'esprit de Clément par l'intermédiaire du récit relatif au départ des Juifs d'Egypte. Ils aspergèrent de sang les linteaux et les montants de leurs portes pour échapper au massacre de tout premier-né. Plusieurs images sont communes à ces trois plans ou niveaux de récit:

⁸⁸ Cf. Blass-Debrunner, § 456, n. 1.

⁸⁹ «Is the Blood of Christ precious to the Father as atoning or as giving the final sign of the call of the repentance?» (BUMPUS, *Clement*, p. 94).

⁹⁰ «Der Universalismus des göttl. Erbarmens ist erst durch Christi Tod eine Tatsache geworden (7, 4; 12, 7)» (HARNACK, *Einführung*, p. 78).

⁹¹ «Obviouls late Jewish lore» (BUMPUS, *Clement*, p. 94).

— le danger menaçant d'un grand nombre: Yahvé exterminant les aînés (Ex), les Juifs massacrant les habitants de Jéricho (Jos), la perdition du genre humain (Cl);

— le groupe protégé: la maisonnée des Juifs en Egypte (Ex), de Rahab à Jéricho (Jos), l'ensemble des croyants (Cl);

— le signe rouge: le sang sur les linteaux (Ex), le ruban écarlate à la fenêtre de Rahab (Jos), le sang du Christ.

L'interprétation prophétique de ce cordon dans le récit de Rahab a pu donc surgir à l'esprit de Clément (ou de sa communauté) en référence au passage de l'Exode relatif à la dixième plaie. Ces deux récits ont, en tout cas, la même structure narrative, avec les mêmes éléments constitutifs.

3. Cl 21, 6:

«Révérions le Seigneur Jésus-Christ, dont le sang a été donné pour nous.»
τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν

Dans son exhortation à sauvegarder l'harmonie dans la communauté, Clément rappelle la nécessaire obéissance aux supérieurs. Il commence par citer le Seigneur Jésus-Christ.

Il faut donc distinguer, en Cl 21, 6, la mention du respect et celle du sang. Le titre de «Seigneur Jésus-Christ», qui exprime au mieux la transcendance du Christ, s'explique par cette référence à la soumission des humains.

Le thème du sang est ici exprimé en des termes fort proches des récits de l'institution selon Marc et Luc. Bumpus pense que Clément reprend une expression appartenant aux célébrations liturgiques communautaires. En comparant Cl 21, 6 à Ac 2, 35, il conclut à «un caractère très primitif, représentant une compréhension ou interprétation encore non développée de la signification de la Passion»⁹². Il est, en effet, remarquable, que, quand Clément parle de la mort du Christ, il n'en développe pas les conséquences sotériologiques; c'est, pour lui, un événement de l'histoire de Jésus, qui mérite d'être signalé comme un exemple de don de soi et de sacrifice, mais pas pour les transformations qu'il implique de lui-même dans le genre humain.

⁹² «A very primitive stamp, representing a still undevelopped understanding or interpretation of the significance of the Passion» (BUMPUS, *Clement*, p. 95).

4. Cl 49, 6:

«à cause de Sa charité pour nous, Jésus-Christ Notre Seigneur a donné Son sang pour nous, selon la volonté de Dieu, Sa chair pour votre chair, Sa vie pour votre vie»⁹³ διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχευεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν

En Cl 49-50, Clément exalte la valeur de l'agapè: rien ne la surpasse. C'est dans la charité que le Maître nous a attirés à Lui; c'est par la charité que Jésus-Christ Notre Seigneur a donné Sa vie pour nous.

Le contexte sotériologique explique à lui seul l'usage du titre emphatique «Jésus-Christ Notre Seigneur».

Quant à l'ensemble de l'expression, Hagner établit des parallèles possibles avec Gal 2, 20, Eph 5, 2⁹⁴ et Jn 6, 51⁹⁵. Il estime cependant plus probable que les termes utilisés en Cl 49, 6 dérivent «d'une tradition kérygmatische commune»⁹⁶, utilisant le thème du Serviteur souffrant d'Isaïe 53⁹⁷.

Plus intéressant est le parallèle tracé par Bumpus avec Lev 17, 11⁹⁸: «L'âme de la chair est dans le corps, et moi je vous l'ai donné pour l'autel, afin de faire l'expiation pour vos personnes; car c'est le sang qui, par l'âme, fait l'expiation» ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστίν, καὶ ἐγὼ δέδωκα αὐτὸ ὑμῖν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου ἐξιλάσκεισθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν· τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἐξιλάσεται.

Le vocabulaire y est commun, mais l'idée de base différente. Lev 17-26 regroupe les textes relatifs à la «loi de sainteté»: les Juifs doivent être saints, parce que Yahvé est saint. Cl 49 veut prouver la grandeur et la force de la charité. Les termes utilisés expriment la totalité de ce sacrifice consenti par le Christ.

De plus, Bumpus signale avec raison que Clément reste toujours fidèle à son objectif parénétiq. Il n'écrit pas un traité sur l'agapè, mais parle de cette vertu pour obtenir la conversion des Corinthiens. C'est dans un tel contexte qu'il rappelle la mort violente du Christ, réduite ainsi au niveau d'un exemple admirable où s'exprime l'agapè, tant vantée.

⁹³ Cf. Jaubert (*a. l.*) qui signale que la traduction habituelle est «son âme pour nos âmes». Elle opte pour le sens sémitique de ψυχῆ.

⁹⁴ HAGNER, *ONT*, p. 222.

⁹⁵ *Idem*, p. 267.

⁹⁶ «The words may well derive from a common kerygmatic tradition» (*idem*, p. 222).

⁹⁷ «It is best explained as a reflection of the kerygma common to the early Church, which made good use of the 53rd chapter of Isaiah (cf. Cl. 16; Jn. 1. 28)» (*idem*, p. 267).

⁹⁸ BUMPUS, *Clement*, p. 95.

Signalons enfin que, comme en Cl 36, l'expression utilisée ici semble reconnaître au Christ une volonté autonome: s'Il a accepté cette mort violente, c'est par amour pour nous, donc dans un acte volontaire librement consenti.

Conclusion

Dans cette étude consacrée à la valeur du titre «Christ» chez Clément, il a paru intéressant de reprendre un à un les passages évoquant le sang du Christ, c'est-à-dire sa Passion sur la croix.

Cet examen nous a ainsi permis de constater que, pour notre auteur, la mort du Christ n'a pas la force rédemptrice qu'elle a dans la théologie paulinienne. C'est un événement important dans l'histoire de l'humanité, parce qu'il illustre au mieux le don de soi, vécu jusqu'au bout. Clément en parle comme d'un exemple à suivre et y fait référence pour inciter les Corinthiens à changer d'attitude. Cette mort du Christ a cependant une vertu salvifique, car elle apporte au monde entier la grâce du repentir. Elle est préfigurée dans le récit de Rahab dans la mesure où elle apporte le salut à tous les croyants, fussent-ils non-Juifs.

Quatre fois, le thème du sang du Christ est abordé, et quatre fois l'expression christologique change: Cl 21, 6 et Cl 49, 6s. sont des cas clairs. Le premier associe le respect au titre exprimant la transcendance: «le Seigneur Jésus-Christ». Le deuxième passage, Cl 49, 6 utilise la tournure emphatique «Jésus-Christ Notre Seigneur», vu la valeur sotériologique du contexte. Cl 7, 4 et Cl 12, 7 restent plus difficiles à expliquer.

Quoi qu'il en soit, Cl 7, 4 est un nouvel exemple de l'emploi du titre «Christ» avec toute sa valeur messianique, non réduite à un simple nom de personne.

III. Le Christ et l'Eglise

Parmi les emplois absolus du titre «Christ» chez Clément, deux groupes ont déjà été analysés: le premier a pour caractéristique de faire référence à la transcendance de Notre Seigneur, le second Le présente davantage par rapport à l'agir moral humain.

Un troisième groupe peut être constitué à partir des emplois «ecclésiaux», c'est-à-dire ceux relatifs aux liens particuliers existant entre le Christ et la communauté chrétienne. Il s'agit, bien sûr, de l'expression «troupeau du

Christ», utilisée quatre fois et déjà étudiée. Nous avons vu que cette tournure était pratiquement une définition de l'Eglise, avec, pour connotations, la hiérarchie structurante et la nécessaire soumission de la majorité. Le Christ, qui n'est jamais appelé «pasteur», est le maître et le propriétaire de ce troupeau.

Une autre expression ecclésiale, où apparaît le titre «Christ», est Cl 46, 7: Clément s'exclame: «Pourquoi écarteler, pourquoi déchirer les membres du Christ?» ἰναντί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ.

Les parallèles possibles ont été soigneusement étudiés par Hagner. La métaphore du corps et de ses membres peut être une réminiscence de 1 Cor 12 comme de Rom 12, 4⁹⁹. Cependant, Knoch fait justement remarquer que Clément évite de désigner le Christ comme chef du corps de l'Eglise: en cela, il ne reprend pas la théologie ecclésiale sous-jacente dans les *Lettres* pauliniennes *aux Ephésiens* et *aux Colossiens*. Il reste beaucoup plus proche des premières lettres de saint Paul¹⁰⁰. Schnackenburg signale qu'à ce niveau de réflexion, l'Apôtre songe à l'Eglise particulière, quand il parle du «corps du Christ» ou «des membres du Christ». En 1 Cor 12, «les baptisés sont par un seul esprit incorporés dans un seul corps (de même en Gal 3, 27s), certainement dans le Corps du Christ — mais la relation entre «corps» et «Christ» demeure obscure et incertaine... Le «Corps du Christ» tout entier n'est rien d'autre que le corps du Seigneur «individuel» glorifié... la relation de ce Corps «ecclésiologique» et au corps du Ressuscité n'est pourtant pas clairement formulée»¹⁰¹.

Cerfaux insiste sur l'origine stoïcienne de cette image: c'est «la fable du corps et des membres, reprise par Esope et appliquée par Ménénus Agrippa à l'ordre social»¹⁰². Cependant, comme le signale Cranfield, cette comparaison naturelle est christianisée, puisque l'unité des communautés n'est pas due à «la nature ou à l'invention humaine, mais à la grâce de Dieu»¹⁰³. Cela se marque par l'emploi commun à saint Paul et à saint Clément, de l'expression ἐν Χριστῷ¹⁰⁴.

⁹⁹ «Thus while Clement's use of the metaphor of the body and its members (37. 5; 38. 1; 46. 7) can, as we have seen, be accounted for as a reminiscence of 1 Cor 12 (and 6. 15), it is equally possible that Clement may also reflect Rom 12. 4f. (or Eph. 4. 25; 5. 30)» (HAGNER, *ONT*, p. 217).

¹⁰⁰ KNOCH, *Eschatologie*, p. 356.

¹⁰¹ SCHNACKENBURG, *Eglise*, pp. 186-188.

¹⁰² CERFAUX, *Eglise*, p. 226.

¹⁰³ «The unity of those whom Paul is addressing, unlike the unity of the various communities which ancient authors liken to a body, is a matter neither of nature or of human contriving but of the grace of God» (CRANFIELD, *Romans* 2, p. 618).

¹⁰⁴ *Ibidem*.

«En Christ» ἐν Χριστῷ.

La *Lettre* de Clément associe cette expression à la piété (Cl 1, 2), l'éducation (Cl 21, 8), la foi (Cl 22, 1), la charge confiée (Cl 43, 1), la vocation (Cl 46, 6), la porte (Cl 48, 4), la charité (Cl 49, 1), la gloire (Cl 54, 3).

Bultmann a esquissé deux étapes dans l'évolution sémantique de cette tournure: loin d'être une formule exprimant quelque lien mystique, elle a tout d'abord une valeur ecclésiologique et désigne l'incorporation du chrétien au «corps du Christ». Son emploi s'est peu à peu élargi et exprime l'orientation vers le Christ: il équivaut ainsi à l'adjectif «chrétien», alors inemployé¹⁰⁵. Bousset abonde dans ce sens: chez Clément, cette expression a perdu toute sa force et sa vigueur originelle et n'est plus qu'une simple formule¹⁰⁶.

Cependant, Knoch nuance ces jugements, en faisant remarquer que cette construction dit à elle seule que le Christ n'est pas seulement dans un rapport extérieur et fonctionnel à l'Eglise, mais dans un rapport intérieur et dynamisant: «le Christ est en même temps le Kyrios exalté et régnant de façon dynamique sur Sa communauté»¹⁰⁷. Bumpus reconnaît que souvent ἐν Χριστῷ n'est plus qu'une «substitution grecque de l'adjectif chrétien»¹⁰⁸; cependant, en Cl 1, 2; 21, 8; 22, 1; 43, 1, une certaine communion avec le Christ reste évoquée. Ainsi, Boismard a bien étudié «la charité en Christ» (Cl 49, 1); l'expression ἐν Χριστῷ a un sens paulinien très large: «le Christ est considéré comme le «milieu» d'épanouissement de notre christianisme, comme la source de notre vie nouvelle». Ici, pense cet auteur, il est possible que l'expression signifie plus que «chrétien». «Si l'on tient cependant à garder au ἐν Χριστῷ un sens personnel, le Christ sera considéré comme la source de notre amour bien plus que comme son terme.»¹⁰⁹. De même, pour Cl 22, 1, Knoch estime que «la foi dans le Christ est le révélateur et le

¹⁰⁵ «Das ἐν Χριστῷ, weit entfernt eine Formel für mystische Verbundenheit zu sein, ist primär eine ekklesiologische Formel und bezeichnet das Eingefügtsein in das σῶμα Χριστοῦ und wenn auch die Formel von da aus einen erweiterten Gebrauch gewonnen hat und oft nur allgemein die Bestimmtheit durch Christus ausdrückt und ein noch fehlendes Adjektiv oder Adverb *christlich* ersetzt» (BULTMANN, *Theologie*, p. 307). Cf. GROSS, *Divination*, p. 121.

¹⁰⁶ BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 219.

¹⁰⁷ «Aus den In-Christus-Aussagen ergab sich, dass Christus nicht nur in einem äusseren heilsgeschichtlich-funktionalen Verhältnis zur Kirche steht... sondern in einem inneren, lebensmässig-dynamischen... Christus ist zugleich der erhöhte, in seiner Gemeinde dynamisch waltende Kyrios» (KNOCH, *Eschatologie*, pp. 357-358).

¹⁰⁸ «A Greek substitution of the adjective Christian» (BUMPUS, *Clement*, pp. 115-116).

¹⁰⁹ BOISMARD, *Jean*, p. 383.

transmetteur de la volonté de Dieu exigeante et gratifiante; la foi se rapporte non au Christ même — le Christ n'est ni le sujet ni l'objet de la foi — mais elle se réfère à Dieu»¹¹⁰.

CONCLUSION DU CHAPITRE IV

Ce chapitre avait une double tâche: d'une part, définir si le terme *χριστός* a encore, chez Clément, une valeur messianique ou s'il était déjà réduit à n'être qu'un nom ou un surnom; d'autre part, établir si l'utilisation des différents titres christologiques composés à partir de *χριστός* relevait du pur hasard ou correspondait à une perception particulière du mystère de la foi au Christ.

Cl. 42, 1, avec son expression «Jésus, le Christ» prouve à lui seul que, dans la *Lettre aux Corinthiens*, *χριστός* garde sa valeur de titre. Sa portée messianique reste sous-jacente dans tous ses emplois, quoique le contexte puisse apporter de nouvelles connotations: la transcendance du Christ, Sa vie et Sa personne présentées comme références dans l'action humaine, enfin Sa relation à l'Eglise. L'importante occurrence de ce terme dans cette épître est révélatrice de la place considérable que le Christ occupe dans la pensée et dans la foi de Clément.

La diversité étonnante des titres employés est un autre trait intéressant de cette *Lettre*. Ces différents usages, loin d'être purement fortuits, s'insèrent harmonieusement dans le contexte. Si le sens général du passage ou plus particulièrement d'une locution provoque le surgissement de telle tournure christologique, cette dernière contribue à préciser ou à enrichir la réalité alors évoquée. Il y a donc interaction entre le contexte et l'expression. L'influence peut être exercée par le contexte proche (le titre «le Seigneur Jésus-Christ» dans une formule de serment: Cl 58, 2) ou plus éloigné (les différentes constructions autour du thème du sang). Comme la première partie de ce chapitre le signalait, les titres christologiques expriment:

- tantôt la transcendance du Christ («le Seigneur Jésus-Christ),
- tantôt Son rôle d'intermédiaire dans notre salut («Jésus-Christ»), et ce parfois exprimé avec emphase («Notre Seigneur Jésus-Christ»),
- tantôt Sa vie terrestre («Le Seigneur Jésus»).

¹¹⁰ «Der Glaube in Christus ist einfach der Glaube des Christen, für den Christus der Verkündiger und der Vermittler des gebietenden und begnadenden Willens Gottes ist und der Glaube bezieht sich nicht auf Christus selbst — Christus ist weder Subjekt noch Objekt des Glaubens — sondern auf Gott» (KNOCH, *Eschatologie*, p. 238).

Introduction à Hermas

I. Réception du «*Pasteur*»

La fortune du *Pasteur* est curieuse: actuellement, quand il n'est pas ignoré, il est l'objet d'innombrables suspicions quant à son orthodoxie. Voilà qui contraste singulièrement avec sa primitive fortune¹. L'Égypte chrétienne en prisait l'enseignement: au dire de Harnack, «Clément d'Alexandrie vivait et se mouvait dans le *Pasteur*»². Origène lui-même, le grand Origène, le considérait comme écriture sainte, alors qu'il savait que de nombreux contemporains ne partageaient pas son admiration³. Un autre indice révélateur de cette notoriété, dont jouissait le *Pasteur* réside dans le grand nombre de papyri couverts d'extraits plus ou moins longs de cette œuvre: le Michigan Codex remarquable par sa longueur et la qualité de son texte (deuxième moitié du III^e siècle), les Amherst Papyri (VI^e s.), les Papyri Oxyrhynchi (III^e-IV^e s.) et tant d'autres encore. L'Occident ne méprisa pas non plus ce traité rédigé dans son aire: la rapidité avec laquelle une version latine fut entreprise prouve à elle seule l'avidité des chrétiens embarrassés par la langue grecque (fin du II^e s.)⁴. Plusieurs auteurs occidentaux manifestèrent leur respect: Irénée⁵ et l'auteur inconnu de l'*Adversus Aleatores* (vers 300)⁶.

¹ Harnack donne une liste exhaustive des emprunts faits au *Pasteur* par les auteurs anciens (*Geschichte*, pp. 51-58). Voir aussi Gebhardt-Harnack, pp. XLIV-LXI.

² «Clemens Alex. lebte und webte im Hirten» (HARNACK, *Geschichte*, p. 53, cité par LEBRETON, *Trinité* 2, p. 346, n. 2).

³ Origène, *Commentaire sur saint Matthieu* 14, 21.

⁴ «C'est, en fait, la version la meilleure: elle peut remonter à la fin du II^e siècle» (GIET, *Pasteurs*, p. 55).

⁵ Irénée, AH IV, 20, 2.

⁶ «L'*Adversus Aleatores* est un sermon en latin vulgaire» (Quasten 2, p. 436).

Cependant, cette glorieuse fortune s'étiola peu à peu: le *Canon* de Muratori en recommande la lecture, en privé mais pas en public⁷. Jérôme constate que le «*Pasteur* est à peu près inconnu des Latins»⁸. De plus, l'intérêt porté à cette œuvre se concentre sur son enseignement moral. Aucune référence n'est faite à la christologie d'Hermas. Cela s'explique tout naturellement par le fait que le *Pasteur* est principalement un traité sur la pénitence.

Le bon accueil initialement réservé à cette œuvre peut nous faire supposer que ses lecteurs ne devaient pas la trouver hérétique, ou suspecte d'hérésies. Les chrétiens d'alors comprenaient certainement mieux le *Pasteur* que nous ne pouvons le faire.

II. Présentation générale

La *Lettre* de Clément est une œuvre cohérente par le style et par la structure. Tel n'est pas le cas du *Pasteur* d'Hermas. Cet «ouvrage est un sermon sur la pénitence, de caractère apocalyptique. Il est extrêmement curieux dans sa forme et dans son sujet»⁹.

a/ divisions textuelles

Matériellement, il présente trois parties: cinq *Visions*, douze *Préceptes*, dix *Similitudes* (ou *Paraboles*). Ces différents titres donnés par le texte lui-même ne correspondent pas exactement au contenu: «les préceptes et les paraboles même sont de caractère apocalyptique»¹⁰. Le texte apporte lui aussi des indices d'une autre division.

HVis V a pour titre ἀποκάλυψις dans le Sinaiticus. Ce manuscrit biblique¹¹ du quatrième siècle, dont la grande qualité a été prouvée par

⁷ Le texte complet du *Canon* de Muratori relatif au *Pasteur* est édité dans Quasten 2, p. 247.

⁸ «Inter Latinos pene ignotus est» (Jérôme, *de viris illustribus* 10, cité par LEBRETON, *Trinité* 2, p. 347).

⁹ Quasten 1, p. 108.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Découvert par Tischendorf en 1859 au monastère Sainte-Catherine du Sinaï, il contient l'Ancien et le Nouveau Testaments, l'*Épître de Barnabé* et le *Pasteur* d'Hermas. Il est malheureusement incomplet: la fin du manuscrit est perdue; le texte s'arrête à H Mand IV, 3, 6. Lake en établit une reproduction en fac-similé: Kirsopp LAKE, *Codex Sinaiticus Petropolitanus*, Oxford, 1911.

Whittaker¹², établit donc une distinction entre les quatre premières *ὁράσεις* et HVis V. L'ancienne version latine, qui remonterait à la fin du deuxième siècle¹³, confirme cette distinction.

L'analyse du contenu confirme cette division. Les quatre premières *Visions* sont plus biographiques; c'est seulement dans cette partie que le nom d'Hermas apparaît et que les seuls éléments personnels nous sont donnés. De plus, les guides dans la révélation des visions y sont Rhodè (HVis I, 1), dont Hermas fut l'esclave, et la dame âgée (HVis I, 2-HVis IV). En HVis V, apparaît l'ange de la pénitence, sous les traits d'un pasteur; c'est lui désormais qui expliquera le sens des célestes révélation, jusqu'en HSim IX inclus. Enfin, HVis III est surtout célèbre par l'allégorie de la tour en construction symbolisant l'Eglise. HVis V ouvre, lui, une partie proprement morale; diverses scènes et divers personnages seront l'occasion de rappeler des préceptes éthiques.

Une autre division semble s'imposer par le texte. La *Neuvième Similitude* commence par ces mots: «Quand j'eus écrit les Préceptes et les Similitudes» *μετὰ τὸ γράψαι με τὰς ἐντολὰς καὶ παραβολὰς*.

HSim IX ne serait-il donc pas une *Similitude* comme les autres? Cette *Neuvième Similitude* reprend sans grands changements apparents l'allégorie de la tour-Eglise. Dans la *Dixième Similitude*, le Fils de Dieu apparaît à Hermas et lui fait longuement la morale sans toutefois apporter des éléments nouveaux à l'enseignement déjà prodigué. «Les titres de Sim IX et Sim X sont bien les résultats d'une accommodation ultérieure.»¹⁴

b/ théories sur la rédaction

La structure du *Pasteur* est donc complexe et de nombreuses théories ont été développées au sujet de sa composition. Harnack ne distinguait pas moins de six étapes dans l'élaboration de ce traité¹⁵. Pour Joly, «l'œuvre est une et les thèses — différentes, contradictoires — d'une pluralité d'auteurs méritent à peine d'être mentionnées»¹⁶. Plus tard, Giet défendit l'opinion que trois rédacteurs différents se succédèrent dans la composition même du *Pasteur*: ce furent tout d'abord les quatre premières *Visions*, auxquelles

¹² Whittaker, p. XII.

¹³ GIET, *Pasteurs*, p. 55.

¹⁴ Joly, p. 13.

¹⁵ HARNACK, *Chronologie*, p. 263.

¹⁶ Joly, p. 16. Cf. Lebreton: «Ainsi le livre est d'un seul auteur, mais il n'a pas été écrit d'un seul jet» (*Trinité* 2, p. 349).

s'adjoignit ensuite la *Neuvième Similitude*; mais un auteur gagné à la doctrine adoptianiste plongea cette petite œuvre dans un tout autre contexte avec les douze *Préceptes* et les *Similitudes* I-VIII et X»¹⁷.

c/ sed contra

Ces problèmes relatifs à la composition du *Pasteur* ne concernent qu'indirectement notre propos. En effet, il n'y a que deux grands textes christologiques dans cette œuvre.

La *Cinquième Similitude*, tout d'abord, est célèbre par ses explications apparemment adoptianistes et binitaires. Cette partie commence par la parabole du serviteur dévoué qui, par ses mérites, fut affranchi et même établi cohéritier avec le fils de son maître. Jusque-là, tout va bien. Mais la situation devient confuse quand le *Pasteur* identifie l'esclave au Fils de Dieu et qu'il précise que la chair, désignant apparemment le Fils de Dieu, sert l'Esprit avec servilité.

Le deuxième grand texte christologique est la *Neuvième Similitude*, où le Fils de Dieu est appelé le maître de la tour-Eglise. Ces deux passages importants semblent donc avoir une théologie fort différente et nécessiteront une étude distincte.

A part cela, le *Pasteur* en fait que de petites allusions éparses au Christ. Parmi celles-ci, notons la *Dixième Similitude*, où le Fils de Dieu apparaît à Hermas; mais ce qu'Il lui dit alors, n'est que du domaine moral; il n'y a donc aucune information christologique importante. La *Huitième Similitude* est plus intéressante, puisque, dans cette vision, l'archange Michel transmet aux peuples rassemblés la loi, qui est identifiée au Fils de Dieu. Le christianisme d'Hermas serait-il un nouveau légalisme?

L'étude de la christologie dans le *Pasteur* d'Hermas se limite donc initialement à l'examen de textes matériellement délimités et substantiellement cohérents: la parabole du serviteur dévoué en HSim V, l'allégorie du saule en HSim VIII, celle de la tour-Eglise en HSim IX, l'apparition du Fils de Dieu en HSim X. Chacun de ces passages devra être analysé indépendamment. Qu'il s'intègre dans l'une ou l'autre étape de la rédaction ne pourra être établi qu'à partir des conclusions propres à chacune de ces parties. Notre étude montrera que les différences en matière de christologie sont moins grandes qu'il n'y paraît à première vue.

¹⁷ GIET, *Pasteurs*, pp. 272-279 (résumé de sa thèse).

De plus, comme le précisait l'Introduction générale, ce travail ne porte pas sur la genèse de l'œuvre, mais sur sa christologie; et l'œuvre sera prise dans sa dernière rédaction. Ce point de départ se justifie par la tradition manuscrite et les éléments rédactionnels.

Déjà, notre Introduction générale signalait que les papyri trouvés en Egypte¹⁸, ainsi qu'un codex copte¹⁹, ne contenaient pas les quatre premières *Visions*. Cependant, HSim IX, 1, 2 rappelle explicitement le contenu de cette partie initiale: «Alors te fut montrée par l'intermédiaire de l'Eglise la construction de la tour» τότε μὲν οὖν ἐδηλώθη σοι διὰ τῆς Ἐκκλησίας ἡ οἰκοδομή τοῦ πύργου.

Si jamais une version plus courte exista indépendamment²⁰, il semblerait qu'elle fût alors le fruit d'une amputation: le Codex Michigan, trouvé en Egypte, ne devait pas contenir les quatre premières *Visions*, mais il renferme la *Neuvième Similitude*, avec son introduction²¹.

Certains éléments rédactionnels sont autant d'indices que le *Pasteur*, dans le stade ultime de sa composition, a été conçu comme une œuvre cohérente.

a/ La première remarque, qui figure en HVis V, 5, «trace d'emblée le plan de tout ce qui sera la suite de l'ouvrage»²²: le *Pasteur* demande à Hermas de prendre note des Préceptes et des Similitudes; l'ange de la pénitence ajoute qu'il y a un «reste» (τὰ ἔτερα) qui complétera le tout. Joly identifie ce «reste» à HSim IX et HSim X²³.

b/ C'est justement la conclusion de la *Huitième Similitude* et l'introduction de la *Neuvième Similitude* qui apporte d'autres informations. En HSim VIII, 11, 5, le *Pasteur* avertit Hermas que «le reste, je te l'expliquerai dans quelques jours» τὰ δὲ λοιπά σοι δείξω μετ' ὀλίγας ἡμέρας.

¹⁸ Ces manuscrits et papyri trouvés en Egypte sont le Codex Michigan (seconde moitié du III^e siècle), le fragment de Hambourg (IV^e ou V^e s.), les Amherst Papyri (VI^e s.), les Oxyrhynchus Papyri (du III^e au VI^e s.).

¹⁹ Joly, p. 63.

²⁰ Cf. Lake: «It will be hard to deny the probability that in Egypt, the Shepherd in the narrower sense had a separate existence from the preceding visions» (Kirsopp LAKE, *The Shepherd of Hermas*, dans: The Harvard Theological Review, 1925, p. 279, cité par JOLY, *Pasteurs*, p. 72, n. 2).

²¹ Ce Codex Michigan est, par son étendue et par sa grande qualité, un des trois meilleurs témoins. Il est malheureusement incomplet et ne comporte qu'un fragment des *Préceptes* et une longue série d'importants fragments des *Similitudes*. La numération des feuillets laisse supposer que ce codex n'a jamais offert les *Visions* (Joly, p. 61; GIET, *Pasteurs*, pp. 49-50).

²² GIET, *Pasteurs*, p. 20.

²³ Joly, p. 143, n. 6 et 7.

La même idée se retrouve dès les premiers mots de la *Neuvième Similitude*: «Quand j'eus écrit les Préceptes et les Paraboles du *Pasteur*» μετὰ τὸ γράφαι με τὰς ἐντολὰς καὶ παραβολὰς τοῦ ποιμένου (HSim IX, 1, 1). Ici se clôt donc une partie cohérente de l'œuvre: de HVis V à HSim VIII inclus, sont regroupés les préceptes et les paraboles.

Qu'en est-il de HVis I-IV et de HSim IX-X? Ne sont-ce que des ajouts mal ajustés à ce bloc central?

c/ Non, car HSim IX, 1, 2 apporte d'autres indices sur la composition du *Pasteur*. Le *Pasteur* souligne la nécessité d'une certaine maturité spirituelle pour pouvoir accéder à des niveaux de plus en plus profonds de compréhension et de révélation. Ces différentes étapes sont les suivantes:

— Tout d'abord, Hermas était trop faible pour supporter la vue d'un ange; rien ne lui fut donc montré par cet intermédiaire. Cette première phase est celle décrite en HVis I, 1: Rhodé apparaît à Hermas, qui fut son esclave; elle est envoyée du ciel pour reprocher à son serviteur ses fautes et ses péchés (HVis I, 1, 6).

— Ensuite, affermi par l'esprit, Hermas put supporter la vue d'un ange: ce fut alors que l'Eglise, sous les traits d'une dame âgée, lui montra la construction de la tour. HVis I, 2 relate la première apparition de cette dame et HVis III est tout entier consacré à la description de cet assemblage.

— La troisième étape est marquée par l'intervention du *Pasteur*. Cette nouvelle partie commence en HVis V.

— En HSim IX, 1, 3, le *Pasteur* ajoute que Hermas doit maintenant tout comprendre avec plus de précision ἀκριβέστερον.

En d'autres termes, l'ultime rédacteur présente HSim IX, comme une interprétation de tout ce qui fut précédemment révélé. Et, de fait, la *Neuvième Similitude* reprend l'allégorie de la tour en construction, mais y ajoute une nouvelle perspective historique: la *Troisième Vision* décrivait l'édification de l'Eglise idéale, exempte de toute faiblesse; dans la *Neuvième Similitude*, un temps de répit est accordé à la construction pour permettre aux pécheurs de faire pénitence. Entre ces deux récits de la même allégorie, le traité s'est enrichi des réflexions morales développées de la *Cinquième Vision* à la *Huitième Similitude*. L'étude approfondie de la *Neuvième Similitude* démontrera le recentrement christologique de cette réinterprétation.

Il est regrettable que les chercheurs n'aient pas accordé plus d'attention à HSim IX, 1, 2. A notre connaissance, Zahn fut un des rares savants qui

releva l'intérêt de ce passage²⁴. Il nous semble qu'il a apporté la juste clef pour une bonne compréhension de la structure du *Pasteur*. Certes, cela ne décrit pas les multiples étapes dans la genèse de l'œuvre. Cependant, HSim IX, 1, 2 nous explique l'opinion de l'auteur lui-même sur l'organisation des différents éléments dans le dernier stade de la composition.

d/ Un dernier élément rédactionnel nous informe sur la place qu'occupe la *Dixième Similitude* dans l'ensemble de l'œuvre. Cette partie commence par ces mots: «Quand j'eus achevé d'écrire le livre» (*postquam perscripseram librum hunc*) (HSim X, 1, 1)²⁵. Le Fils de Dieu apparaît à Hermas et lui fait d'ultimes recommandations sur la scrupuleuse pratique des prescriptions morales et le zèle à déployer dans leur diffusion.

Les savants ont souvent cherché la raison pour laquelle la *Dixième Similitude* clôturait ainsi le *Pasteur*. D'aucuns²⁶ ont établi, justement établi, le parallélisme existant entre HVis V, 1 et HSim X, 1, 1: ces deux descriptions de l'apparition du Pasteur (HVis V) et du Fils de Dieu (HSim X) relèvent des mêmes procédés: προσευξαμένου μου ἐν τῷ οἴκῳ καὶ καθίσαντος εἰς τὴν κλίνην εἰσέλθον ἀνὴρ τις ἐνδοξος τῇ ὄψει ... καὶ εὐθὺς παρεκάθισέν μοι (HVis V, 1); venit nuntius ille qui me tradiderat huic pastori in domum, in qua eram, et consedit supra lectum et haec dixit mihi (HSim X, 1, 1). La circonlocution «l'ange qui m'avait confié au Pasteur» fait référence à HVis V, 2, qui rapportait les premières paroles du Pasteur: «J'ai été envoyé par le plus vénérable des anges, pour habiter avec toi tout le reste de tes jours.»²⁷

Cependant, la présence et même l'existence de la *Dixième Similitude* à la fin du *Pasteur* ne semblent trouver leur véritable sens que dans la structure générale esquissée en HSim IX, 1, 2. Il a déjà été montré que ce passage établit un développement parallèle entre l'affermissement d'Hermas et la qualité des révélations, ou mieux la qualité des révélateurs: Rhodè, la dame âgée, le Pasteur, enfin le Fils de Dieu Lui-même. La progression est remarquable: un être humain, deux anges (cf. HSim IX, 1, 2), le plus saint et le plus éminent des anges.

²⁴ ZAHN, *Hirt*, pp. 275-276. Ce manque d'intérêt pour cet auteur et sa thèse — assez discrètement exposée d'ailleurs — s'explique par son ancienneté (1868) et par l'attention presque exclusivement concentrée sur la genèse de l'œuvre (perspective diachronique), aux dépens d'une étude sur l'organisation interne (perspective synchronique).

²⁵ Le texte grec est perdu à partir de HSim IX, 30, 2, c'est-à-dire là où s'arrête le manuscrit du mont Athos (XIV^e ou XV^e s.). Le texte latin est basé sur une traduction, dont la plus ancienne, appelée *Vulgate* (L1), date de la seconde moitié du II^e siècle (Joly, p. 63; GIET, *Pasteurs*, p. 55).

²⁶ Voir par exemple, GIET, *Pasteurs*, p. 250.

²⁷ HVis V, 2: ἀπεστάλην ἀπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου, ἵνα μετὰ σοῦ οἰκῶσιν τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου.

La structure du *Pasteur* serait donc la suivante: le bloc central (HVis V-HSim VIII), avec ses préceptes moraux et ses paraboles, a pour objet principal la description des vertus et l'exhortation à la pénitence²⁸. Autour de cette volumineuse partie, se développe l'allégorie de la tour-Eglise en construction, tout d'abord spirituelle et pure (HVis III), ensuite historique et perfectible (HSim IX). Cette image est enrichie de tout l'enseignement sur les vertus et la pénitence. Mais ce n'est pas là le seul parallélisme contrastant entre HVis I-IV et HSim IX-X: la figure de Rhodè, humaine révélatrice, qui dénonce à Hermas ses péchés (HVis I, 1, 5-6), s'oppose à l'apparition de l'ange vénérable, qui reconnaît l'innocence du même Hermas (HSim X, 2, 2): ces deux personnages diffèrent par leur nature et leurs fonctions. Ajoutons que l'œuvre commence par une faute révélée et se termine par la pureté retrouvée.

Le lecteur comprendra mieux pourquoi certains manuscrits et papyrus égyptiens ont pu faire l'économie des quatre premières *Visions*. Cette partie introductrice se dresse au début du *Pasteur* comme une colonne, à laquelle répond trait pour trait cette autre colonne qu'est la partie conclusive (HSim IX-X). N'en garder qu'une, en particulier la dernière, permettait d'économiser d'apparentes répétitions, tout en préservant la réinterprétation christocentrique des deux dernières *Similitudes*²⁹.

²⁸ Cette présentation assez approximative est due au texte lui-même: «Ce n'est donc pas sans hésitations ni réserves que l'on se risque, avant d'avoir abordé la structure réelle de l'ensemble, à indiquer comment, à première vue, se répartissent les *Paraboles*» (GIET, *Pasteurs*, p. 34). «Il est difficile de résumer chacun d'eux (*Préceptes*), ou de voir comment ils s'articulent les uns aux autres, et quelle suite logique ils peuvent avoir entre eux» (*idem*, p. 21).

Cependant, il n'est pas faux de caractériser HSim I-XII comme une «sorte de code de la vie chrétienne» (*idem*, p. 20). Altaner appelle HSim I-V «eine christliche Sittenlehre» (p. 56). L'idée de pénitence est centrale en HSim VI-IX (Altaner, p. 56; GIET, *Pasteurs*, p. 34).

²⁹ Joly estime prudemment que «le *Pasteur* n'a pas été publié en une seule fois» (p. 15). Cependant, il rejette toute théorie «contre l'unité d'auteur ou l'unité d'inspiration de l'œuvre» (p. 141, n. 3). Il n'explique donc pas l'absence des quatre premières *Visions* dans les manuscrits égyptiens.

Giet parle de l'hypothèse inverse: ces quatre premières *Visions* forment le noyau originel. Il ne semble pas aborder le problème posé par la tradition manuscrite égyptienne.

Whittaker s'appuie sur la tradition manuscrite: le papyrus Michigan ne devait pas contenir les quatre premières *Visions* et le titre de la *Cinquième Vision* est ἀποκάλυψις, et non ὁρασις comme les quatre autres. «Dieser Tatbestand stützt die Theorie, dass das Hermas-Buch in zwei Teile von ungleicher Länge zerfiel, nämlich die erste vier Visionen einerseits und die Mandata und Similitudines, eingeleitet durch Vision V, andererseits... Die Entdeckung von M bestätigt also die Hypothese, dass in Aegypten die Mandata und Similitudines, eingeleitet durch Vision V, als selbständiges Werk umliefen» (Whittaker, p. XII, n. 6).

Conclusion

Ces remarques introductrices sur la structure et l'organisation nous permettent de tirer trois conclusions relatives à notre propos:

a/ L'hypothèse extrême et purement fantaisiste, selon laquelle le *Pasteur* d'Hermas serait un amoncellement incohérent de textes d'origines diverses, ne constitue pas un handicap sérieux à l'étude de la christologie de cette œuvre. En effet, il n'y a que deux grands passages développant une certaine réflexion au sujet du Fils de Dieu: ce sont les *Cinquième* et *Neuvième Similitudes*. Ces deux textes ont leur cohérence propre, quant au contenu et, comme nous le verrons, quant à la théologie. En dehors de cela, le *Pasteur* n'offre que quelques allusions éparses, dont deux méritent davantage notre attention: la *Huitième Similitude*, où le Fils de Dieu est identifié à la Loi, et la *Dixième Similitude*, où Il conclut le traité. Tous ces éléments peuvent être examinés comme des témoins isolés.

b/ Ils peuvent être comparés. En effet, un ensemble de traits stylistiques, prouve une volonté — maladroite peut-être — de regrouper tous ces textes, *Visions*, *Préceptes* et *Similitudes*, en un ensemble cohérent. Cela ne signifie pas pour autant que toutes les remarques théologiques faites par le dernier rédacteur, se placent harmonieusement à l'intérieur d'un système homogène. Divers éléments rédactionnels structurent et organisent le texte en un tout rédactionnellement uni. Cela implique que le (dernier) rédacteur accepte pour lui des textes probablement d'origines diverses, mais cela ne dit rien de certain sur une possible multiplicité d'étapes dans la composition et la diffusion de l'œuvre.

c/ Il est vraisemblable que le *Pasteur* soit construit de telle façon que les *Neuvième* et *Dixième Similitudes* constituent une partie conclusive qui réinterprète l'allégorie de la tour à la lumière de l'enseignement moral prodigué de la *Cinquième Vision* à la *Huitième Similitude*. Notre étude établira que cette relecture est dominée par un christocentrisme étonnant.

L'étude de la christologie dans le *Pasteur* d'Hermas commencera par l'analyse de la *Cinquième Similitude*, où le Fils de Dieu paraît être identifié à un esclave et à la chair.

La «Cinquième Similitude»

La *Cinquième Similitude* est une des pièces les plus célèbres de toute la littérature patristique du deuxième siècle. Elle contient en effet des affirmations insolites: le fils de la parabole est identifié à l'Esprit Saint et l'esclave de cette même parabole n'est autre que le Fils de Dieu (HSim V, 5, 2)! De telles assertions ont naturellement attiré l'attention de bon nombre de chercheurs et les ont souvent plongés dans un abîme de perplexité.

Après avoir rapidement présenté la *Cinquième Similitude*, nous passerons en revue les diverses explications proposées par la recherche antérieure; ensuite, nous tâcherons d'établir la christologie de ce passage, en resituant chacun des propos du *Pasteur* dans son contexte réel.

A. PRÉSENTATION DE LA CINQUIÈME SIMILITUDE

La *Cinquième Similitude* commence de façon brutale et inattendue: «Je jeûnais assis sur une montagne» (HSim V, 1, 1)¹. Rien ne laissait prévoir, ni ne semblait préparer cette scène. Le Pasteur apparaît et demande à Hermas ce qu'il fait de si grand matin. «C'est que, Seigneur, je monte la garde. — Qu'est-ce que cette garde? dit-il. — Je jeûne, Seigneur, dis-je.» (HSim V, 1, 1-2)². Cet intéressant témoignage du langage chrétien a déjà fait l'objet de

¹ HSim V, 1, 1: νηστεύοντός μου καὶ καθημένου εἰς ὄρος τι καὶ εὐχαριστῶν τῷ κυρίῳ περὶ πάντων ὧν ἐποίησε μετ' ἐμοῦ.

² HSim V, 1, 2: ὅτι, φημί, κύριε, στατίωνα ἔχω. Τί, φησιν, ἐστὶ στατίων; Νηστεύω, φημί, κύριε.

multiples études³. Le Pasteur explique alors à Hermas quel est le vrai jeûne : garder les commandements de Dieu⁴.

Cette première instruction morale est illustrée par une parabole racontée par le Pasteur : un riche propriétaire terrien avait de nombreux esclaves ; peu avant son départ pour un long voyage, il choisit un de ses domestiques et lui donne l'ordre de *χαρᾶξοῦν* la vigne. Certains auteurs traduisent par «clôturer»; nous verrons qu'il faut préférer «planter des échalas». Le maître parti, l'esclave se met à l'ouvrage. Son œuvre accomplie, il se rend compte que la vigne est encombrée de mauvaises herbes et il prend alors l'initiative de biner ce terrain. Dès son retour, le maître constate le beau travail réalisé par son esclave. A toute sa maisonnée rassemblée autour de lui, il annonce que non seulement il va affranchir son serviteur, mais qu'il souhaite également en faire son cohéritier. Le fils du maître et tous ses familiers se réjouissent grandement de cette décision.

Quelques jours plus tard, une grande fête est organisée par le seigneur. Celui-ci fait envoyer de nombreux mets à son esclave. Ce dernier partage ces riches victuailles avec ses compagnons de servitude, qui se mettent aussitôt à prier avec ardeur pour leur congénère si généreux. Le maître se félicite de cette attitude admirable et confirme sa décision.

A la fin de cette parabole, Hermas avoue son incompréhension. Le Pasteur lui donne alors quelques explications. Malheureusement, elles n'apportent qu'une plus grande confusion. C'est à ce moment que le Pasteur identifie, entre autres choses, le fils à l'Esprit Saint et l'esclave au Fils de Dieu (HSim V, 5, 2). Le pauvre Hermas demande alors pourquoi le Fils de Dieu apparaît sous la forme d'un esclave (HSim V, 5, 5). Le Pasteur corrige, en montrant que le Fils de Dieu apparaît avec grande puissance (HSim V, 6, 1-3). De plus, la chair généralement identifiée au Fils de Dieu, a admirablement servi l'Esprit qui habitait en Lui. Voilà pourquoi Il fut si bien récompensé (HSim V, 6, 4-8).

³ Selon Mohrmann, *στατίων* est un mot latin grécisé (*Latinité*, p. 83). Quant à l'origine de cette expression, ce même auteur reconnaît qu'«on n'a pas encore trouvé de solution définitive» (*Statio*, p. 221). Elle regroupe les diverses explications en deux courants : «l'une veut trouver, avec Tertullien, l'origine de *statio jeûne stational*, dans la langue militaire, où *statio* signifiait *poste, garde* (Svennung, Casel, Sainio, Bonsirven). L'autre prend comme point de départ un sens *assemblée, assemblée liturgique, synaxe* (Kirsch, Teeuwen)» (*ibidem*).

Dans la *Cinquième Similitude* du Pasteur, *στατίων* apparaît déjà comme un terme technique. Il est cependant difficile d'en préciser le contenu précis. Le texte lui-même ne nous apporte que deux éléments : le jeûne et la prière privée (MOHRMANN, *Statio*, p. 224).

⁴ Il y a donc ici une spiritualisation du jeûne. Le *Huitième Précepte* présente un mouvement semblable de spiritualisation dans le domaine de l'encratie : il y est recommandé de s'abstenir des mauvaises actions, mais pas des bonnes (HMAND VIII, 2).

Chacun s'en rend compte: la clarté et la cohérence ne sont pas les premières qualités de cette œuvre. La perplexité est grande. Voyons comment les critiques tâchèrent d'organiser cette matière pour le moins complexe.

B. PRÉSENTATION DES DIVERSES THÈSES

La *Cinquième Similitude* déroute par tant d'affirmations et d'explications qui non seulement paraissent peu orthodoxes, mais aussi ne semblent pas s'accorder entre elles. Une telle diversité ne pouvait que produire une multitude de thèses explicatives.

Nous commencerons par celle de Dibelius⁵: cet auteur, malgré son ancienneté (1926), reste, selon les propres termes de Joly (p. 69), un commentateur «irremplaçable» par la très grande qualité de ses remarques et l'influence profonde qu'il exerça. Ensuite, nous passerons en revue les diverses théories proposées, principalement celles de la pneumatologie et de l'adoptianisme. Enfin, une attention particulière sera réservée à la dernière hypothèse de Giet, qui est remarquable par sa nouveauté et par son originalité.

I. Dibelius

Dibelius établit une édition allemande avec un commentaire textuel «irremplaçable». Il donne un exposé complet de ses opinions. Celles-ci se retrouvent plus ou moins explicitement dans les diverses thèses ultérieures, qui le plus souvent les prolongent ou les affinent.

Nous reprendrons deux de ses *Exkurse*. Le premier concerne la parabole elle-même; elle mérite notre attention, parce que c'est à partir d'elle que le Pasteur émet son commentaire christologique. L'étude de la structure de ce récit fera apparaître plusieurs incohérences. Celles-ci résultent d'une accumulation parfois maladroite d'éléments narratifs moins nécessaires à la compréhension de l'histoire qu'au but personnel du conteur qui veut parler de ceci ou de cela.

Le deuxième *Exkurs* concerne la christologie elle-même.

⁵ Martin DIBELIUS, *Der Hirt des Hermas* (HbNT Ergänzungsband IV), Tübingen, 1926.

Dibelius consacre un commentaire particulier à la structure même de la parabole et à sa signification⁶. En voici le résumé.

Le texte de la parabole se présente comme la réunion de deux récits (HSim V, 2, 1-8. 9-11), le second renforçant le premier. Une première incohérence apparaît puisque le second récit exige que le héros soit encore un esclave: la récompense promise à la fin du premier récit n'a donc pas été accordée: le héros n'est ni affranchi, ni élevé au rang de cohéritier. Il faut étudier les deux récits indépendamment l'un de l'autre.

Le thème du premier récit (HSim V, 2, 1-8) est que comme l'esclave fit plus qu'il ne lui fut exigé, ainsi la récompense promise (affranchissement) fut augmentée (adoption). Le fils et les amis n'avaient aucune place dans le récit initial. Leur présence fut rendue nécessaire par le développement des commentaires.

Le récit est expliqué en trois étapes.

— En HSim V, 3, l'explication parabolique porte sur la valeur éthique.

— En HSim V, 5, 2-6, 3⁷, l'explication allégorique concerne l'œuvre du Christ. Dibelius caractérise la partie intermédiaire HSim V, 4-5, 1 comme une «deutlich abgrenzende Einleitung» (p. 564).

— En HSim V, 6, 4-8, l'allégorie est appliquée à la personne du Christ; cette dernière interprétation est généralisée au plan éthique en HSim V, 7, 1-4.

Les fils et amis ne jouent aucun rôle dans l'explication parabolique. Leur présence, dans la première allégorie (HSim V, 5, 2-6, 3), perturbe le contexte, car, à côté du fils du maître, apparaît le Fils de Dieu, qui est l'esclave de la parabole; les amis sont les anges, mais les échalas, eux aussi, sont des anges. Dans la deuxième allégorie (HSim V, 6, 4-8), le fils et les amis occupent la place centrale.

C'est à cause de cette dernière explication, qu'ils furent introduits dans le récit même de la parabole.

⁶ *Das Gleichnis vom treuen Sklaven und seine Deutung*, dans: Dibelius, pp. 564-565.

⁷ Il y a un perpétuel décalage entre les références fournies par Dibelius et celles présentées par les autres commentateurs. Ceux-ci clôturent l'explication allégorique sur l'œuvre du Christ en HSim V, 6, 3, tandis que le patrologue allemand place cette même limite en HSim V, 6, 4a.

L'hiatus est plus apparent que réel, puisque Dibelius place la phrase conclusive βλέπεις οὖν, φησίν, ὅτι αὐτός κύριός ἐστι τοῦ λαοῦ ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ en HSim V, 6, 4a. Joby, mais pas Whittaker, la place en HSim V, 6, 3b. Cela explique le décalage continu.

Nous suivrons Joby.

La deuxième partie de la narration (HSim V, 2, 9-11) tourne autour des mets distribués. Les interpréter comme les commandements est en contradiction avec la première partie, où le retour du maître est expliqué comme la parousie (HSim V, 5, 3).

Cette difficulté se résout par la règle du jeûne émise en HSim V, 3, 7: ce que tu auras économisé par ton abstinence, donne-le aux pauvres. La deuxième partie de la parabole est donc une illustration par l'exemple: que chaque chrétien fasse comme cet esclave. La conséquence de la parabole reste valable: les bénéficiaires de l'aumône prient pour leur bienfaiteur.

Au départ, il y avait le récit de l'esclave dévoué, qui fit plus que son devoir et, à cause de cela, fut adopté. Dans cette première partie, dans l'élaboration de la parabole, il n'y a ni fils, ni amis. A cela s'ajoute l'exemple de HSim V, 2, 9-11 pour illustrer les recommandations relatives au jeûne (HSim V, 1). L'explication christologique parachève la rédaction.

Remarques critiques

Dans son commentaire sur la parabole, Dibelius cherche à établir non seulement la structure du récit, mais aussi celle de toute la *Cinquième Similitude*. Délimiter les différentes sections est d'importance, puisqu'elles se distinguent par leur contenu et leur possible interprétation christologique.

Structure de la «Cinquième Similitude»

Dibelius répartit la *Cinquième Similitude* de la façon suivante:

- HSim V, 1 présente une conversation sur le jeûne («Fastengespräch») (p. 565).
- HSim V, 2 raconte la parabole, que nous étudierons plus loin.
- HSim V, 3 donne une première explication que Dibelius appelle «parabolique» (p. 565)⁸.

⁸ Rappelons la différence communément admise entre «parabole» et «allégorie». La parabole rapproche «zwei Dinge oder Vorgänge aus verschiedenen Gebieten... um kraft der vorliegenden Ähnlichkeit das Unbekannte durch das Bekannte zu verdeutlichen» (HAUCK, παραβολή, p. 742). L'allégorie établit «ein aus einer Anzahl Metaphern kunstvoll zusammengefügtés Ganzes, bei dem die Einzelglieder in ihrer Wirklichkeitsbedeutung erfasst werden müssen» (*ibidem*). Un des traits distinctifs est donc que la parabole porte sur l'ensemble du récit et l'allégorie, sur ses éléments particuliers. Nous retrouverons cette distinction dans les différentes explications de la *Cinquième Similitude*.

— HSim V, 4-5, 1 sert, selon Dibelius, d'introduction aux explications allégoriques: «eine deutlich abgrenzende Einleitung» (p. 564). Signalons que le texte présente la requête d'Hermas visant à obtenir l'interprétation de la parabole; le Pasteur n'agréa à cette demande que sur l'insistance d'Hermas.

— HSim V, 5, 2-6, 3 explique de façon allégorique la parabole en l'appliquant à l'œuvre accomplie par le Christ: «die Allegorie vom Werk Christi» (p. 569). Nous reviendrons sur cette partie dans notre étude de l'*Exkurs* que Dibelius consacre à la christologie de la *Cinquième Similitude*.

— Dibelius distingue une deuxième allégorie (HSim V, 6, 4-8) consacrée à la personne du Christ: «die Allegorie von Christi Person» (p. 571). Nous y reviendrons.

— Enfin, HSim V, 7, 1-4 applique aux chrétiens l'allégorie précédente: «die Anwendung der Allegorie von Christi Person auf das Leben der Christen» (p. 576).

Ce plan établi par Dibelius correspond aux indications que le texte lui-même donne sur sa structure.

La *Cinquième Similitude* forme un tout bien délimité. Son commencement contraste avec la *Quatrième Similitude*: celle-ci, ainsi que la précédente (HSim III), recourt à l'allégorie des arbres pour parler des justes et des pécheurs; HSim V, 1, 1 offre dès le début un cadre différent (la montagne) et une action différente (Hermas, qui est seul, rend grâces à Dieu).

Le même procédé délimite la *Cinquième Similitude* de la *Sixième*: en HSim VI, 1, 1, Hermas est seul; il est assis dans sa maison et il glorifie le Seigneur.

Le changement de décors et d'activités, ainsi que l'absence du Pasteur sont les caractères pertinents fixant le début et la fin de la *Cinquième Similitude*.

Celle-ci est elle-même divisée en sections par des éléments de transition, c'est-à-dire des phrases qui ouvrent une nouvelle partie, en en signalant parfois l'une ou l'autre caractéristiques distinctives; celles-ci peuvent concerner le style (narratif, didactique, ...), ou le contenu (moral ou christologique).

HSim V, 1, 1 ouvre la *Similitude* et donne le premier mot-clef: le jeûne. Le texte commence par ces deux mots: νηστεύοντός μου.

La parabole est explicitement présentée comme relative à cette pratique ascétique: ἄκουε τὴν παραβολήν, ἣν μέλλω σοι λέγειν, ἀνήκουσαν τῇ νηστείᾳ (HSim V, 2, 1).

Le récit terminé, Hermas s'écrie: ἐγὼ ταύτας τὰς παραβολὰς οὐ γινώσκω et il demande une explication au Pasteur qui la lui accorde bien volontiers (HSim V, 3, 1). La parabole est appliquée à la pratique du jeûne et, comme le signalait Dibelius, indique l'œuvre surérogatoire: donner aux indigents l'argent épargné par l'abstinence alimentaire.

Après quoi, Hermas demande avec insistance que le Pasteur lui donne le sens des différents éléments du récit: ἐδεήθην αὐτοῦ πολλὰ, ἵνα μοι δηλώσῃ τὴν παραβολὴν τοῦ ἀγροῦ καὶ τοῦ δεσπότου καὶ τοῦ ἀμπελῶνος ... καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τῶν φίλων τῶν συμβούλων (HSim V, 4, 1). Cependant, le Pasteur refuse tout d'abord. Hermas insiste. Finalement, le Pasteur cède: ἐπεὶ δὲ οὕτως παράμoνος εἰ σύ, ἐπιλύσω σοι τὴν παραβολὴν τοῦ ἀγροῦ καὶ τῶν λοιπῶν τῶν ἀκολουθούντων πάντων, ἵνα γνωστὰ πᾶσι ποιήσῃς αὐτά (HSim V, 5, 1). La plupart des éléments narratifs sont alors expliqués.

Hermas demande alors: διατί, φημί, κύριε, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς δούλου τρόπον κεῖται ἐν τῇ παραβολῇ; (HSim V, 5, 5). Le Pasteur explique que le Fils de Dieu y paraît avec grande puissance. Il conclut en disant: βλέπεις οὖν, φησίν, ὅτι αὐτὸς κύριός ἐστι τοῦ λαοῦ, ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (HSim V, 6, 3). Voilà qui clôtüre cette explication.

Le Pasteur continue: ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου, ἄκουε (HSim V, 6, 4): ceci ouvre une nouvelle explication qui s'achève en HSim V, 6, 8: ἔχεις καὶ ταύτης τῆς παραβολῆς τὴν ἐπίλυσιν.

Mais la *Similitude* ne s'arrête pas là: le Pasteur continue: ἄκουε νῦν.

Et la *Cinquième Similitude* se termine par cette dernière recommandation: ἀμφότερα οὖν καθαρὰ φύλασσε, καὶ ζήσῃ τῷ θεῷ (HSim V, 7, 4). Cette dernière exhortation est donc toute centrée sur la pureté de la chair et de l'esprit.

Conclusion

La *Cinquième Similitude* est présentée par le texte lui-même comme un tout cohérent.

Des éléments de transition viennent confirmer la structure du plan proposé par Dibelius. La seule exception est que ce commentateur considère HSim V, 5, 2-6, 3 comme un bloc, tandis que le texte présente une question en HSim V, 5, 5. Celle-ci marque le passage du tableau des correspondances entre les éléments du récit et leurs équivalents allégoriques (HSim V, 5, 2-3). La recherche ultérieure pourra établir qu'il s'agit là de deux parties distinctes par leur contenu ou leur visée théologique.

HSim V, 5, 2-6, 3 devra être étudié, puisqu'il constitue ce que Dibelius appelle la première allégorie relative à l'œuvre du Christ. HSim V, 6, 4-8 est la deuxième allégorie portant sur la personne même du Christ. Cette distinction entre ces deux textes christologiques est capitale. Les difficultés majeures dans la reconstitution de la pensée théologique d'Hermas reposent principalement sur cette deuxième allégorie (HSim V, 6, 4-8).

b/ La christologie de la «Cinquième Similitude», selon Dibelius

Dibelius, dans son remarquable commentaire qui sert de référence par la suite, établit la christologie de la *Cinquième Similitude*⁹. Voici le résumé de ses positions.

Il distingue deux interprétations allégoriques: HSim V, 5, 2-6, 3 et HSim V, 6, 4-8.

La première allégorie concerne l'œuvre du Christ. Le Pasteur prouve la supériorité du Fils de Dieu sur le peuple créé par Dieu, c'est-à-dire les chrétiens. L'œuvre accomplie par le Christ comporte la purification des péchés (HSim V, 6, 2): par Sa souffrance, le Fils de Dieu permet au peuple croyant de vivre sans péché. Dibelius compare ce passage du *Pasteur* à Is 5. Hermas s'inspira de cette image de la vigne bien entretenue. Si la souffrance du Christ est située dans le passé (HSim V, 6, 2), la purification se poursuit jusqu'au retour du Maître (HSim V, 5, 4). Ce n'est qu'à la fin de cette allégorie que le Christ est affirmé dans Sa position de Seigneur (HSim V, 6, 3b), mais celle-ci est présupposée, lorsqu'Il envoya les anges auprès des hommes (HSim V, 6, 2). Il n'y a pas de trace d'adoptianisme, car «l'exaltation par adoption est... soigneusement évitée dans cette explication» (p. 573)¹⁰.

La deuxième allégorie concerne la personne du Christ (HSim V, 6, 4-8). Elle distingue en Lui l'élément humain de l'élément divin. La *σάρξ* n'est pas le sujet des œuvres du Christ, mais elle accomplit une œuvre méritoire nouvelle, qui n'était pas signalée dans le récit et qui est, pour cela, d'autant plus révélatrice de la christologie d'Hermas. La chair n'a pas souillé l'esprit, mais a fidèlement collaboré avec celui-ci. Voilà la raison — et c'est la seule raison — pour laquelle l'adoption lui fut accordée en récompense. La christologie est adoptianiste dans la mesure où elle concerne la nature charnelle

⁹ *Die Christologie des «Hirten»*, dans: Dibelius, pp. 572-576.

¹⁰ «Die Erhöhung durch Adoption wird... in dieser Deutung sorgfältig umgangen» (Dibelius, p. 573).

humaine du Christ («die menschliche Fleischnatur Christi»: p. 573). La christologie n'est pas pneumatique, puisque, selon HSim V, 7, 1, l'esprit divin habite en toute chair humaine.

L'esprit est le principe créateur (HSim IX, 12, 2); il a accompli les œuvres du Christ, puisque la *σάρξ* a seulement collaboré; Il est le Fils de Dieu. L'élément divin s'est uni en Jésus à toute sa personne; celle-ci est présentée comme une unité dans la première allégorie; mais la seconde distingue le principe divin et le principe humain. Dibelius précise à nouveau que l'exaltation ne porte pas sur toute la personne, puisque l'élément divin, qui est l'esprit, fils de Dieu, ne peut être exalté.

C'est à partir de cette deuxième allégorie que s'élabore, dans le récit parabolique, le personnage du fils (et des amis) du maître. Puisque l'esprit est le fils de Dieu, il devait apparaître dans le récit comme le fils du maître. Puisque comme fils éternel de Dieu, il est le conseiller du Père dans la création (HSim IX, 12, 2), il est le conseiller du Père lors de l'affranchissement de l'esclave.

Dibelius conclut, en caractérisant la théologie d'Hermas comme un monothéisme binitaire.

Tel est le résumé des propositions de ce savant.

Remarques critiques

Cet *Exkurs* sur la christologie laisse le lecteur insatisfait sur plusieurs points de fond et de méthode.

— La méthode paraît parfois sujette à caution: est-il opportun d'éclaircir un point obscur à l'intérieur d'une explication allégorique par un élément tiré d'un autre ensemble allégorique? Il paraît dangereux d'expliquer le rôle de l'Esprit dans la *Cinquième Similitude* à partir d'informations fournies par la *Neuvième Similitude*. Chaque texte n'a-t-il pas sa logique propre? Il n'est pas impossible que chacune de ces explications allégoriques se situe à un niveau différent d'interprétation et donc de cohérence interne.

En particulier, nous constatons que la deuxième allégorie ne parle pas du Fils de Dieu, mais de la chair, qui est identifiée à l'esclave du récit. Mais l'assimilation de ce dernier au Fils de Dieu dans la première allégorie reste-t-elle valable pour la seconde? Dans la négative, cette deuxième allégorie reste-t-elle christologique?

— Le contenu même de cet *Exkurs* pose de difficiles questions. Selon Dibelius, la première explication allégorique évite toute allusion adoptianiste, tandis que la seconde est résolument binitaire et adoptianiste. Dibelius constate l'hiatus, mais ne peut le résoudre.

Suite à la remarque relative à la méthode, nous nous demandons s'il ne faudrait pas reprendre l'étude de ces deux explications pour sonder leur valeur christologique.

Conclusions

1. Dibelius établit la structure de la *Cinquième Similitude* de la façon suivante: au récit de la parabole (HSim V, 2) succèdent une première interprétation parabolique (HSim V, 3), une allégorie sur l'œuvre du Christ (HSim V, 5, 2-6, 3), une autre allégorie sur la personne du Christ (HSim V, 6, 4-8), et enfin une application de cette dernière à la vie des chrétiens (HSim V, 7).

Les éléments stylistiques de transition confirment la division matérielle du texte, proposée par Dibelius. Quant à la détermination de leur contenu, un doute subsiste pour HSim V, 6, 4-8, que le commentateur applique à la personne du Christ. Or il n'y est question que de la chair et de l'esprit comme d'ailleurs en HSim V, 7.

Notre recherche ultérieure devra vérifier la valeur christologique de HSim V, 6, 4-8.

2. Dans un premier *Exkurs*, Dibelius signale les incohérences internes au récit même de la parabole (HSim V, 2). Il en conclut que le texte est composé de deux morceaux juxtaposés et que des éléments perturbants (le fils du maître et les amis) y furent introduits à cause de la deuxième allégorie (HSim V, 6, 4-8).

Notre recherche ultérieure devra établir si cette juxtaposition est accidentelle et déterminer quels sont les rapports contraignants au niveau rédactionnel que le récit et ses explications entretiennent.

3. Dans son second *Exkurs*, Dibelius cherche à systématiser la christologie d'Hermas. Pour cela, il étudie séparément les deux allégories:

— la première (HSim V, 5, 2-6, 3) concerne l'œuvre du Christ et n'a pas de relents adoptianistes; au contraire, cette explication insiste sur la transcendence éternelle, non acquise, du Fils de Dieu;

— la seconde allégorie (HSim V, 6, 4-8) concerne la personne du Christ et est explicitement adoptianiste; l'esprit a pris chair et forme ainsi la personne du Christ.

Notre recherche ultérieure veillera à établir la valeur christologique de cette seconde allégorie. Dans l'affirmative, il faudra résoudre l'hiatus entre les deux allégories. Dans la négative, il faudra déterminer son contenu.

Voyons quelles lumières nous apportent les autres commentaires.

Le lecteur ne sera pas surpris d'apprendre que les commentateurs ont connu mille difficultés pour expliquer la deuxième allégorie et l'adapter au contenu de la première. Les diverses thèses proposées peuvent se regrouper en trois thèmes: la pneuma-christologie, l'adoptianisme, la synergie.

a/ *La pneuma-christologie*

Un manuel de littérature ancienne, comme celui de Bardenhewer, constate que la distinction faite par le Pasteur entre le Fils de Dieu et l'Esprit ne s'opère que par l'Incarnation: «Le Fils de Dieu est appelé esclave, dans la mesure où il est envoyé par Dieu dans la vigne, c'est-à-dire (dans la mesure où il est) apparu sur terre et a été actif parmi les hommes... Le Fils de Dieu dans sa préexistence n'est nul autre que l'Esprit Saint.»¹¹ On ne peut parler de trinité qu'après l'exaltation du Fils de Dieu consécutive à Son œuvre de salut¹².

Folgado Flórez estime que cette christologie pneumatique était communément admise au deuxième siècle: selon cette théorie, «le Fils préexistant de Dieu, qui est l'Esprit divin, s'unit à la nature humaine dans le Christ historique»¹³.

Walter l'avait déjà signalé: la difficulté pour Hermas n'était pas d'admettre une trinité, puisque, dans sa parabole, trois personnes distinctes sont à l'œuvre: le père, l'esclave et le fils (c'est-à-dire l'esprit saint). L'auteur du *Pasteur* n'arrive pas à expliquer ce mystère d'un être humain qui est Dieu: dans la réflexion théologique ultérieure, ce mystère sera appelé celui des deux natures dans la même personne. Selon Walter, c'est «pour éviter un

¹¹ «Der Sohn Gottes wird Knecht genannt, insofern er von Gott in den Weinberg gesandt worden, d.h. auf Erden erschienen und unter den Menschen tätig gewesen ist... der Sohn Gottes in seiner Präexistenz ist kein anderer als der Heilige Geist» (BARDENHEWER, *Geschichte*, p. 485).

¹² «Eine Trinität könnte es demnach für Hermas nur etwa insofern geben, als Jesus nach Vollbringung des Erlösungswerkes zur Gemeinschaft mit dem Vater und dem Heiligen Geist erhoben wurde» (*idem*, p. 486).

¹³ «Su teoría cristológica, por decirlo así, cae de lleno en el ámbito más comúnmente reproducido a lo largo del siglo segundo. Una teoría según la cual el Hijo preexistente de Dios, que es Espíritu Santo, se une a la naturaleza humana en el Cristo histórico» (Folgado FLÓREZ, *Christo - Iglesia*, p. 654).

caractère hétérodoxe», qu'Hermaï identifie le fils de la parabole à l'esprit habitant dans le Christ. Il n'y a donc que deux personnes divines jusqu'à l'exaltation de l'esclave¹⁴.

Cirillo entreprend de démontrer que l'esprit habitant dans la chair, c'est-à-dire le Christ, était différent de celui donné à tout homme: c'est l'esprit préexistant et créateur que Cirillo identifie à la Sagesse¹⁵. Jésus est donc la demeure de la Sagesse¹⁶.

Cependant, cette thèse pneuma-christologique rencontra très tôt de vives oppositions. Déjà, Zahn réagit avec véhémence: c'est se moquer du texte, dit-il en substance, que de vouloir identifier le Jésus historique à l'esprit préexistant¹⁷. «Hermaï ne présente ici que l'apparition terrestre du Fils de Dieu errant sur terre, il s'en sert également dans le but d'une ordonnance morale sous le point de vue de son égalité avec la vie des chrétiens.»¹⁸

Seeberg, cependant, plaide pour une certaine confusion entre le Christ et l'Esprit Saint. Ce n'est que plus tard que la différenciation entre «chair» et «esprit» dans le Christ deviendra claire. Appeler le Christ préexistant «esprit» est, selon lui, attesté dans d'autres textes¹⁹.

b/ L'adoptianisme

Une autre tentative d'expliquer la *Cinquième Similitude* est la thèse adoptianiste: le Christ, symbolisé par l'esclave, a purifié le peuple de ses péchés. Ayant servi parfaitement l'Esprit Saint qui était en Lui, Il a été exalté et connaît la même gloire que l'Esprit. Une telle conception se retrouve dans des manuels, tels que celui d'Adam²⁰. Plus récemment, Opitz estimait que deux christologies différentes se côtoyaient dans le *Pasteur*, sans qu'il y ait eu un «effort sérieux d'harmonisation»: une christologie pneumatique dans

¹⁴ «Um den heterodoxen Schein zu vermeiden» (WALTER, *Komposition*, p. 142).

¹⁵ CIRILLO, *Christologie*, p. 43.

¹⁶ *Idem*, p. 48.

¹⁷ «Der Text wird verspottet, wenn der historische Jesus mit dem präexistenten Geist in Folge der Erhöhung zur persönlichen Einheit verbunden sei» (ZAHN, *Hirt*, p. 255).

¹⁸ «Hermaï vorführt nur hier die geschichtliche Erscheinung des auf Erden wandelnden Gottessohns, er stellt auch diese zum Zweck einer moralischen Anweisung unter dem Gesichtspunkt ihrer Gleichheit mit dem Leben der Christen» (ZAHN, *Hirt*, p. 257).

¹⁹ «Die Differenzierung von Geist und Fleisch in Christus kommt erst nachträglich, nachdem die dogmatische Deutung klar ist... Der präexistente Christus wird aber hier *der heil. Geist* genannt wie auch sonst» (SEEGER, *Dogmengeschichte*, p. 127).

²⁰ ADAM, *Dogmengeschichte*, p. 130.

la *Neuvième Similitude* et une «vieille christologie adoptianiste (qui) ne connaît aucun Christ préexistant»²¹.

Cependant, Bousset avait déjà rejeté le bien-fondé d'une telle hypothèse. Il se base sur le travail de Grosse-Brauckmann sur la composition du *Pasteur*²². Le noyau central du récit ne comporte que deux acteurs: Dieu et le serviteur. Ce n'était que dans la deuxième explication (HSim V, 5) que le serviteur était identifié au Christ. Mais voilà qu'un rédacteur ultérieur refaçonna le texte, en y ajoutant le passage relatif à la chair et à l'esprit de Jésus (HSim V, 6, 4-8). La seule phrase qui serve de preuve pour l'adoptianisme chez Hermas, est, selon Brousset, une glose ultérieure: ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν (HSim V, 5, 2)²³. Malheureusement, les éditions critiques reconnaissent cette phrase comme originelle: l'embarras causé par cette affirmation aurait provoqué sa disparition comme nous le verrons.

c/ La synergie

Une autre hypothèse a été avancée pour expliquer le rapport entre la chair et l'esprit dans le Christ (HSim V, 6, 4-8).

Récemment, Opitz rappelle la perspective moralisatrice du *Pasteur*. Le Christ serait le modèle de la collaboration qui devrait exister entre la chair et l'esprit dans l'homme. Tout d'abord, cette conception d'une chair revêtant un esprit est d'origine stoïcienne: c'est l'image du vase occupé par le «daimon»²⁴. HSim V, 6, 4-8 nous raconte comment la chair de l'esclave était soumise à l'esprit qui était en lui et le servit sans le souiller: le Christ est donc l'exemple de cette synergie²⁵.

²¹ «Zwei Christologien ohne ernsthaften Versuch einer Harmonisierung... Die alte adoptianische Christologie kennt keinen präexistenten Christus, der würde ihrem Wesen widersprechen» (OPITZ, *Pneumatologie*, p. 76).

²² GROSSE-BRAUCKMANN, *De compositione Pastoris Hermae* (Dissertation), Göttingen, 1910, p. 48, cité par BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 267, n. 1.

²³ «Ursprünglich standen im Gleichnis nur zwei handelnde Personen: Gott und Knecht, und der Knecht ist erst in der zweiten Auslegung V 4f. auf Jesus (den Sohn) gedeutet. Zu alledem hat ein Bearbeiter die künstlichen Reflexionen über das Verhältnis von πνεῦμα und σάρξ Jesu eingebracht. Der *Adoptianismus* des Hermas aber hängt an der einen textlich unsicheren Glosse: ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν. (BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 267, n. 1).

²⁴ OPITZ, *Pneumatologie*, p. 148.

²⁵ «Christus war für diesen Synergismus das Vorbild» (*idem*, p. 68).

III. Giet

Stanislas Giet s'est rendu célèbre par sa thèse sur la multiplicité d'auteurs dans le *Pasteur*. Son argumentation reposait, entre autres, sur les différences entre les christologies des diverses parties, qu'il distinguait. Il tâche donc de dégager la christologie de la *Cinquième Similitude* dans toute sa spécificité. Il semble avoir voulu résoudre l'hiatus existant entre les différentes explications christologiques de cette *Cinquième Similitude*, en les appliquant au «fils-esprit préexistant».

En effet, le texte lui-même signale que HSim V, 6, 1-3 veut prouver que le Fils de Dieu n'apparaît pas comme un esclave. Le *Pasteur* réinterprète alors toutes les actions décrites dans la parabole, en soulignant la puissance du Fils de Dieu. Giet signale que les termes alors utilisés sont identiques à ceux que l'Écriture applique à l'esprit saint ou à la sagesse²⁶. Toutes les œuvres salvifiques alors décrites sont opérées par ce fils-esprit, selon Giet.

HSim V, 6, 4-8 «concerne au contraire l'esclave»²⁷. Hermas s'attache, selon Giet, à expliquer pourquoi l'esclave eut pour récompense l'adoption divine: c'est à cause du principe selon lequel «toute chair où l'esprit saint a sa demeure recevra son salaire» (HSim V, 6, 7). «Aux yeux de l'auteur, le Christ n'est qu'un homme.»²⁸

Selon Giet, la *Cinquième Similitude* est l'œuvre du troisième et dernier auteur du *Pasteur*. Ce dernier rejette la doctrine christocentrique de la *Neuvième Similitude* et, «comme il ne peut pas la supprimer, il l'incorpore dans son œuvre qui est de tendances adoptianiste et judéo-chrétienne»²⁹.

L'effort de Giet fut de lever l'hiatus troublant des différentes explications christologiques, en attribuant au «fils-esprit préexistant» l'œuvre salvifique décrite en HSim V, 5-6, 3. En d'autres termes, Giet raisonne de la façon suivante: puisque HSim V, 6, 4-8 nous montre un Fils de Dieu entièrement soumis à l'Esprit, ce même Fils de Dieu ne peut être l'auteur des actions puissantes et salvifiques expliquées dans la première allégorie christologique; donc, c'est l'esprit, fils du maître, qui est à l'action.

Nous procéderons dans l'autre sens: HSim V, 5-6, 3 est explicitement christologique; HSim V, 6, 4-8, s'il est christologique, est en désaccord avec HSim V, 5-6, 3; la question qui se pose est: HSim V, 6, 4-8 est-il vraiment christologique?

²⁶ GIET, *Pasteurs*, pp. 219-220.

²⁷ *Idem*, p. 220.

²⁸ *Idem*, p. 222.

²⁹ *Idem*, p. 279.

Conclusion

La thèse adoptianiste est basée sur HSim V, 6, 4-8. Ce passage explique que la chair, ayant bien servi l'esprit, est récompensée et est associée à l'Esprit Saint. La plupart des commentateurs supposent que cette chair symbolise le Fils de Dieu. Mais est-ce bien le cas? Il faudra donc étudier la valeur christologique de ce passage.

Une deuxième difficulté repose sur l'identification du Fils de Dieu à l'esclave. Hermas, lui-même, s'exclame: «Pourquoi, Seigneur, le Fils de Dieu apparaît-il dans la parabole sous la forme d'un esclave?» (HSim V, 5, 5).

Voilà bien la question! Mais le Pasteur démontre calmement que le Fils de Dieu «est le Seigneur de Son peuple, puisqu'Il a reçu plein pouvoir de Son Père» (HSim V, 6, 3).

Apparemment, il y a ici contradiction, à moins que le Pasteur ne tente maladroitement de corriger l'identification de l'esclave au Fils de Dieu (HSim V, 5, 2). Une autre possibilité serait que les explications données par le Pasteur n'aient qu'un lien assez lâche avec la parabole elle-même: il se servirait de cette histoire pour y puiser tel ou tel élément (actions ou personnages) qu'il interprète selon les besoins de son enseignement. Il faudra donc établir quelle est la valeur de la parabole et de ses explications.

Une autre source de difficultés est la présence de ces deux fils: le fils de Dieu, qui est l'esclave de la parabole, et le fils du maître, qui est l'esprit saint. Une confusion s'établit parfois: ainsi, quand le Pasteur explique que le Fils de Dieu apparaît avec grande puissance (HSim V, 6, 1-3), la plupart des commentateurs songent à celui qui fut symbolisé par l'esclave; Giet, lui, opte pour le fils du maître, qui est l'esprit préexistant³⁰. Il faudra donc établir avec précision quel personnage est concerné dans les différents passages.

³⁰ GIET, *Pasteurs*, pp. 218-220.

I. Thèse commune

Exposé de la thèse commune (Videtur).

La thèse selon laquelle Hermas fait preuve d'une théologie adoptianiste, se fonde sur le texte couvrant HSim V, 6, 4-8. Le Pasteur y explique tout d'abord que Dieu fit habiter l'esprit dans la chair qu'Il avait choisie (HSim V, 6, 5), ensuite que cette chair a collaboré avec l'esprit et ne l'a pas souillé; voilà pourquoi Dieu en fit l'associée de l'esprit (HSim V, 6, 6).

Si la chair symbolise le Fils de Dieu, Celui-ci est le réceptacle de l'esprit et Son obéissance Lui valut d'être exalté. Le tout est de prouver que ce passage est bien christologique.

L'application de ce texte au Fils de Dieu paraît jouir de trois arguments:

a/ La phrase introductrice de cette partie, tout en signalant le contenu, cite l'esclave de la parabole: ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου, ἄκουε (HSim V, 6, 4). Or, tous ces personnages ont été explicitement identifiés en HSim V, 5, 2. 3: ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν ὁ δὲ δούλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν... οἱ δὲ φίλοι καὶ σύμβουλοι οἱ ἅγιοι ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες.

Donc, l'esclave cité en HSim V, 6, 4-8 concerne bien le Fils de Dieu.

b/ HSim V, 6, 4-8 se réfère, sans entrer dans le détail, aux actions accomplies par l'esclave; or, celles-ci furent déjà appliquées en HSim V, 6, 1-3 et furent alors explicitement appliquées au Fils de Dieu.

c/ HSim V, 6, 4-8 fait partie d'une suite d'explications relatives à la parabole: HSim V, 5, 1-3 donne la valeur symbolique de certains éléments narratifs, où le Christ est identifié à l'esclave; HSim V, 5, 4-6, 3 explique la valeur salvifique des actions accomplies par le Fils de Dieu sous la forme d'un esclave. Toutes les explications ont donc une portée christologique.

Donc, HSim V, 6, 4-8 concerne bien le Fils de Dieu et donc la thèse adoptianiste est bien fondée.

Critique de cette thèse (Sed contra)

A cela, il faut faire remarquer que le contenu d'un texte ou d'une portion de texte se définit par ce qu'il contient. Les éléments significatifs pour la détermination du contenu ne doivent pas être cherchés en dehors ou autour du texte étudié, mais bien à l'intérieur de celui-ci.

Or, les commentateurs ont toujours constaté l'absence de toute mention du Fils de Dieu dans cette section. De quoi traite donc HSim V, 6, 4-8? Le Pasteur y explique la signification du fils et des anges glorieux qui apparaissent comme les conseillers pour l'héritage de l'esclave (HSim V, 6, 4). Le texte ne parle alors que de l'esprit et que de la chair et jamais du Fils de Dieu. HSim V, 6, 4-8 n'est pas christologique.

Critique des arguments (Respondeo)

a/ En HSim V, 5, 2, le fils (du maître) explicitement identifié au Saint-Esprit et l'esclave y devient le Fils de Dieu. Les commentateurs en déduisent qu'en HSim V, 6, 4-8, puisque le fils y est à nouveau l'Esprit Saint, l'esclave y reste le Fils de Dieu, mais uniquement selon sa nature corporelle; le texte, en effet, n'y parle que de la chair. Mais voilà justement le problème: le lecteur ne trouve en HSim V, 6, 4-8 aucune allusion au Fils de Dieu. De plus, est-il vraiment rigoureux au point de vue de la méthode de vouloir interpréter les explications fournies par HSim V, 6, 4-8 sur la parabole à partir des éléments signifiants de HSim V, 5, 2-6, 3? Chaque partie explicative n'a-t-elle pas sa propre logique et son propre point de vue?

b/ Il n'y a aucune allusion aux actions de l'esclave (HSim V, 2) interprétées ensuite dans un ensemble christologique (HSim V, 5, 3; 6, 2. 3). HSim V, 6, 4-8 ne parle que de l'entière soumission du corps à l'esprit et de la pureté ainsi sauvegardée. Or, ni dans le récit de la parabole, ni dans son interprétation christologique (HSim V, 5-6, 3), il n'est question de cela, pas même d'une quelconque collaboration entre la chair et l'esprit.

De plus, la première explication allégorique christologique (HSim V, 5-6, 3) ne fait aucune mention de la récompense accordée à l'esclave. Or, cette rétribution est l'élément commun à HSim V, 6, 4-8 (généralement considéré comme une deuxième explication christologique) et à HSim V, 7 (généralement considéré comme l'application de l'allégorie de la personne du Christ aux chrétiens).

Enfin, HSim V, 5-6, 3 se plaît à décrire l'œuvre salvifique du Christ accomplie avec puissance. Quel contraste avec HSim V, 6, 4-8! Là, il n'y a plus de trace de puissance, puisque la soumission servile de la chair à l'esprit est complaisamment exaltée. Il n'y est plus question d'œuvre salvifique, mais de simple collaboration, c'est-à-dire d'obéissance à l'esprit dans l'œuvre humaine.

Théoriquement, on pourrait imaginer qu'Hermas décrive ici la totale soumission du corps du Christ à l'esprit divin présent en Lui. Malheureuse-

ment, HSim V, 6, 4-8 ne présente aucune allusion au Fils de Dieu. Cette portion de texte a donc une valeur morale. La perspective christologique reste à prouver.

c/ HSim V, 6, 4-8 succède à une interprétation christologique de la parabole, mais présente une explication d'un autre niveau.

Il faut tout d'abord faire remarquer que toutes les explications de la parabole ne sont pas christologiques. Il suffit de relire HSim V, 3, qui donne l'application morale: accomplir les commandements, c'est bien; faire plus, c'est mieux, est-il dit, en substance, dans la parabole. L'application faite par HSim V, 3 pourrait se résumer par ces mots: jeûner, c'est bien; faire l'aumône de l'argent ainsi économisé, c'est mieux. Une explication de la parabole peut ne pas être christologique.

De plus, la dernière partie de cette *Cinquième Similitude* n'est pas non plus christologique. Elle traite de la récompense accordée à la nature humaine. Cette même idée se trouve juste auparavant, en HSim V, 6, 4-8. Pourquoi cette partie ne serait-elle pas la version allégorique (non christologique) de HSim V, 7?

Conclusion

HSim V, 6, 4-8 n'est pas christologique, parce qu'il n'y a aucune mention du Fils de Dieu, ni explicite, ni implicite: Son nom n'est pas mentionné; aucune allusion n'est faite à Son action telle qu'elle fut décrite dans la parabole ou dans son interprétation christologique.

Si HSim V, 6, 4-8 avait une valeur christologique, il serait en discontinuité avec HSim V, 5-6, 3. Cette partie soulignait la transcendance du Christ dans l'exercice de Son action salvifique. Or, HSim V, 6, 4-8 insiste sur la nécessaire soumission de la chair à l'esprit.

HSim V, 6, 4-8 se présente comme une explication de la rétribution mentionnée dans la parabole et de la présence des conseillers lors de son attribution. Tout autre élément du récit parabolique ou de l'explication antérieure a disparu: l'esclave n'est plus le Fils de Dieu, il est la chair qui sert fidèlement l'esprit.

Cette nouvelle thèse mérite d'être approfondie.

a/ Le conseil

HSim V, 6, 4-8 est explicitement présenté comme une explication spontanément donnée sur la signification de la présence du fils et des amis comme conseillers lors de l'attribution de l'héritage à l'esclave. ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου, ἄκουε (HSim V, 6, 4).

Dans le récit de la parabole, cela correspond à deux moments. Tout d'abord, le maître, revenu d'un long voyage, vit que non seulement les échelas soutenaient les pieds de vigne, mais, de plus, le vignoble avait été biné. Le seigneur, rempli de joie, décida d'affranchir ce serviteur zélé et d'en faire le cohéritier de son fils. Il communiqua à son fils et à ses amis sa décision. Plus tard, le maître leur raconta comment l'esclave avait partagé des mets avec ses compagnons de servitude. Le fils du maître et ses amis approuvèrent plus encore la décision du maître de récompenser le serviteur.

Quel étrange conseil que ce groupe formé par le fils du maître et les amis ! Le maître les appelle, non pas pour demander leur avis, mais pour leur dire ce qui s'est passé et leur communiquer ses décisions. Que font-ils alors ? Ils se réjouissent de ce qu'ils entendent et approuvent la décision de leur maître : ἀχάεινοι συνεχάρησαν τῷ δούλῳ ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ (HSim V, 2, 6); ταύτῃ τῇ γνώμῃ ὁ υἱὸς τοῦ δεσπότης συνηυδόκησεν αὐτῷ (HSim V, 2, 8); οἱ δὲ ἔτι μᾶλλον συνευδόκησαν γενέσθαι τὸν δούλον συγκληρονόμον (HSim V, 2, 11).

Peut-être est-ce là une allusion à un usage antique du *pater familias*, qui réunit sa famille et ses amis pour leur communiquer ses nouvelles décisions, cette publicité donnant vigueur à ses volontés ?³¹

Quel rôle joue ce conseil dans l'explication donnée en HSim V, 6, 4-8 ? Dans cette partie du texte, une seule mention peut être relevée : σύμβουλον οὖν ἔλαβε τὸν υἱὸν καὶ τοὺς ἀγγέλους τοὺς ἐνδόξους, ἵνα καὶ ἡ σάρξ αὐτῆς, δουλεύσασα τῷ πνεύματι ἀμέμπτως, σχῇ τόπον τινὰ κατασκηνώσεως (HSim V, 6, 7). A ce niveau de l'explication, l'esprit ne joue pas de rôle actif dans le processus de prise de décision.

³¹ Cf. «*amici augusti* = personnages admis, depuis le règne d'Auguste, à former l'entourage habituel du prince; dans un sens plus large, ce mot comprenait même les convives ordinaires de l'empereur... les amis formèrent une sorte de noblesse de cour» (HUMBERT, *Amici*, pp. 227-228).

b/ L'Esprit

Quelle fonction l'Esprit exerce-t-il en HSim V, 6, 4-8 ? Il prend place dans la chair (HSim V, 6, 5); celle-ci prend part aux labeurs de l'Esprit (HSim V, 6, 6); Dieu fait de la chair l'associée de l'Esprit Saint (HSim V, 6, 6).

Il faut remarquer que l'inhabitation de l'Esprit dans la chair n'a pas de correspondant dans le récit de la parabole. Il en va de même pour la collaboration entre la chair et l'esprit.

c/ La récompense

Le seul point commun entre cette explication et le récit parabolique est la récompense: ici, la chair est associée à l'esprit; là, l'esclave partage les droits d'héritage avec le fils du maître. Or, ce point du récit ne fut jamais repris dans l'application à la pratique du jeûne (HSim V, 3), ni dans l'explication christologique (HSim V, 5-6, 3).

Il faut nuancer cette remarque par l'observation suivante: dans le récit de la parabole, la rétribution est doublement double. En effet, l'histoire commence par un ordre (planter les échalas) et une promesse de récompense (la liberté): καὶ ταύτην μου τὴν ἐντολὴν φύλαξον, καὶ ἐλεύθερος ἔσῃ παρ' ἐμοί (HSim V, 2, 2). Le maître constate que son serviteur fit plus qu'il ne lui demanda; il décida donc d'en faire son cohéritier avec son fils: ἀντὶ τοῦτου οὖν τοῦ ἔργου... θέλω αὐτὸν συγκληρονόμον τῷ υἱῷ μου ποιῆσαι (HSim V, 2, 7). Il y a donc une double récompense: la liberté et l'exaltation. Mais le récit ne s'arrête pas là, puisqu'il y a encore l'épisode des mets: au cours d'un banquet, le maître envoie des mets à son serviteur, qui les redistribue entre ses compagnons de servitude. Apprenant cela, le maître confirme la récompense accordée à ce serviteur. Il y a donc répétition de ce thème.

En HSim V, 6, 4-8, cet élément n'a plus cette structure complexe. Hermas ne retient que le thème de l'exaltation: comme l'esclave devient le cohéritier avec le fils, de même la chair est associée à l'esprit μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἶλατο κοινωνόν (HSim V, 6, 6). L'explication interprète un élément du récit, sans tenir compte de la structure narrative de celui-ci. Ce même procédé sera utilisé dans l'explication christologique (HSim 5-6, 3).

d/ HSim V, 5-6, 3 et HSim V, 6, 4-8

HSim V, 6, 4-8 se singularise par rapport à l'explication christologique (HSim V, 5-6, 3). Celle-ci exclut toute inhabitation puisque le fils du maître, qui est l'esprit, est distinct de l'esclave identifié au Fils de Dieu en HSim V, 5, 2 et à la chair en HSim V, 6, 4-8.

De plus, toute idée de collaboration entre le Fils de Dieu et l'Esprit (ou qui que ce soit d'autre) est absente de l'explication christologique (HSim V, 5-6, 3). Non seulement elle y fait défaut, mais elle paraît incompatible avec HSim V, 5, 5-6, 3, dont le but est de prouver que le Fils de Dieu apparaît avec grande puissance. Qu'y a-t-il là de commun avec l'obéissance servile de la chair à l'esprit (HSim V, 6, 4-8)?

Enfin, l'explication christologique «oublie» la récompense! Le Fils de Dieu reste ce qu'Il est. Il n'y a en Lui aucun changement dans le sens d'une exaltation. Il n'y est pas question d'une association du Fils de Dieu et de l'esprit dans la gloire.

Conclusion

La triple fonction de l'Esprit (inhabitation, collaboration, association dans l'exaltation) fait non seulement défaut dans l'explication christologique, mais elle paraît incompatible avec celle-ci. Il en va de même pour l'élément narratif interprété par HSim V, 6, 4-8 (la récompense).

Les liens unissant HSim V, 6, 4-8 et l'explication christologique (HSim V, 5-6, 3) ne peuvent se comprendre que dans le cadre général de la *Cinquième Similitude*.

III. La «Cinquième Similitude» et ses différents niveaux d'explication

A force d'étudier HSim V, 6, 4-8 à la suite de l'interprétation christologique (HSim V, 5-6, 3), les critiques ont peut-être perdu de vue l'ensemble que forme la *Cinquième Similitude*³².

Nous en avons déjà étudié le plan proposé par Dibelius; il nous est apparu confirmé par les éléments rédactionnels de transition. Il semble que trois thèmes soient présents dans cette *Similitude*: le jeûne, la christologie, l'association de la chair au destin de l'esprit. A chacun de ces thèmes correspond une explication de la parabole. Il serait plus exact de dire que la parabole est interprétée sous trois points de vue différents, suivant le thème alors abordé. Ces niveaux d'explication sont à ce point distincts qu'ils n'ont

³² Dans son ouvrage colossal sur la parabole, Hemaniuk aborde la *Cinquième Similitude* du *Pasteur*. Mais il néglige alors la première explication de la parabole, qui est son application à la pratique du jeûne (HSim V, 3) (HERMANIUK, *Parabole*, p. 360). De plus, il réduit la parabole à «une allégorie où l'image correspond trait pour trait à la réalité» (p. 362). Mais il ne reprend alors que la première partie de l'explication christologique (HSim V, 5, 1-3).

que peu d'éléments communs. Passons-les en revue, en veillant aux rapports qu'ils entretiennent avec le récit de la parabole et l'ensemble de la *Cinquième Similitude*.

a/ HSim V, 3: le jeûne

Cette explication ne reprend qu'un seul élément du récit parabolique: l'intercession des esclaves pour leur généreux compagnon de servitude (HSim V, 2, 10). Cela devient l'intercession des bénéficiaires de l'aumône pour leur donateur (HSim V, 3, 7). Cet élément ne sera plus repris dans l'explication christologique (HSim V, 5-6, 3), ni en HSim V, 6, 4-8. HSim V, 3 est donc une explication allégorique.

Cette même portion de texte est également parabolique, car elle reprend la structure du récit.

Hermas signale tout d'abord que celui qui observe les commandements, plaît à Dieu. Mais il ajoute aussitôt que celui qui fait du bien en dehors des commandements, s'acquiert une plus grande gloire (HSim V, 3, 1-3). La parabole illustre ce principe: l'esclave fit ce que le maître lui commanda, il obtint donc la liberté; mais il fit plus et il acquit la même place que le fils dans l'héritage (HSim V, 2, 1-8).

L'explication continue, en appliquant ce principe général au jeûne: cette pratique est bonne; mais verser en aumône l'argent épargné sur la nourriture, est une action plus belle encore (HSim V, 3, 4-9). Cela correspond à la seconde partie du récit: le maître envoie des mets tirés de sa table au serviteur; celui-ci les partage avec ses compagnons³³.

Il faut remarquer que les deux explications suivantes (HSim V, 5-6, 3 et HSim V, 6, 4-8) ne garderont pas cette structure double.

HSim V, 3 est seul à avoir repris cette structure double du récit, ainsi que le thème de l'intercession.

³³ Pirot signale des «paraboles à double étage», où le trait principal bien établi dans une première partie, est attaqué et défendu victorieusement dans une deuxième (*Paraboles*, p. 478).

Dans la *Cinquième Similitude*, le second épisode du récit (partage des mets) n'est pas une discussion polémique du premier épisode (travail dans la vigne). Cependant, on peut se demander si l'épisode des mets ne serait pas un prolongement de l'épisode de la vigne. Ne serait-ce pas une application du principe général relatif à l'œuvre surrogatoire, illustré par le premier épisode du récit? Il y aurait passage du général au particulier, avec un déplacement du thème de l'obligation (ordre du maître) à celui de la liberté (don des mets). Les deux épisodes de la parabole ne seraient donc pas simplement juxtaposés, mais le second serait une variation sur le thème du premier. Cela expliquerait mieux pourquoi la situation initiale reste identique (état de servitude en HSim V, 2, 2. 9).

Signalons le phénomène d'«enjambement»: le thème du jeûne est abordé avant et après le récit parabolique: le Pasteur explique, en HSim V, 1, que le vrai jeûne consiste à observer les commandements et à s'abstenir de tout mal. Le récit parabolique introduit la dimension surérogatoire dans l'agir humain, qui, appliqué au jeûne, se concrétise dans l'aumône faite grâce à l'argent épargné.

Quant à la structure rédactionnelle de la *Cinquième Similitude*, deux conclusions peuvent être tirées.

— La *Cinquième Similitude* ne commence pas avec la parabole et, nous le verrons, ne se termine pas avec la dernière explication du récit (HSim V, 6, 8).

— La première explication de la parabole est plus liée au premier dialogue (HSim V, 1), qu'avec les autres explications du récit. Le même phénomène s'observe pour la dernière explication de la parabole: HSim V, 6, 4-8 est plus lié au dernier dialogue (HSim V, 7), qu'aux autres explications du récit.

Ce phénomène d'enjambement renforce le système de cloisonnement entre les différentes explications de la parabole, sans prouver l'étanchéité de celui-ci. Ainsi, les première et troisième explications (respectivement HSim V, 3 et HSim V, 6, 4-8) sont plus tournées vers les textes introductifs (HSim V, 1) et conclusifs (HSim V, 7) de la *Cinquième Similitude*, que vers la deuxième explication, qui se trouve ainsi isolée.

b/ HSim V, 5-6, 3: la christologie

L'explication christologique ne respecte plus le récit à deux épisodes de la parabole. Le Pasteur donne tout d'abord le sens symbolique du champ, du maître, du fils, de l'esclave, des vignes, des pieux, des herbes arrachées, des mets préparés, des amis et conseillers, et du voyage du maître.

L'intrigue de la parabole elle-même éclate: il n'y est plus question d'un ordre donné par le maître, ni d'une heureuse initiative prise par l'esclave, et encore moins d'une récompense. L'explication christologique ne reprend que certains éléments du récit, auxquels elle donne un sens allégorique.

De plus, elle organise ces éléments selon une structure propre. Ainsi, le simple fait de placer le retour du maître à la fin de cette liste rompt avec la chronologie du récit, puisque cet événement se situe à la fin du premier épisode, et donc au milieu de la narration (HSim V, 2, 5). Cependant, dans le cadre de l'explication christologique, ce retour symbolisant la parousie ne pouvait figurer qu'au terme de la nouvelle liste. L'explication a sa logique propre, qu'il faudra respecter pour bien la comprendre.

Ce même processus s'observe dans la seconde partie de l'explication christologique (HSim V, 5, 5-6, 3). Pour prouver que le Fils de Dieu apparaîtrait avec grande puissance, le Pasteur explique trois actions de l'esclave: planter les échalas, biner la vigne, transmettre les mets. Dans le récit, le premier ouvrage est le fruit de l'obéissance, le second provient d'une initiative personnelle, ainsi que le troisième, quoique le dernier fasse partie du second épisode narratif. Ces trois travaux appliqués au Fils de Dieu s'inscrivent dans une nouvelle chronologie, celle du salut, comme nous le verrons.

c/ HSim V, 6, 4-8: la chair et l'esprit

La deuxième explication baignait dans l'histoire du salut; elle était au niveau de la sotériologie générale, pourrait-on dire. La troisième explication ramène brutalement la pensée au plan du salut particulier: la chair sera associée à l'Esprit, si la première reste pure et docile au second.

Un élément du récit jusqu'alors négligé par les deux explications précédentes (la rétribution avec l'apparition du conseil) est alors interprété sans autre référence à la narration: la collaboration entre la chair et l'esprit n'a pas son illustration dans la parabole; les œuvres de l'esclave ne sont pas reprises dans cette explication.

Quant au phénomène d'enjambement, constatons qu'il fonctionne bien. HSim V, 6, 4-8 soulignait la docilité de la chair par rapport à l'esprit et rappelait la récompense à espérer: HSim V, 7 insiste sur la communauté de destin entre la chair et l'esprit, et réaffirme que la chair est impérissable³⁴.

Cette dernière partie ajoute cependant le thème de la pénitence pour les fautes passées. Ce même thème caractérise les dernières *Similitudes*. HSim V, 7 marque donc une transition par le rappel de la nécessaire pureté et l'annonce de la pénitence³⁵.

³⁴ Michaelis signale qu'autour du noyau central, la parabole développe un ensemble d'éléments qui «der anschaulichen Ausmalung und der Stützung des Hauptgedankens dienen» (*Gleichnisse*, p. 14); ici, ce sont le fils et les amis, ainsi que la prière d'intercession. «Die Auslegung hat sich in diesem Fall darauf zu beschränken, den Hauptgedanken herauszuarbeiten» (p. 15). C'est ce que fait HSim V, 3. Cependant, Hermas réutilise ces éléments narratifs dans les deux explications suivantes: «Bei einer reinen Allegorie sind alle einzelnen Züge auf Auslegung berechnet» (p. 15). C'est particulièrement valable pour HSim V, 5, 1-3, c'est-à-dire la première partie de l'explication christologique. Hermas utilise donc les procédés littéraires de la parabole et de l'allégorie pour tirer parti de tous les éléments du récit. Les différentes explications de la *Cinquième Similitude* ne sont pas le fruit d'une accumulation accidentelle, mais le résultat réfléchi d'un auteur exploitant au maximum les possibilités qui lui sont offertes.

³⁵ GIET, *Pasteurs*, p. 42.

d/ Conclusion

Hermas développe donc une technique interprétative assez particulière: à partir d'un même récit, il développe trois théories dans des domaines fort différents: le jeûne, la christologie, le salut. Pour cela, il puise dans le récit initial les seuls éléments qui lui sont utiles et qu'il utilise suivant ses besoins.

L'erreur serait donc de relire le récit parabolique à partir de ses interprétations: ce n'est pas une narration à clef. Chaque partie du texte garde son indépendance et sa logique propre.

Voilà qui rend toute sa force et toute sa vigueur à la phrase introductrice du texte concerné: *ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου, ἄκουε* (HSim V, 6, 4). Ce n'est pas un élément complémentaire que le Pateur vient ajouter à l'explication déjà donnée: nous en avons vu l'incompatibilité. Non! Hermas tourne la page et commence une nouvelle explication qui a sa logique propre et qui ne reprend que certains éléments du récit parabolique.

C'est la raison pour laquelle toute cette théorie que nous venons d'établir sur la technique interprétative particulière à Hermas nous permet d'affirmer qu'il faut considérer HSim V, 6, 4-8 indépendamment de HSim V, 5-6, 3. Il ne faut pas chercher à comprendre l'une grâce à l'autre, mais respecter la logique interne propre à chacune de ces parties.

e/ Application à HSim V, 6, 4-8

Voilà qui nous ramène à HSim V, 6, 4-8. Les premières conclusions déjà tirées acquièrent une vigueur singulière. Seuls éléments tirés du récit parabolique, le maître, le fils, l'esclave et l'héritage sont respectivement identifiés à Dieu, à l'Esprit Saint, au corps, et à leur communion de sort. Tout le reste est oublié, même les anges glorieux. Ce qui compte, c'est de montrer comment le corps peut être sauvé.

Le Fils de Dieu n'est pas nommément cité dans ce texte. Il pourrait néanmoins y avoir deux allusions.

a/ La première est l'emphase avec laquelle l'Esprit est décrit: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν* (HSim V, 6, 5). Ce n'est pas n'importe quel esprit. Il ne va donc pas habiter dans n'importe quel chair. Cette emphase pourrait suggérer que ce soit la chair du Christ ³⁶.

³⁶ CIRILLO, *Christologie*, p. 43.

Giet avait déjà répondu à cette objection, en faisant remarquer: «On ne voit pas comment ce mot pourrait modifier toutes les autres données du problème» (*Pasteurs*, p. 221).

b/ La deuxième allusion serait la petite remarque d'allure adoptianiste: Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il avait choisie κατώκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, ἣν ἠβούλετο (HSim V, 6, 5). Ce pourrait être une allusion à l'élection du Christ.

Face à cela, il faut réaffirmer que chaque partie explicative a sa logique propre et que c'est une erreur de trouver, dans un système, une allusion à un élément d'un autre système explicatif. Personne ne songe à chercher des allusions au jeûne dans l'explication christologique (HSim V, 5-6, 3).

a/ Quant à l'emphase avec laquelle le Saint-Esprit est décrit, une difficulté d'ordre textuel s'oppose à ce que cet Esprit soit réservé au seul Fils de Dieu. HSim V, 6, 3-8 se termine par l'affirmation claire d'un principe sotériologique qui commande toute cette partie interprétative: «Car toute chair recevra sa rémunération, qui sera trouvée intacte et sans tache et où l'Esprit Saint aura pris demeure πᾶσα γὰρ σὰρξ (HSim V, 6, 7)³⁷. Le γὰρ prouve qu'il s'agit ici du principe à cause duquel «cette chair ayant servi l'Esprit Saint sans reproche... ne parut pas perdre le salaire de ses services» (HSim, V, 6, 7). Si «cette chair» avait été celle du Fils de Dieu et que l'exaltation de la chair du Christ soit la cause du salut promis à toute chair soumise à l'esprit, le texte eût alors présenté la conjonction οὖν et non γὰρ comme c'est réellement le cas.

b/ La proposition relative ἣν ἠβούλετο (HSim V, 6, 5) n'est probablement qu'une simple reprise d'éléments présents dans la description du serviteur de la parabole: ἐκλεξάμενος οὖν δοῦλόν τινα πιστότατον καὶ εὐάρεστον (HSim V, 2, 2).

Puisqu'il n'y a aucune référence explicite, ni aucune allusion sûre au Fils de Dieu, nous pouvons affirmer que HSim V, 6, 4-8 n'a aucune portée christologique.

Conclusion

La *Cinquième Similitude* est célèbre dans la littérature patristique pour les difficultés insurmontables que ce texte présente en matière de christologie. A la lecture du *Pasteur* et de ses commentaires, il apparaît que le nœud du problème se situe en HSim V, 6, 4-8. Ce passage est traditionnellement

³⁷ Cette portion de phrase fait partie d'un ensemble omis par le codex du mont Athos, mais attesté par les deux traductions latines. Cette omission s'explique par l'homéothéleuton μισθόν.

interprété comme une explication de la parabole relative à la personne du Christ. Cependant, les informations ainsi apportées s'accordent mal avec le passage explicitement christologique qui précède immédiatement le texte en question.

Plus on étudie le texte de HSim V, 6, 4-8, plus les difficultés s'accumulent: l'esclave du récit parabolique devient la chair soumise à l'esprit; les différents éléments caractéristiques de HSim V, 6, 4-8 apparaissent incompatibles avec l'explication christologique de HSim V, 5-6, 3.

L'idée vient alors de ne plus considérer HSim V, 6, 4-8 comme un complément de HSim V, 5-6, 3, mais d'intégrer ces textes explicatifs dans une étude globale de la technique interprétative utilisée par Hermas. Pour cela, les trois explications de la parabole (HSim V, 3; 5-6, 3; 6, 4-8) sont évaluées dans leur rapport propre au récit initial (HSim V, 2). De cette approche, il appert que chacune de ces explications utilise certains éléments particuliers de la narration et les insère dans une logique propre. Ces trois explications ne s'éclairent donc pas l'une l'autre, mais doivent au contraire être étudiées indépendamment l'une de l'autre.

Le phénomène d'enjambement confirme cette conclusion.

Cela ne dit rien sur le caractère christologique de HSim V, 6, 4-8, mais cela pousse la recherche à ne considérer que les informations fournies par le texte même (ici, en particulier, HSim V, 6, 4). Puisqu'il n'y a aucune mention explicite du Fils de Dieu, ni aucune allusion sûre de Sa personne, il faut reconnaître que HSim V, 6, 4-8 n'est pas une explication christologique, et que les théories relatives au caractère adoptianiste de la christologie hermasienne perdent leur fondement textuel.

Il reste maintenant à étudier la partie explicitement christologique de la *Cinquième Similitude*, à savoir HSim V, 5-6, 3.

D. ANALYSE DE HSim V, 5-6, 3

Voici donc ce que Dibelius appelle «die Allegorie vom Werk Christi» (p. 569). Pour obtenir cette explication, Hermas dut insister, car le Pasteur refusa tout d'abord de révéler le sens caché de la parabole³⁸. HVis III, 3, 1

³⁸ Selon Hemaniuk, les trois éléments qui constituent l'ensemble parabolique chez Hermas, sont la révélation en figure (parabole proprement dite), la demande d'explication et l'explication elle-même. «La parabole proprement dite, au contenu caché et inaccessible à la seule intelligence humaine, est une allégorie où l'image correspond trait pour trait à la réalité. Elle est donc une révélation voilée de vérités cachées et profondes qui, pour être comprise, demande une explication» (*Parabole*, pp. 361-362).

présentait déjà ce schéma d'une demande d'explication qui essuie un refus: Hermas vient de voir la tour-Eglise en construction et n'en obtient l'explication de la femme âgée qu'après l'avoir convaincue que, s'il ne connaissait le sens de cette vision, il ne pourrait l'annoncer à ses frères. En HSim V, 4, 4, le Pasteur rétorque qu'il faut prier avec insistance.

Cette discussion n'apporte rien de nouveau, elle introduit solennellement une nouvelle révélation³⁹. Celle-ci est d'importance, puisque c'est le premier texte christologique depuis le début du *Pasteur*. Il aura fallu parcourir toutes les *Visions*, tous les *Préceptes* et quatre *Similitudes* pour lire enfin un passage explicitement christologique.

Matériellement, cette explication est partagée en deux par un court dialogue: Hermas demande une précision, le Pasteur accède à sa requête (HSim V, 5, 4-5).

La première partie porte donc sur l'interprétation allégorique du récit; la seconde est toute centrée sur la question posée par Hermas.

Le Pasteur donne à (presque) chaque élément du récit sa valeur symbolique. Survolons rapidement ces différentes identifications:

- le champ, c'est ce monde-ci;
- le maître du champ, c'est celui qui a créé toutes choses, qui les a organisées et qui leur a donné la force;
- le fils, c'est le Saint-Esprit;
- les vignes, c'est le peuple qu'il a lui-même planté;
- les pieux, ce sont les saints qui retiennent son peuple;
- les herbes arrachées à la vigne sont les iniquités des serviteurs de Dieu;
- les mets que, du festin, il a envoyés à l'esclave, sont les commandements qu'il a donnés à son peuple par l'intermédiaire de son fils;
- les amis et les conseillers sont les saints anges créés les premiers (οἱ πρῶτοι κτισθέντες);
- le voyage du maître, c'est le temps qu'il reste jusqu'à la parousie de Dieu (HSim V, 5, 2-3).

Ce tableau permet de constater que le Pasteur est un bon metteur en scène: il plante d'abord le décor (le champ) et situe les acteurs (le maître, le fils, l'esclave). Ensuite, il esquisse l'action. Il ne la raconte pas. Mais, à partir d'éléments qu'il interprète allégoriquement, il trace en peu de mots l'histoire du salut, en commençant par la création (les vignes): les trois actions principales de l'esclave (planter les échelas, nettoyer la vigne, partager les

³⁹ «Er (der ganze Dialog) soll auf das Folgende als auf eine besondere Offenbarung vorbereiten» (Dibelius, p. 568).

mets) sont reprises dans l'ordre chronologique d'apparitions dans le récit. Enfin, deux éléments fort différents clôturent cette explication: le groupe d'amis et conseillers apparaît ici à la fin, comme c'est le cas dans la partie narrative; la mention du voyage a été déplacée, comme nous l'avons vu, pour mieux correspondre à la logique de cette explication.

C'est une véritable table de lecture: (presque) chaque élément du récit se trouve ainsi réinterprété. Mais le déroulement de l'action n'est pas expliqué pour lui-même et la distinction — si importante dans le récit — entre l'ordre accompli et l'initiative prise n'apparaît pas. Des éléments du récit font d'ailleurs défaut: la récompense, tout d'abord. La liberté fut promise, et l'esclave devient héritier: le lecteur ne trouve pas trace ici d'une réinterprétation symbolique. L'intercession des esclaves en faveur de leur bienfaiteur est également tombée dans l'oubli ou mise de côté. Le Pasteur ne reprend que ce qui l'intéresse et néglige ce qui pourrait l'embarrasser.

De plus, nous voici à un tout autre niveau du récit. Au départ, la parabole devait illustrer les propos du Pasteur sur le jeûne, ce qu'elle fit. L'esclave fait plus que ce que son maître lui commande, ou est en droit d'attendre de lui. Le serviteur obtient ainsi une récompense plus grande que prévue; il fait preuve d'initiative et de générosité. De même, le véritable jeûne requiert un effort spontané et débouche sur l'aumône. Mais avec la nouvelle clef de lecture, nous basculons dans un tout autre domaine: c'est le Fils de Dieu qui nettoie la vigne et transmet les commandements. Nous voilà dans une perspective sotériologique. D'un récit édifiant, nous passons à sa transposition dans l'œuvre du salut.

Reprenons le texte pas à pas et relevons les informations christologiques. Pour la commodité, cette étude reprendra la division en trois parties implicitement présentes dans le tableau de correspondances allégoriques: tout d'abord, le décor (le champ) et les acteurs (le maître, le fils, l'esclave); ensuite l'action elle-même (planter les échalas, biner la vigne, partager les mets); enfin, les éléments conclusifs (les amis et les conseillers, le voyage).

I. Le décor et les acteurs (HSim V, 5, 2)

a/ Le décor: «le champ, c'est ce monde-ci»

ὁ ἀγρός ὁ κόσμος οὗτος ἐστιν

Cette identification est connue du Nouveau Testament (cf. la parabole de l'ivraie, en Mt 13, 38). Ici comme là, le champ est essentiellement un élé-

ment passif; c'est le cadre, le lieu où se déroule l'action ⁴⁰. Cependant, chez Matthieu, ἀγρός désigne l'humanité, ou plus précisément ceux qui écoutent et reçoivent la parole ⁴¹, alors que le Pasteur identifie explicitement le peuple aux vignes.

On ne peut tirer que peu d'enseignements de cette première explication. Le récit de la parabole signale simplement qu'un homme avait un champ (HSim V, 2, 2. 5).

L'emploi du terme κόσμος est révélateur du plan d'ensemble du *Pasteur*. Ce terme n'est employé que dans les quatre *Visions* et les *Huitième* et *Neuvième Similitudes*. Or, dans la première partie de l'œuvre, le monde est simplement dit être créé (HVis I, 3, 4; HVis III, 13, 3). Dans la partie finale du *Pasteur*, le thème du salut offert au monde est central: c'est à ce monde que la loi fut donnée (HSim VIII, 3, 2); le rocher est capable de le contenir tout entier (HSim IX, 2, 1); c'est à lui que les apôtres et les docteurs ont prêché la bonne nouvelle (HSim IX, 25, 2). Il est intéressant de noter que dans ce contexte, κόσμος est toujours accompagné de ὅλος: est-ce là le signe d'une conception universaliste du salut chez Hermas? Cette même idée du monde appelé au salut apparaît en HVis II, 4, 1, où il est dit que le monde fut créé pour l'Eglise ⁴².

Cette répartition des emplois correspond bien à la théologie de ces différentes parties, telle que nous l'avons esquissée dans l'introduction propre à Hermas. Les *Visions* révèlent la tour-Eglise, parfaite et sans péché; κόσμος y désigne le monde créé, sans autre précision. La *Neuvième Similitude* décrit l'Eglise perfectible; le monde y est l'objet du salut.

Voilà qui correspond bien à la division proposée à Giet. Selon ce commentateur, le premier auteur rédigea les *Visions*; le second ajouta la *Neuvième Similitude*. Cependant, cette explication ne rend pas parfaitement compte de deux détails. Selon HVis IV, 3, 2, le monde est perfectible, ce qui est le thème de la fin du *Pasteur*. De plus, la *Huitième Similitude*, plus précisément HSim VIII, 3, 2, présente le même thème que dans la *Neuvième Similitude*, c'est-à-dire celui du salut offert au monde entier. Or, selon Giet, ces deux *Similitudes* sont de mains différentes. Certes, cela ne réduit pas à néant la thèse de Giet. Cependant, il paraît plus raisonnable et plus économique de reprendre l'hypothèse de travail proposée par notre Introduction

⁴⁰ SCHMAUCH, *Matthäus*, p. 223.

⁴¹ LAGRANGE, *Matthieu*, p. 274; GAECHTER, *Matthäus*, p. 453.

⁴² HSim XII, 4, 2 dit, au contraire, que le monde fut créé par l'homme. Le contexte est fort différent, puisque, dans ce *Précepte*, le Pasteur rappelle le pouvoir dont l'homme jouit sur la création (cf. DELLING, *τάσσω*, p. 47).

à Hermas, à savoir que la fin du *Pasteur* reprend les thèmes des visions en les enrichissant de l'enseignement prodigué par les *Mandements* et les *Préceptes*.

Hermas plante le décor; voici le premier acteur.

b/ «Le maître du champ, c'est celui qui a créé toutes choses, qui les a organisées et qui leur a donné la force.» ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀγροῦ ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ ἀπαρτίσας αὐτὰ καὶ δυναμώσας

Remarquons tout d'abord la façon dont Hermas parle de Dieu. Au lieu de citer Son nom, il utilise une périphrase d'origine cultuelle, selon Dibelius (p. 569). Celle-ci est toute centrée sur l'action divine dans la création. Cette idée traverse de part en part tout le *Pasteur*. Déjà, en HVis I, 1, 6; 3, 4, de semblables périphrases nous parlaient du Dieu créateur⁴³. Cette même idée est également présente chez Clément (Cl 7, 3; 14, 3).

Trois termes méritent notre attention dans cette courte phrase:

1. κύριος.

Dans le récit, le maître est le plus souvent appelé δεσπότης, comme dans la demande d'explication (HSim V, 4, 1). Cependant, dans le récit lui-même, κύριος apparaît pour désigner le même personnage: ταύτην τὴν ἐντολὴν τοῦ κυρίου τετέλεκα (HSim V, 2, 4); sans doute est-ce à cause de ἐντολή. Le *Pasteur* ne présente jamais la forme ἡ ἐντολή τοῦ δεσπότου, mais bien ἡ ἐντολή του κυρίου⁴⁴.

Contrairement à la *Lettre* de Clément, le titre de δεσπότης n'est pas une désignation caractéristique de Dieu dans le *Pasteur*. Bien au contraire, ce terme est relativement peu employé par rapport au titre κύριος. Si l'on ne considère que les emplois absolus, on constate que ce terme est seulement employé dans la lettre céleste, premier objet de révélation (HVis II, 2): il désigne alors Dieu. Cependant, la forme ὁ δεσπότης τοῦ πυργοῦ est fréquemment utilisée dans la *Neuvième Similitude*, pour désigner le Fils de Dieu. On pourrait donc conclure que, contrairement à la *Lettre* de Clément, le *Pasteur* ne témoigne plus que δεσπότης soit un titre divin.

⁴³ Voilà qui, encore une fois, nuance la thèse de Giet, puisque, selon lui, les *Visions* sont du premier auteur et la *Cinquième Similitude*, du troisième rédacteur.

⁴⁴ HMand III, 2.

2. ἀπαρτίζω

HSim V, 5, 2 semble le seul cas, où ἀπαρτίζω soit associé à l'idée de création et de dynamisation⁴⁵. Inconnu du Nouveau Testament, il n'apparaît qu'une seule fois dans la LXX⁴⁶. Chez Ignace, il a un sens figuré et s'applique aux chrétiens⁴⁷. Il garde cependant toujours le sens de «achever, terminer»⁴⁸.

3. δυναμώ

Employé deux fois dans le *Pasteur*, δυναμώ est chaque fois employé avec κτίζω. En cela, Hermas est un cas isolé. Dans la LXX, quand ce verbe s'applique à un homme, il est lié à un contexte d'orgueil (Ps 51 (52), 9)⁴⁹. Dans le Nouveau Testament, il se rapporte aux chrétiens de Colosses (Col. 1, 11) ou à certains personnages de l'ancienne alliance, rendus forts au cours d'une terrible épreuve (Hb 11, 34). Chez saint Paul, cet affermissement de l'homme semble donc caractéristique des croyants et limité à leur

⁴⁵ Lié à un contexte de création, ἀπαρτίζω n'apparaît qu'en Ps 118 (119), 73 chez Symmaque. Le verbe חָצַב au pol («fest hinstellen, Bestand geben», traduit Baumgartner) est rendu par πλάω dans la LXX et ἐδράζω chez Aquilée; Jérôme traduit: «et firmaverunt me».

En Ps 118 (119), 73-80, le psalmiste reconnaît avoir été justement châtié et prie pour que la faveur divine lui soit rendue. Dans le verset 73, l'auteur reconnaît que Dieu l'a créé et Lui demande d'apprendre Ses commandements.

Ce passage n'apparaît ni dans le Nouveau Testament, ni chez les Pères Apostoliques. Il ne saurait donc avoir exercé une influence directe sur l'emploi du verbe ἀπαρτίζω.

⁴⁶ 1 Rois 9, 25 LXX A και ἀπηρτισεν συν τον οικον. En hébreu: וַיִּבְנֶה אֱלֹהִים אֶת הַבַּיִת (1 Rois 9, 25).

Le texte hébreu est obscur (MONTGOMERY, *Kings*, p. 211) et peut s'appliquer à la construction même du Temple (REHM, *Könige*, p. 208) ou à la fonction du bâtiment (NOTH, *Könige*, p. 221).

⁴⁷ IEph 1, 1; 3, 1; 19, 3; IPhd 5, 1; IPol 7, 3; cf. MPol 6, 2.

⁴⁸ Quand Aquilée utilise ἀπαρτίζω, c'est toujours pour traduire שָׂח, alors que la LXX a un autre verbe: Gen 34, 21; Dt 25, 15; 27, 6; 1 Rois 9, 25; Is 60, 20; Am 1, 6. Quand Symmaque recourt à ἀπαρτίζω, la LXX préfère συντελέω: 1 Sam 20, 7; Ps 7, 10.

Le composé καταρτίζω se trouve employé dans un contexte de création. Il est utilisé avec κτίζω dans la formule de foi fondamentale de HMand I, 1: πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἰς ἔσ- τιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας.

Ailleurs, c'est de l'Eglise dont il est question: καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη (HVis II, 4, 1). Moins qu'un terme technique pour l'acte créateur, καταρτίζω est bien davantage un verbe emphatique avec, peut-être, un caractère louangeur (MICHEL, *Hebräer*, p. 381).

⁴⁹ Ps 51 (52), 9: καὶ ἐδυναμώθη (וַיִּשְׁׁח) ἐπὶ τῇ μοταίωτητι αὐτοῦ.

La variante est ἐνεδυναμώθη.

Ce dernier verbe, dans les seuls autres emplois de la LXX, s'applique à l'esprit du Seigneur qui revêt Gédéon (Jug 6, 34) et Amasaï (1 Chr 12, 18) pour le combat; il équivaut alors à ὡς (se vêtir). Dans la LXX, il n'y a pas d'équivalent simple entre le verbe hébreu et (ἐν)δυναμώ.

Chez Aquilée, δυναμώ traduit toujours חָצַב (être supérieur). Là où la LXX utilise δυναμώ pour rendre un autre verbe hébreu, en l'occurrence נָשָׂא, Aquilée recourt à un autre terme: tantôt ἐκαταιώθη (Ps 51 (52), 9), tantôt ἐνίσχυσον (Ps 67 (68), 29).

communauté⁵⁰. Doit-on en déduire que *δυναμόω*, en HSim V, 2, 2, soit beaucoup plus qu'une simple allusion à l'œuvre créatrice de Dieu? Aurait-il même un sens sotériologique⁵¹? HSim VII, 4, seul autre emploi de *δυναμόω*, ne fournit guère de précision: *ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ δυναμώσας*.

Cependant, *ἐνδυναμόω* apparaît dans un contexte de foi, dans le *Pasteur*⁵². Il n'est donc pas impossible que *δυναμόω* ait un sens sotériologique en HSim V, 5, 2; cependant, cette hypothèse paraît reposer sur trop peu d'éléments pour pouvoir être affirmée⁵³.

Conclusion

Par cette courte périphrase divine, Hermas nous présente Dieu présent dans la création en son commencement (*κτίσας*), comme dans son achèvement (*ἀπαρτίσας*), ainsi que dans l'œuvre de salut (*δυναμώσας*).

c/ «Le fils, c'est le Saint-Esprit» ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίον ἐστίν.

Seule la version latine présente cette phrase: *filius autem spiritus sanctus est*. Si elle fut introduite dans le texte grec des éditions, c'est pour des raisons de critique textuelle: le témoignage relativement mauvais de l'Athenensis (qui l'omet), la bonne qualité de la Vulgate latine (L1), la dépendance de la seconde version latine (L2) et de la version éthiopienne (qui, toutes deux, l'omettent). De plus, l'omission de cette phrase s'explique aisément par des raisons d'ordre dogmatique⁵⁴.

Cette affirmation n'a rien de commun avec celle de HSim IX, 1, 1: *ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν*.

Ici, il n'y a pas d'identification «essentielle», mais elle est purement allégorique: le rôle joué par l'Esprit Saint est le même que celui joué par le fils dans la parabole. Néanmoins, rien jusqu'ici ne permet de définir ce rôle: dans la parabole, il était simplement passif: approuver les dispositions du maître (HSim V, 2, 8. 11). Rien ne permet non plus de définir la nature de cet Esprit: serait-ce la personnification d'une force divine ou réellement une personne divine?

⁵⁰ Sur la *δύναμις* et la communauté, cf. GRUNDMANN, *δύναμαι*, p. 314.

⁵¹ Il aurait alors une dimension universelle, puisqu'il s'applique à la création.

⁵² HVis III, 12, 3; HMAND V, 2, 8; XII, 5, 1; 6, 4; HSim V, 4, 4; VI, 1, 2; IX, 1, 2; 13, 7.

⁵³ Un esprit subtil pourrait prétendre que, dans le *Pasteur*, *ἐνδυναμόω* s'applique aux croyants et *δυναμόω* à l'humanité. Le manque d'éléments rend beaucoup d'hypothèses possibles, mais leur justification n'en devient que plus hasardeuse.

⁵⁴ Cf. Joly, p. 236; GIET, *Pasteurs*, p. 215, n. 2. Whittaker met cette phrase entre crochets.

Cependant, comme on le verra par la suite, l'identification du fils du maître n'est pas requise par la logique de cette explication. Ce personnage ne joue aucun rôle et ne prend aucune part à l'activité du Christ.

Dans la mesure où cette phrase n'est pas un ajout tardif, elle pourrait être l'expression d'une vive conscience trinitaire de Dieu chez Hermas, puisqu'il cite «gratuitement» l'Esprit.

Mais il est fort possible que ce ne soit là qu'un simple ajout tardif, visant à harmoniser cette explication christologique avec HSim V, 6, 4-8. Cela expliquerait pourquoi HSim V, 6, 4, qui introduit la nouvelle explication, ne cite pas l'Esprit, mais le fils, alors qu'il parle des anges glorieux, et pas de amis du maître. Dans le premier terme («fils»), l'auteur reprend le personnage du récit; dans le second («anges glorieux»), il cite les acteurs dans leur signification symbolique. Si c'est un ajout, le traducteur, puisqu'il s'agit de la Vulgate latine, avait alors perdu la conscience que HSim V, 6, 4-8 était une nouvelle explication, indépendante de la précédente (HSim V, 5-6, 3).

d/ «L'esclave, c'est le Fils de Dieu» ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν

Il paraît hasardeux de vouloir trouver ici l'expression d'une théologie du δοῦλος. En effet, en HSim V, 5, 2, il s'agit d'une interprétation allégorique, qui ne préjuge en rien de la nature du Fils de Dieu. L'identification du Christ à l'esclave en Phil 2, 7 a une tout autre valeur. Mise en opposition avec Son ancienne situation, la condition d'esclave assumée par le Christ montre Son abaissement et présente implicitement l'humanité soumise aux puissances du monde⁵⁵. Dans le *Pasteur*, la suite du texte précisera l'action du Fils de Dieu.

e/ «Les vignes, c'est le peuple qu'Il a Lui-même planté» αἱ δὲ ἄμπελοι ὁ λαὸς οὗτός ἐστιν, ὃν αὐτὸς ἐφύτευσεν

L'image de la vigne pour le peuple est fréquente dans la Bible⁵⁶. Des passages comme Is 5, 2, Jer 2, 21 et Mc 12, 1 par. décrivent le soin et la sollicitude avec lesquels Dieu planta Sa vigne⁵⁷. Sans doute est-ce ainsi qu'il faut

⁵⁵ WEISER, δουλεύω, col. 852; RENGSTORF, δοῦλος, p. 281; GNILKA, *Philipper*, p. 119.

⁵⁶ Os 10, 1; Jer 2, 21; Ez 15, 1; 19, 10; Ps 79 (80), 9; Mc 12, 1-13 par.

⁵⁷ En Is 5, 2, le maître bêche la terre, en enlève les pierres, y plante du muscat (ou du sureau), bâtit une tour, creuse une cuve. En Jer 2, 21, le cep planté est de grande qualité. En Mc 12, 1, l'homme plante la vigne, l'entoure d'une clôture, creuse une cuve, bâtit une tour. La description des travaux «illustriert zunächst die hohe Investition, die für den Besitzer mit der Anlage

expliquer l'insistance du αὐτός en HSim V, 5, 2. Cette attention ainsi manifestée contraste, en effet, avec HSim V, 2, 2: dans le récit lui-même de la parabole, le maître confie le soin de la vigne à un esclave; or, cette action est l'une des preuves de cet amour que Dieu porte pour Son peuple (Is 5, 2; Mc 12, 1). C'est que chaque texte a sa logique propre. La parabole (HSim V, 2) a pour but de montrer que l'esclave fait plus qu'on ne lui demande; il vaut donc mieux que le maître n'en fasse pas trop. La deuxième explication (HSim V, 5-6, 3) est sotériologique, mais une fois que le maître est identifié au divin créateur, l'auteur ne peut passer sous silence la tendresse de Dieu pour Son peuple. Celle-ci est exprimée dans toute la mesure du possible, c'est-à-dire par l'insistance du αὐτός.

Avec ce nouvel élément, nous passons de la liste des acteurs (le maître, l'esclave) à la liste des actions, présentée ici par l'objet (passif) de l'action (le peuple). La première action présentée est la création. Cette insistance est remarquable: tout commence toujours par la création dans le *Pasteur*. Voyez, par exemple, le premier *Précepte*. Ce passage inaugure l'enseignement moral et religieux du *Pasteur*, après les quatre *Visions*. Le premier précepte alors donné est de croire au seul Dieu créateur (HMand I, 1). Dans la *Cinquième Similitude*, l'explication christologique est également ouverte par une première référence à la création.

Conclusion

Le décor est planté, les personnages sont rapidement situés, mais jusqu'ici il y a peu d'informations à exploiter sur la christologie de la *Cinquième Similitude*. L'idée commence à germer dans l'esprit du lecteur que la réflexion théologique d'Hermas porte moins sur la nature du Fils de Dieu, que sur Son activité savifique, comme la suite le montrera.

des Weingutes verbunden war» (HENGEL, *Weingärtnern*, p. 16). Pour Jer 2, 21, «in dem Bild der von Jahwe eingepflanzten Edelrebe, das im Rahmen der Bundestradition (vgl. Hos 10, 1; Ps 80, 9ff; Is 27, 2) die Eigenart der heilsgeschichtlichen Betrachtung gegenüber der kanaänischen Fruchtbarkeitsreligion, aus deren Bereich das Symbol der Rebe genommen ist, hervorhebt, greift Jeremia auf die heilsgeschichtlichen Grunddaten der Erwählung und Landverleihung zurück» (WEISER, *Jeremia*, p. 26).

II. Les actions (HSim V, 5, 3)

a/ «Les pieux, ce sont les saints du Seigneur qui soutiennent Son peuple». οἱ δὲ χάρακες οἱ ἄγιοι ἄγγελοι εἰσι τοῦ κυρίου οἱ συγκαταοῦντες τὸν λαὸν αὐτοῦ

Les saints anges sont souvent identifiés au groupe connu de la *Troisième Vision* et de la *Neuvième Similitude*⁵⁸. Leur action ici est difficile à saisir: συγκατέω est inconnu de la LXX et du Nouveau Testament⁵⁹. Hermas se distingue par son emploi répété, mais fort divers quant au sens⁶⁰.

Définir son sens ici dépend de l'interprétation que l'on donne à χάραξ. Il peut désigner un pieu dans une palissade ou la palissade elle-même: c'est le sens le plus courant dans la Bible grecque⁶¹. Cependant, c'est toujours dans un contexte guerrier; il s'agit soit d'un retranchement, soit d'œuvres de siège. La clôture d'une vigne est désignée par φραγμός⁶². Pernveden traduirait χάραξ par «échalas»⁶³. Les saints anges soutiendraient donc plus chaque chrétien, qu'ils n'entoureraient le peuple d'un mur de défense.

Il n'y a ici aucune mention explicite du Fils de Dieu, bien que, dans le récit parabolique, l'esclave soit à l'œuvre.

⁵⁸ Dibelius, *a.l.*; PERNVEDEN, *Church*, p. 34.

⁵⁹ Seul Symmaque l'utilise en Ps 16 (17), 5 pour traduire ἵστην (saisir, atteindre), à la place de καταρτίζω (mettre en ordre, accomplir) employé par la LXX: «J'ai attaché mes pas à Tes traces».

Flavius Josèphe y recourt dans la description du Temple, dont certains «murs intermédiaires étaient maintenus ensemble par des pièces de bois» (A 8, 67).

⁶⁰ L'Eglise est assise pour réconforter la faiblesse de son corps (HVis III, 11, 4); les plus grosses pierres soutiennent les plus petites (HSim IX, 7, 5); les anges glorieux escortent le Fils de Dieu (HSim IX, 12, 8).

⁶¹ Cf. 1 Rois 21 (20), 12; Ecc 9, 14; Is 29, 3; Lc 19, 43. Voir également Josèphe A 15, 112; 20, 22.

⁶² Nb 22, 24; Ps 79 (80), 12; Is 5, 2; Mc 12, 1; HSim IX, 26, 4. Un φραγμός est une «Umfriedung von Weinbergen oder Gärten» (MICHAELIS, δδός, p. 69), ou «any kind of fence, or wall, that separates lands from each other» (GOULD, *Mark*, p. 220).

⁶³ Pernveden prouve sa thèse par l'emploi de χαρακώω. C'est en effet ce verbe qui est utilisé dans le récit de la parabole (HSim V, 2, 2). «It can sometimes be a question of surrounding protective fence, but sometimes also be supporting poles for the individual vines» (p. 73). En Is 5, 2 LXX, les trois étapes sont distinguées: φραγμὸν περιέθηκα καὶ ἐχαράκωσα καὶ ἐφύτευσα ἀμπέλον σωρηχ.

Peut-on préciser en disant que χαρακώω, comme palissade de défenses s'applique aux villes (Jer 39 (32), 2; Is 29, 3 Symmaque), comme échalas aux vignes (Is 5, 2; HSim V, 2, 2-5)? Il faudrait pour cela une étude lexicale complémentaire des textes profanes, ce qui dépasse les limites de cette étude. Quoi qu'il en soit, χάραξ est le terme propre pour désigner les échalas (CHAPOT, *Vinum*, p. 918).

b/ «*Les herbes arrachées à la vigne sont les iniquités des serviteurs de Dieu*». αὶ δὲ βοτάναι αἱ ἐκτετιλμέναι ἐκ τοῦ ἀμπελῶνος ἀνομίαι εἰσι τῶν δούλων τοῦ θεοῦ

Comme Hermas est seul à parler des mauvaises herbes dans la vigne, il est seul à donner à βοτάνη un sens négatif⁶⁴. La LXX et le Nouveau Testament nous parlent de l'herbe comme nourriture des animaux et parure des prés⁶⁵.

HVis II, 2, 2 donne une liste de ce que peuvent être des iniquités: «Tes fils, Hermas, se sont révoltés contre Dieu, ils ont blasphémé le nom du Seigneur et ont trahi leurs parents avec beaucoup de malice..., mais ils ajoutèrent à leurs péchés la débauche et les ravages du vice et ils ont mis le comble à leurs iniquités»⁶⁶. Ailleurs, l'iniquité consiste à ne pas solliciter Dieu et à ne pas Le louer (HMand X, 3, 2). L'apostasie et la trahison caractérisent les gens sans loi (HSim IX, 19, 1). Ceux qui ont une foi hypocrite sont appelés «fils d'iniquité» (HVis III, 6, 1). Un chrétien peut avoir la foi et bien agir, mais il reste parfois quelque iniquité dans son cœur (HVis III, 6, 4; HSim VIII, 10, 3). Le contenu des iniquités reste donc fort large et difficile à préciser.

Comme le fait remarquer Dibelius (p. 570), l'œuvre décrite ici paraît se situer en dehors de l'histoire. Rien ne permet de la rattacher à tel ou tel événement particulier de la vie du Christ. Le caractère anhistorique de cette présentation ne permet de préciser s'il s'agit des péchés antérieurs ou postérieurs à la conversion, ou encore s'il s'agit d'une œuvre toujours valable et accomplie à travers tous les temps. L'œuvre purificatrice ne semble connaître aucune limite explicite.

Ici encore, il n'y a aucune mention explicite du Fils de Dieu. Notons que, dans le *Pasteur*, comme dans la *Lettre* de Clément (50, 5; 60, 2. 3), la purification des péchés est une œuvre divine. Le Pasteur l'affirme deux fois solennellement en HMand IV, 1, 11 et en HSim V, 7, 3. Le texte ne précise pas ici quel rôle le Fils de Dieu peut jouer dans cette purification.

⁶⁴ En HMand X, 1, 5, les chardons et des herbes de toutes espèces (c'est-à-dire les multiples activités mondaines) étouffent les bons vignobles. En HSim IX, 26, 4, les mauvaises herbes étouffent la vigne abandonnée, c'est-à-dire les hommes livrés à eux-mêmes deviennent sauvages.

⁶⁵ Cf. par exemple, Gen 1, 11; Ex 9, 22; Jer 27 (50), 11; Hb 6, 7. Ignace, comme Hermas, donne un sens négatif à βοτάνη: il parle de l'herbe du diable (IEph 10, 1), de la plante de l'hérésie (ITr 6, 1) et des mauvaises plantes (Iphld 3, 1), toujours pour désigner les hérétiques.

⁶⁶ HVis II, 2, 2: τὸ σπέρμα σου, Ἑρμᾶ, ἠθέτησαν εἰς τὸν θεόν καὶ ἐβλασφήμησαν εἰς τὸν κύριον καὶ προέδωκαν τοὺς γονεῖς αὐτῶν ἐν πονηρίᾳ μεγάλη καὶ ἤκουσαν προδοῦναι γονέων... ἀλλὰ ἔτι προσέθηκαν ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν τὰς ἀσελγείας καὶ συμφυρμοὺς πονηρίας, καὶ οὕτως ἐπλήσθησαν αἱ ἀνομίαι αὐτῶν.

c/ «Les mets que, du festin, Il a envoyés à l'esclave, sont les commandements qu'Il a donnés à Son peuple par l'intermédiaire de Son Fils.» τὰ δὲ ἐδέσματα, ἃ ἐπεμψεν αὐτῷ ἐκ τοῦ δείπνου, αἱ ἐντολαί εἰσιν, ἃς ἔδωκε τῷ λαῷ αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ

Hermas, plus que les autres Pères Apostoliques, se distingue nettement du Nouveau Testament, par la très grande insistance sur les commandements. Pour Barnabé comme pour Ignace, par exemple, être chrétien signifie être soumis aux lois de Dieu⁶⁷; le Christ Lui-même accomplit la loi de Dieu (Barn 6, 1)⁶⁸. Mais, ce qui n'est qu'allusions, devient central dans le *Pasteur*. Chez Hermas, la place qu'occupe le terme ἐντολή est de premier plan: la deuxième partie de son livre regroupe douze *Préceptes*. Ces commandements qui apparaissent un peu partout dans l'œuvre sont de Dieu, mais aussi du Pasteur et même du Fils de Dieu⁶⁹. Dans ce dernier cas (HSim IX, 14, 5), Son œuvre cosmique et Son action sotériologique sont affirmées l'une à la suite de l'autre⁷⁰.

Il est intéressant de noter que ces mandements ont une symbolique «positive» (les aliments)⁷¹; cela correspond à la traditionnelle affection des Juifs pour la Loi.

Le plus remarquable est l'énorme fossé qui sépare la *Cinquième Similitude* de la *Huitième*: dans cette dernière, le Fils de Dieu est identifié à la Loi

⁶⁷ Barn 4, 11; ITr 13, 2; ISm 8, 1.

⁶⁸ Barn 6, 1: ἐποίησεν τὴν ἐντολήν.

Sur la place de ἐντολή chez les Pères Apostoliques, voir SCHRENK, ἐντέλλομαι, p. 552; ESSER, *Gebot*, p. 441.

⁶⁹ HMand VII, 1; XII, 5, 1; HSim V, 3, 3; VI, 2, 2; IX, 29, 2: ἐντολή τοῦ θεοῦ.

HVis III, 5, 3; HMand III, 2; VII, 1. 4. 5; XII, 5, 1; HSim V, 1, 5; 3, 2. 5; VIII, 3, 8: ἐντολή τοῦ κυρίου.

HVis V, 5; HMand IV, 4, 4; HSim VI, 1, 4; VII, 6. 7; VIII, 7, 5; 8, 2; 11, 3. 4; IX, 23, 2: ἐντολή μου (du *Pasteur*).

⁷⁰ HSim IX, 14, 5 parle du commandement du Fils de Dieu: τί δοκεῖς τοὺς κεκλημένους ὑπ' αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα φοροῦντας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πορευομένους ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ;.

Tous les éditeurs consultés rejettent l'ajout propre au manuscrit du mont Athos τοῦ θεοῦ. Le datif ἐντολαῖς pourrait être ce que Blass appelle un dativus sociativus (mōdi), fréquent dans le Nouveau Testament, où, utilisé avec πορεύομαι et synonymes, il prend toujours un sens figuré (Blass-Debrunner, § 198, 5).

⁷¹ En Mc 7, 28, la Syrophénicienne répond à Jésus que même les chiens mangent sous la table les miettes des enfants. Le contexte dans cet Évangile diffère totalement de celui de la *Cinquième Similitude*. En saint Marc, il ne s'agit pas d'une véritable allégorie, où chaque élément aurait une signification symbolique; mais c'est bien plutôt un raisonnement a fortiori: puisqu'il en est ainsi pour les petits chiens, à plus forte raison il en sera de même et sans doute mieux encore pour les hommes. C'est un cri de confiance en la bonté de Dieu (PESCH, *Markus* 1, p. 389).

(HSim VIII, 3, 2), c'est-à-dire qu'il est le seul moyen de salut. Dans la *Cinquième Similitude*, Il n'apparaît que comme le médiateur; Il accomplit la même fonction que Michel dans la *Huitième Similitude*: l'ange y distribue les branches de saule, qui symbolisent la loi. La tentation est forte de souligner cette divergence et de faire remarquer que la christologie de la *Cinquième Similitude* paraît être en retrait par rapport à celle de la *Huitième*.

Mais pourrait-il en être autrement? A partir des éléments narratifs de la parabole, Hermas avait-il la possibilité d'identifier le Fils de Dieu à la loi? Voilà qui paraît difficile: comment le Fils de Dieu aurait-il pu être à la fois l'intermédiaire du don (l'esclave) et le don lui-même (les mets)? Si Hermas prend quelque liberté dans l'interprétation de l'intrigue et de la suite chronologique du récit, il doit rester fidèle à la cohérence matérielle des éléments narratifs. Cette même attitude s'observera dans la suite des explications.

Notons le changement dans la formulation: dans le récit, les esclaves bénéficiaires du don de leur compagnon, sont appelés οἱ σὺνδουλοι (HSim V, 2, 9.10) , mais ici le peuple est réduit au simple rôle de récipiendaire.

Conclusion

Les explications relatives aux actions du Christ sont peu nombreuses et relativement décevantes. Remarquons, tout d'abord, qu'elles sont d'ordre sotériologique: cela pourrait signifier que nul ne peut parler du Fils de Dieu, sans parler de Ses œuvres de salut. Parler d'autre chose à Son sujet est soit inintéressant, soit inutile.

Mais le Pasteur fait preuve d'une étrange discrétion. Il ne cite le Fils de Dieu que dans la dernière action (la transmission des mets), alors que Celui-ci devrait être à l'œuvre dans les autres. Cette discrétion est d'ordre purement littéraire: elle permet au Pasteur de mieux insister sur la puissance déployée par le Fils de Dieu lors de la deuxième partie de son explication christologique.

III. Les éléments conclusifs (HSim V, 5, 3)

a/ «Les amis et les conseillers sont les saints anges créés les premiers». οἱ δὲ φίλοι καὶ σύμβουλοι οἱ ἄγιοι ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες

La précision οἱ πρῶτοι κτισθέντες établit, à ce niveau-ci du récit, une distinction entre ceux-ci et les anges qui soutiennent le peuple (HSim V, 5, 3). Il y aurait donc deux classes d'anges: les protoctistes, amis et conseillers du maître, et les autres, qui ne forment pas cette cour. Cela correspond bien à l'angélogologie de la *Troisième Vision*, où les six anges premiers créés construisent la tour avec les pierres que d'autres anges, qui leur sont inférieurs, leur apportent (HVis III, 4, 1. 2). S'ils ne forment pas encore une cour céleste dans la *Troisième Similitude*, c'est parce qu'il n'y a encore personne à entourer: le Fils de Dieu n'est pas encore apparu et la femme âgée, qui est l'Eglise, n'est pas digne de cet honneur. Il faudra attendre la *Neuvième Similitude* pour que ces six anges premiers créés entourent le maître de la tour, c'est-à-dire le Fils de Dieu (HSim IX, 6, 1. 2; 12, 8). L'angélogologie reste cohérente à l'intérieur de toute l'œuvre.

Mais quelle est leur fonction? Voilà qui n'est pas précisé. A ce stade-ci du récit, ils entourent le maître de leur affection et de leur approbation.

b/ «Le voyage du maître, c'est le temps qui reste jusqu'à la parousie de Dieu». ἡ δὲ ἀποδημία τοῦ δεσπότου ὁ χρόνος ὁ περισσεύων εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ

Hermas est le seul parmi les Pères Apostoliques à utiliser παρουσία dans ce sens technique eschatologique⁷²; c'est d'ailleurs la seule fois qu'il l'emploie. Il s'agit ici du retour de Dieu. Cependant, dans la *Neuvième Similitude*, c'est du maître de la tour qu'on attend le retour: Celui-ci peut revenir à l'improviste (HSim IX, 7, 6); ce retour est imminent, puisque Sa manifestation terrestre se fit peu avant l'accomplissement (HSim IX, 12, 3), une pause fut instaurée dans la construction pour permettre aux pécheurs de faire pénitence (HSim IX, 14, 2). L'imminence de la parousie était déjà annoncée dans la *Troisième Vision*: la tour sera vite achevée (HVis III, 8, 9).

La pensée d'Hermas au sujet de l'eschatologie paraît moins incohérente, si elle est perçue dans le mouvement progressif de l'ensemble de l'œuvre.

⁷² L'Épître à Diognète utilise aussi παρουσία, tantôt comme présence actuelle de Dieu parmi les chrétiens (Dg 7, 9), tantôt comme parousie eschatologique (Dg 7, 6). Dans ce dernier cas, il s'agit bien de la venue du Christ, ce qui singularise cette *Épître* parmi les autres écrits des Pères Apostoliques.

Dans la *Troisième Vision*, la fin des temps est identifiée à l'achèvement de la construction; puisque ni Dieu, ni son Fils n'apparaissent, ni n'interviennent directement, la possibilité de leur retour n'est (momentanément) pas évoquée. Or, la *Neuvième Similitude* enrichit de multiples exhortations à la pénitence la vision primitive de l'Eglise présentée dans la *Troisième Vision*, et lui apporte une nouvelle dimension christologique. Cette *Neuvième Similitude* conçoit la parousie comme le retour du Fils de Dieu, avec son caractère d'imminence et sa connotation de jugement.

La *Cinquième Similitude* semble rester en retrait par rapport à la *Neuvième Similitude*, puisqu'elle ne parle que du retour de Dieu, et pas de celui du Christ. Mais, ici aussi, Hermas ne serait-il pas prisonnier de la logique propre aux éléments narratifs? En effet, qui peut revenir, sinon celui qui est parti? L'esclave ne saurait partir, puisque la pointe de la parabole est justement son action dans la vigne et à l'égard de ses compagnons. La logique même de cet élément contraint cette identification de la parousie au retour du maître, c'est-à-dire de Dieu.

Conclusion

Les éléments conclusifs rappellent tout d'abord la hiérarchie angélique, déjà annoncée dans la *Troisième Vision* et reprise dans la *Neuvième Similitude*. La *Cinquième Similitude*, par cette explication, sert de transition dans l'évocation des fonctions assumées par les anges. Ainsi, dans la *Troisième Vision*, les anges premiers-nés jouissaient d'une certaine autorité sur les autres anges; dans la *Neuvième Similitude*, ils forment une cour autour du maître du champ et se distinguent des autres anges chargés de veiller sur les chrétiens.

L'allusion à la parousie inscrit tout ce passage dans une perspective eschatologique dominée par l'annonce du retour du maître. La rigueur interne des éléments narratifs empêche l'identification de ce retour à celui du Fils de Dieu.

IV. Conclusion

Après cette première explication christologique, le lecteur est un peu embarrassé par la relative discrétion du Pasteur sur le rôle joué par le Fils de Dieu dans l'œuvre de Salut. Certes, toute l'allégorie baigne dans un climat sotériologique et l'acteur principal est le Fils de Dieu. Mais ces actions restent vagues et peu précises. Elles sont privées de toute référence historique.

Par ailleurs, ces actions sont citées dans leur ordre de parution dans le récit, sans que l'on puisse donner à cet enchaînement une valeur théologique.

Le Fils de Dieu agit comme un intermédiaire, transmettant les commandements au peuple. Mais l'incertitude et l'imprécision règnent quant à son rôle dans la purification des péchés et l'installation des anges gardiens. La seconde partie de l'explication christologique permettra de préciser davantage.

Rappelons ensuite que deux éléments du récit font défaut dans cette explication: la récompense et l'intercession des compagnons. Cela se comprend facilement à ce niveau d'interprétation. Il ne saurait donc être question d'adoptianisme, théorie selon laquelle Jésus, suite à Son action méritoire, aurait été élevé à la nature divine. Cette théologie est absente ici, puisque l'esclave est le Fils de Dieu et qu'Il reste ce qu'Il est. De plus, la différence entre les œuvres accomplies par obéissance et celles entreprises suite à une initiative personnelle n'est plus reprise. Elle aussi perd de sa pertinence dans ce nouveau contexte.

La multitude céleste commence à s'organiser. Les anges se répartissent en deux classes: les saints anges et les anges premiers créés; ceux-ci forment la cour divine. Deux «entités» sont distinguées par rapport à cette foule: le Saint-Esprit, dont l'action nous est inconnue. Dans la mesure où sa mention est sûre, le fait qu'il soit ici cité tendrait à prouver sa transcendance; n'est-il pas identifié au fils du maître? Il devrait être supérieur à la cour céleste. Le Fils de Dieu se trouve dans une situation inverse: Son action est (partiellement) décrite; mais Sa nature reste insuffisamment précisée. Ce sera l'objet de l'explication suivante.

E. ANALYSE DE HSim V, 5, 5-6, 3

Cette nouvelle explication est introduite par une conversation entre Hermas et le Pasteur. L'heureux bénéficiaire des visions voudrait qu'un point particulier du récit et de son explication lui soit éclairci. Comme le signale Dibelius (p. 570), il s'agit là d'un nouvel élément rédactionnel d'introduction.

I. «Pourquoi, Seigneur, le Fils de Dieu apparaît-il dans la parabole sous la forme d'un esclave?» διατί, φημί, κύριε, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς δούλου τρόπον κεῖται ἐν τῇ παραβολῇ; (HSim V, 5, 5)

Cette question ouvre une nouvelle explication et en donne la perspective ontologique; après s'être situé à un niveau sotériologique, Hermas aborde le plan proprement christologique.

Le simple fait que cette question soit posée, et conséquemment le fait que le Pasteur ait senti la nécessité d'apporter quelques précisions à ce sujet, suffiraient à prouver la haute considération dans laquelle Hermas considère le Fils de Dieu. Associer Celui-ci à un esclave lui paraît insupportable; voilà pourquoi le Pasteur reprend quelques étapes du récit; mais en leur donnant une perspective résolument christologique, il faut sauter le cadre même de la narration: εἰς δούλου τρόπον οὐ κεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ⁷³.

Audet est résolument partisan de la suppression de la négation, puisque le manuscrit du mont Athos ne l'a pas. Il conclut son argumentation par ces termes: «La question d'Hermas étant donc posée, dans notre texte précisément sur la figure de la parabole, et non sur la qualité de la personne qu'elle représente, il est impossible que le Pasteur lui ait répondu négativement. La contradiction serait flagrante.» ⁷⁴

A cela, nous répondrons que, dans une révélation, ce qui compte, ce ne sont pas les questions, mais les réponses. En effet, les questions ont le plus souvent une valeur stylistique (susciter une nouvelle révélation) et presque toujours font preuve d'incompréhension (autrement, il n'y aurait pas de révélation). Qu'il y ait contradiction, quoi de moins inattendu, puisque, sans cesse, on passe d'un niveau d'interprétation à un autre ⁷⁵. La réaction suivante d'Hermas: πῶς, φημί, κύριε, οὐ νοῶ plaide pour le maintien de la négation.

⁷³ La négation n'apparaît que dans les versions latines et la traduction éthiopienne. La plupart des éditeurs l'acceptent cependant, quitte à la mettre entre crochets «pour indiquer son origine» (AUDET, *Affinités*, p. 71). La version latine en est le plus ancien témoin.

⁷⁴ AUDET, *Affinités*, p. 71.

⁷⁵ GIET, *Pasteurs*, p. 218, est également partisan du maintien de la négation, mais pour une tout autre raison. A partir de la distinction faite entre le fils et l'esclave, il propose que celui qui a purifié le peuple et lui a donné la loi, ne soit pas l'esclave, mais le fils du maître, qui est l'esprit. Cela paraît faire violence au texte. Hermas reste fidèle au jeu des acteurs. Il arrive que les rapports entre acteurs se modifient selon que l'on se place à l'un ou l'autre niveau d'interprétation. Mais attribuer à l'un les actions d'un autre, parce qu'il y a changement de niveaux, n'est pas dans la logique rédactionnelle d'Hermas.

II. «Le Fils de Dieu n'apparaît pas sous la forme d'un esclave, mais avec grande puissance et souveraineté.»

εἰς δούλου τρόπον οὐ κεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἀλλ' εἰς ἐξουσίαν μεγάλην κεῖται καὶ κυριότητα (HSim V, 6, 1).

Le premier terme ἐξουσία mérite une première étude. Dans le *Pasteur*, il est d'abord employé pour désigner le pouvoir que Dieu, et Dieu seul, a de remettre les péchés (HMand IV, 1, 11; HSim V, 7, 3). De plus, dans la *Neuvième Similitude* (HSim IX, 23, 4), il exprime également l'autorité dont jouit Dieu sur la création.

Cependant, quand il n'est pas appliqué à Dieu, il désigne une autorité vicariale: le Pasteur reçoit le pouvoir de diriger la pénitence (HMand IV, 3, 5); Dieu donna à l'homme tout pouvoir sur la création (HMand XII, 4, 2); Michel transmet au Pasteur son pouvoir sur les pénitents (HSim VIII, 3, 5). Serait-ce là l'indice que le pouvoir dont jouit le Fils de Dieu ne soit qu'un pouvoir reçu de Dieu, limité dans son champ d'action comme dans son mode d'exercice?

Avant de répondre à cette question, signalons que l'emploi de ἐξουσία transcende les divisions proposées par Giet: ce terme apparaît aussi bien dans la *Neuvième Similitude*, qui serait d'un deuxième rédacteur, que dans les *Préceptes* et dans les autres *Similitudes*, qui auraient été ajoutées par un dernier auteur.

La valeur vicariale de l'ἐξουσία, chez le Fils de Dieu, pourra être confirmée ou nuancée par l'étude de cet autre terme évoquant la puissance, qu'est κυριότης.

Notons que HSim V, 6, 1 semble être le seul cas où ἐξουσία soit utilisé avec κυριότης. Ce dernier est rarissime⁷⁶. Dans le Nouveau Testament, quand il ne désigne pas les puissances angéliques⁷⁷, il s'applique à Dieu: 2 Pt 2, 10 et Jud 8. Il peut alors être un mot abstrait pour désigner concrètement le Seigneur⁷⁸, ou rester abstrait et évoquer le pouvoir et la majesté du Seigneur⁷⁹. La seconde hypothèse s'accorde mieux avec HSim V, 6, 1, puisque ἐξουσία est un terme abstrait. Ce dernier évoquerait sans doute mieux

⁷⁶ Κυριότης n'apparaît ni dans la LXX, ni chez Josèphe, ni chez Philon, ni dans le *Testament des Douze Patriarches*.

⁷⁷ Il est alors toujours au pluriel: Eph 1, 20; Col 1, 16.

⁷⁸ FOERSTER, κύριος, p. 1096; SCHELKLE, *Petrus · Judas*, p. 157.

⁷⁹ «Power and majesty of the Lord» (BIGG, *Peter · Jude*, p. 270); «Herrenstellung Gottes» (BIETENHARD, *Herr*, p. 665).

l'exercice d'un pouvoir⁸⁰, tandis que κυριότης donnerait l'origine et la raison d'une telle puissance⁸¹.

Le Pasteur donne la thèse qu'il veut défendre; voyons les arguments qu'il présente.

III. «Puisque, dit-il, Dieu a planté le vignoble, c'est-à-dire qu'il a créé Son peuple et l'a confié à Son Fils» ὅτι, φησίν, ὁ θεὸς τὸν ἀμπελῶνα ἐφύτευσε, τοῦτ' ἔστι τὸν λαὸν ἔκτισε καὶ παρέδωκε τῷ υἱῷ αὐτοῦ (HSim V, 6, 2).

Ceci reprend ce qui avait déjà été dit: «le maître du champ, c'est celui qui a créé toutes choses...» (HSim V, 5, 2) et «les vignes, c'est le peuple qu'il a lui-même planté» (HSim V, 5, 2)⁸². Un nouvel élément y est ajouté: la transmission au Fils. Nous avons déjà pu constater que ἐξουσία pouvait faire l'objet d'une délégation⁸³. Ici, cependant, ce n'est pas le pouvoir lui-même qui est transmis, mais l'objet sur lequel s'exerce ce pouvoir. Ce dernier est donc supposé acquis, ce qui suppose la préexistence du Fils. Il est remarquable que le point de départ de cette section christologique soit théocentrique. Dieu a créé le monde et l'a confié à Son Fils: tel est le cadre, la situation initiale de l'histoire du salut, où intervient le Fils⁸⁴.

IV. «Et Son Fils a chargé les anges de les surveiller tous individuellement» καὶ ὁ υἱὸς κατέστησε τοὺς ἀγγέλους ἐπ' αὐτοὺς τοῦ συντηρεῖν ἑκάστους (HSim V, 6, 2)

Le décor planté, voici la première application du principe général. Le Fils commande aux anges: Sa supériorité à leur égard s'exprime par l'autorité dont Il jouit, mais surtout par le contexte dans lequel cette affirmation

⁸⁰ «Vollmacht und Freiheit des Handelns» (BETZ, *Macht*, p. 927).

⁸¹ Κεῖμαι εἰς pourrait avoir un sens instrumental; cf. ὕπαγε εἰς εἰρήνην (Mc 5, 34; Lc 7, 50; 8, 48) (Bauer, col. 457).

⁸² HSim V, 5, 2: ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀγροῦ ὁ κτίσας τὰ πάντα... αἱ δὲ ἄμβελαι ὁ λαὸς οὗτός ἐστιν ὃν αὐτὸς ἐφύτευσεν.

⁸³ Pouvoir transmis à l'ange de pénitence: HSim IV, 3, 5; HMand VIII, 3, 5; pouvoir sur la création donné à l'homme: HMand XII, 4, 2; pouvoir de Michel sur le peuple: HSim VIII, 3, 3.

⁸⁴ Sur la transmission du pouvoir à Jésus-Christ dans le Nouveau Testament, voir Mt 11, 27; Lc 10, 22 (πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου) et surtout Jn 17, 2, qui a en commun avec la Lettre de Clément et le Pasteur d'Hermas la perspective sotériologique, mais Jean insiste sur la dimension universelle (SCHNACKENBURG, *Johannes* 3, p. 193).

apparaît : décrire le pouvoir et la seigneurie du Fils. Cette mention a autant de force et de valeur significative que la description du cortège entourant le maître de la tour dans la *Neuvième Similitude*.

Cette supériorité du Fils sur les anges se trouve déjà évoquée en Hb 1, 2s, qui fut retravaillé par Cl 36. Notons que, chez Clément comme chez Hermas, le contexte est éminemment sotériologique.

Συντηρέω est un verbe grec tardif, relativement fréquent dans les deutéro-canoniques vétéro-testamentaires. Dans le Nouveau Testament, il signifie «garder» dans son cœur (Lc, 2, 19), «conserver» le bon vin (Mt 9, 17; Lc 5, 38) ou «protéger»: ainsi, Hérode protégeait-il Jean le Baptiste (Mc 6, 20), Bauer traduit: «protéger, garder de tout dégât ou chute»⁸⁵. Ainsi en est-il en HMAND V, 1, 7, où le Pasteur s'engage à protéger ceux qui feront pénitence du fond de leur cœur⁸⁶.

La protection personnelle des chrétiens assurée par les anges embarrasse Dibelius et Giet⁸⁷, puisque, pour l'un comme pour l'autre, l'esclave clôture la vigne (HSim V, 2, 2). Cet embarras perd sa raison d'être si l'on admet que l'esclave a planté des échalas au pied de chaque souche.

Ici se pose un problème de méthode: peut-on expliquer un élément de la parabole par un élément tiré d'une de ses explications, si chaque explication a sa logique propre, et qu'ainsi différents éléments acquièrent une tout autre valeur interprétative. Remarquons cependant que, à chaque niveau d'explication, tous les éléments ne sont pas réinterprétés et quand ils le sont, ils ne changent pas automatiquement de caractère: ainsi, par exemple, les mauvaises herbes de la parabole deviennent les injustices commises, selon la deuxième explication; cela reste un élément négatif à éliminer. De plus, il faut reconnaître que le jeu des fonctions entre les divers éléments reste inchangé: le maître plante la vigne, Dieu crée le monde; l'esclave transmet les mets, le Fils de Dieu transmet la loi. Ce qui change, c'est la valeur des personnages (l'esclave, c'est le Fils de Dieu qui apparaît avec grande puissance), ainsi que les relations entre eux (le fils et les conseillers du maître disparaissent dans les première et troisième explications). Les différents niveaux d'explication peuvent donc préciser une fonction.

Pour prouver que le Fils de Dieu apparaît avec grande puissance, le Pasteur présente comme premier argument Son pouvoir sur les anges. Cela implique Sa transcendance par rapport à ces êtres célestes, ainsi que Sa pérennité.

⁸⁵ Bauer, col. 1569; voir aussi LOHMEYER, *Markus*, p. 119, n. 4; RIESENFELD, *τηρέω*, p. 151.

⁸⁶ HMAND VIII, 10 a un sens abstrait: dans une liste de vertus, le Pasteur recommande la fraternité.

⁸⁷ Dibelius, p. 570; GIET, *Pasteurs*, p. 218.

La place qu'occupe cet élément est moins dû à une volonté théologique, qu'à la reprise de l'ordre des actions dans le récit.

V. «*Et Lui-même a purifié leurs péchés au prix d'un grand labeur et en supportant de grandes peines*» καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἀνηντληκῶς· οὐδεὶς γὰρ ἀμπελῶν δύναται σκαφῆναι ἄτερ κόπου ἢ μόχθου (HSim V, 6, 2).

La purification des péchés est la deuxième œuvre décrite. L'insistance sur l'effort et la peine encourue est un élément tout à fait nouveau et, selon Dibelius⁸⁸, Hermas se croit obligé de le justifier.

L'allusion à la Passion du Christ est plus que plausible⁸⁹. Remarquons que Cl 16 fait également allusion aux souffrances du Christ, quand il reprend le chant du serviteur souffrant (Is 53). La conséquence est identique (effacer les péchés); la discrétion dans l'évocation reste commune. Voilà sans doute la seule référence au Jésus historique chez Clément et chez Hermas: la Passion salvatrice.

Le contexte diffère cependant. Chez Clément, cela s'inscrit dans une longue réflexion sur l'humilité (Cl 13-19). Le Christ y est cité en exemple. Une double opposition est établie entre la majesté du Christ et Son abaissement, ainsi qu'entre l'écrasement du serviteur souffrant et le rachat de nos péchés. C'est donc bien de souffrances physiques que parle Clément. Chez Hermas, il en va autrement: κόπος exprime davantage la fatigue physique due à un travail pénible⁹⁰ et μόχθος, la fatigue physique ou morale qui est le lot de tous les hommes, comme l'affirme Hauck⁹¹. Sans doute est-ce par fidélité

⁸⁸ Dibelius, p. 570.

⁸⁹ «Gemeint ist ganz offenbar das Leiden Christi» (Dibelius, p. 570); «La façon la plus naturelle de comprendre ce texte est d'y voir une allusion à la Passion du Christ» (Joly, p. 238, n. 1); Giet récuse cette interprétation, puisque lui part du principe d'une distinction entre le fils et l'esclave, et attribue ainsi toutes ces œuvres à l'esprit (*Pasteurs*, p. 570).

⁹⁰ Dans les écrits pauliniens, κόπος désigne le travail des prédicateurs et des responsables de communauté. Cependant, cela reste propre à saint Paul et n'a pas d'influence sur les emplois ultérieurs (HARNACK, κόπος, p. 6).

⁹¹ «Κόπος... der eigentliche Ausdruck für die körperliche Ermüdung, die durch Arbeit, Anstrengung, Hitze uä. hervorgerufen wird... μόχθος... Mühsal körperlicher oder seelischer Art, die eben das Los der Irdischen ist, ohne dass dabei ausdrücklich Arbeitanstrengung der Grund sein müsste» (HAUCK, κόπος, p. 827).

Selon Plummer, des deux termes, μόχθος est actif («struggle and toil»), et κόπος, passif (2 *Corinthians*, p. 327).

au texte même de la parabole ⁹²: l'esclave n'y subit aucune peine corporelle, cela perturberait la logique du récit. Il y a peut-être, ici comme chez Clément, une certaine réticence à évoquer l'Incarnation dans toute son ampleur.

Reste la délicate question du rôle exact joué par le Fils de Dieu dans la purification de Son peuple. Serait-ce là l'indice d'une théologie de la rédemption par la mort du Christ? Le texte n'en dit rien. Restons donc prudent.

VI. «Lui donc, après avoir purifié les péchés de Son peuple, Il lui a montré les sentiers de la vie, en leur donnant la Loi qu'Il avait reçue de Son Père.» αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ὃν ἔλαβεν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (HSim V, 6, 3)

Voilà qui reprend à peu de choses près HSim V, 5, 3: «Les mets qu'il lui a envoyés du festin, sont les préceptes, qu'il a donnés à son peuple par son fils» ⁹³: on passerait du particulier au général, des commandements à la loi ⁹⁴.

Nous avons déjà parlé de la divergence plus apparente que réelle entre la *Cinquième* et la *Huitième Similitudes*, en ce qui concerne le rapport entre le Fils de Dieu et la Loi. Hermas est ici prisonnier de l'élément narratif, qu'il interprète: l'esclave partage les mets reçus. Notre auteur ne peut présenter le Fils de Dieu que comme un intermédiaire, et ne peut L'identifier à la Loi.

En Cl 36, 1, Jésus-Christ est la voie du salut: par Lui, nous y accédons, parce qu'Il est supérieur aux anges et que Son pouvoir égale celui du Père.

⁹² Σκάπτω peut signifier «bêcher» ou «piocher». Dans le Nouveau Testament, seul Luc l'utilise: un homme creuse les fondations d'une maison (Lc 6, 48); le vigneron creuse autour du figuier stérile pour y mettre du fumier (Lc 13, 8); l'intendant congédié ne se sent pas la force de travailler la terre (Lc 16, 3).

Ἀναντλέω signifie au départ «vider l'eau de la cale», et, par extension, «puiser». Cf. les noces de Cana (Jn 2, 8. 9) et la Samaritaine (Jn 4, 7. 15). C'est de là que vient le sens figuré d'épuiser une vie de douleurs (Euripide, Hippol. 898), ou d'épuiser le destin (Eschyle, Prométh. 375). C'est dans ce sens que Cl 26, 3 cite Job 19, 26, qui a le même verbe, mais à une forme différente: «Tu ressuscitera ma chair qui a tant enduré». C'est le seul cas dans la LXX où ἀναντλέω a un tel sens. Malheureusement, le texte hébreu est corrompu; impossible donc d'établir l'équivalent en hébreu. Cl 26, 3 et HSim V, 6, 2 sont les seuls emplois de ἀναντλέω chez les Pères Apostoliques. Cf. SPICQ, *Lexicographie* 3, pp. 44-45; SPEER, *Hiob*, p. 129.

⁹³ HSim V, 5, 3: τὰ δὲ ἐδέσματα, ἃ ἐπέμφεν αὐτῷ ἐκ τοῦ δείπνου, αἱ ἐντολαὶ εἰσιν, ἃς ἔδωκε τῷ λαῷ αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

⁹⁴ «A comparison between Sim V 5:3 and 6:3 reveals on the contrary that the commandments and the law are two different names for the same entity, depending on whether this entity is seen from the point of view of the parts or from that of the whole» (PERNVEDEN, *Church*, p. 187).

Nulle allusion à la loi, mais la même corrélation est établie entre la voie du salut et le pouvoir.

Car cette transmission de la loi est la troisième preuve apportée par le Pasteur au sujet de la grande puissance du Fils de Dieu. On y voit le monde qui sépare Moïse du Fils de Dieu. Le premier transmet la loi au peuple, mais jamais sa supériorité par rapport aux hommes ne fut exaltée au point de le faire égal à Dieu. Ici, cette même action sert de preuve à la transcendance. Cela ne paraît pourtant guère dirimant pour nous aujourd'hui.

VII. «Tu vois qu'il est le Seigneur de Son peuple, puisqu'il a reçu plein pouvoir de Son père.» βλέπεις οὖν, φησίν, ὅτι αὐτὸς κύριός ἐστι τοῦ λαοῦ ἐξουσίαν παῖσαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (HSim V, 6, 3)

Cette troisième explication devait défendre la transcendance du Christ. Trois actions de la parabole sont réinterprétées: planter les échelas devient commander aux anges; arracher les mauvaises herbes signifie purifier par beaucoup de souffrances; transmettre les mets équivaut à donner la loi nouvelle. Comme on peut le constater, la fonction en soi ne change pas; ce qui transforme tout, c'est le changement de perspective: un acte domestique devient un geste de puissance.

Les seuls éléments nouveaux sont explicatifs: Dieu créa Son peuple et le transmet à Son Fils (HSim V, 6, 3). Cette insistance sur l'origine du Christ et de Son pouvoir est particulièrement significative ici, dans cette courte explication christologique. Quand Hermas parle du Fils de Dieu, il fait référence au Père. Ce recentrement sur Dieu évite peut-être qu'une trop grande exaltation christologique n'aboutisse à la création d'une nouvelle divinité indépendante du Dieu unique et source de tout.

Un autre élément explicatif entraîne un déplacement d'accent: l'action de biner insistait sur les fautes à enlever; mais la référence aux souffrances fait passer de l'acte aux circonstances, par son évocation de la Passion.

La troisième explication ne se distingue pas de la seconde par l'apport d'éléments significatifs nouveaux, mais par le changement de perspectives. D'un simple catalogue où la valeur symbolique de certains éléments était révélée, le Pasteur passe à la réinterprétation des actions. L'explication est ainsi plus dynamique.

Avec prudence, Hermas néglige certaines parties du récit: ainsi restent dans l'ombre la récompense, la prière des compagnons, le conseil formé par le fils du maître et ses amis.

S'il fallait comparer la christologie de la *Lettre* de Clément à celle de la *Cinquième Similitude*, une même perspective se dégagerait aussitôt, comme nous l'avons déjà signalé. Les deux auteurs romains ne peuvent parler du Christ que dans Son rôle salvifique; et ce dernier ne peut être évoqué sans le rappel de la transcendance et de la puissance du Fils de Dieu. Ce pouvoir garantit en quelque sorte l'efficacité du salut réalisé par le Christ.

F. ANALYSE DE HSim V, 6, 4

Le texte continue: «Quant au fait que le Seigneur a pris son fils comme conseiller et les anges glorieux au sujet de l'héritage à accorder, écoute» ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου, ἄκουε' (HSim V, 6, 4).

Nous avons prouvé que cette nouvelle explication (HSim, 6, 4-8) n'est pas christologique, puisqu'elle porte sur la communauté de destin du corps et de l'âme. Nous voudrions y revenir pour éclaircir la personnalité du fils cité en HSim V, 6, 4.

D'aucuns nous reprocheront de manquer de méthode: pourquoi revenir sur ce qui a déjà été analysé?

A cela, nous répondrons qu'il ne faut pas tout dire en même temps.

Une première analyse de HSim V, 6, 4-8 nous a permis de définir une caractéristique importante dans la méthode allégorique d'Hermas: nous l'avons appelé la cohérence interne des niveaux d'explication. Ensuite, nous avons relu les différentes explications de la parabole. Nous sommes maintenant familiarisé au style d'Hermas. Nous pouvons passer à un point plus subtil et délicat.

Le fils cité en HSim V, 6, 4 est généralement identifié à l'Esprit Saint. Nous émettons l'hypothèse que le fils cité en HSim V, 6, 4 est identifiable au Fils de Dieu.

Cette hypothèse soulève de multiples objections.

Ad primum: il est dit dans la parabole que le maître prit son fils comme conseiller (HSim V, 2, 6. 11). Or, le fils du maître est identifié à l'Esprit Saint (HSim V, 5, 2). Donc, le fils cité en HSim V, 6, 4 n'est pas le Fils de Dieu, mais l'Esprit Saint.

Ad secundum: le groupe formé par le fils du maître et les amis est fixe dans la parabole comme dans HSim V, 6, 4-8. La cohérence matérielle des éléments est maintenue dans le récit comme dans ses explications. L'analyse du terme χάραξ a illustré cette constance. Donc, le fils entouré des conseillés reste le fils du maître.

Sed contra.

L'identification du fils cité en HSim V, 6, 4 au Fils de Dieu part du principe de la cohérence interne des niveaux d'explication. Ce principe a déjà été prouvé et appliqué.

L'identification du fils cité en HSim V, 6, 4 part du principe sous-entendu que HSim V, 6, 4 commence une nouvelle explication et donne ainsi les éléments narratifs de la parabole qui vont être élucidés.

Dans notre réfutation, nous prouverons dans le détail que HSim V, 6, 4 n'énumère pas des éléments narratifs. HSim V, 6, 4-8 explique la présence et le rôle du Fils de Dieu lors du jugement des chrétiens.

Pour chaque argument, nous procéderons en deux étapes. Tout d'abord, nous éprouverons la validité de chaque argument selon le principe de la cohérence interne des niveaux d'explication. Nous admettrons alors provisoirement le postulat adverse que HSim V, 6, 4 énumère des éléments narratifs du récit parabolique à interpréter. Dans la deuxième étape, nous identifierons ces éléments à partir des termes utilisés.

Ad primum.

Si HSim V, 6, 4 reprend des éléments du récit parabolique, il faut rappeler que les éléments narratifs peuvent changer de valeur allégorique. Ainsi les mets que l'esclave partage dans la parabole sont identifiés tantôt à l'aumône prise sur l'argent économisé par le jeûne (HSim V, 3, 7), tantôt aux commandements transmis par le fils (HSim V, 5, 3; 6, 3). Donc le fait que le fils du maître est identifié à l'Esprit Saint dans une explication n'entraîne pas que cette identification reste valable pour les autres explications.

Hermas ne reprend pas les termes du récit. Il ne parle pas du «fils du maître», mais il dit que «le seigneur prit son fils comme conseiller» (HSim V, 6, 4). Or, le récit de la parabole n'utilise que le titre de «maître», sauf dans l'expression «commandement du seigneur» (HSim V, 2, 4). De plus, le texte parle du maître et de son fils (HSim V, 2, 6. 11), ainsi que du fils du maître (HSim V, 2, 8). Par contre, le Pasteur, en dehors de la *Cinquième Similitude*, parle du Seigneur et de Son Fils (HVis II, 2, 8; HSim VIII, 11, 1; IX, 12, 6; 13, 5).

Il est possible que HSim V, 6, 4 ne reprenne pas des éléments narratifs du récit parabolique et que le fils cité en HSim V, 6, 4 soit identifiable au Fils de Dieu.

Ad secundum.

Si HSim V, 6, 4 reprend les éléments du récit parabolique, il faut rappeler que les explications restent fidèles à la cohérence matérielle des éléments,

comme c'est le cas pour les échalas. Cependant, les explications allégoriques et paraboliques associent les éléments de façon propre et originale. C'est ainsi pour la structure binaire du récit qui ne fut gardée ni par l'explication christologique (HSim V, 5-6, 3), ni par HSim V, 6, 4-8. La même liberté caractérise la place et même la mention ou l'omission des différentes actions dans les deux énumérations contenues dans l'explication christologique (HSim V, 5, 1-4; 5, 5-6, 3).

Hermas ne reprend pas les termes du récit. En effet, il parle du fils et des... anges. Dans le récit parabolique, il n'est pas question d'anges, mais d'amis (HSim V, 2, 6. 11). Les anges sont mentionnés dans l'explication christologique (HSim V, 5, 3). Cette même explication cite également le Fils de Dieu (HSim V, 5, 2). Il n'est pas impossible que HSim V, 6, 4-8 reprenne des éléments de l'explication christologique (HSim V, 5, 2. 3) et que le fils cité en HSim V, 6, 4 soit identifiable au Fils de Dieu.

L'identification du fils cité en HSim V, 6, 4 à l'Esprit Saint va à l'encontre des termes utilisés et du principe de la cohérence interne des niveaux d'explication. Cette identification n'est donc pas vraisemblable.

L'identification du fils cité en HSim V, 6, 4 est moins invraisemblable. Elle est en accord avec les termes utilisés et avec le principe de la cohérence interne des niveaux d'explication. Cette identification est possible, sans être certaine. En effet, aucun argument ne prouve le bien-fondé de cette hypothèse, comme aucun argument ne vient l'infirmer.

Cette hypothèse a pour elle le fait que le Fils de Dieu et les six anges forment un groupe bien connu dans la *Neuvième Similitude*. L'identification du fils cité en HSim V, 6, 4 au Fils de Dieu permettrait donc d'établir un lien de cohérence entre les *Cinquième* et *Neuvième Similitudes*. Cependant, cette cohérence entre ces deux *Similitudes* ne peut servir d'argument convaincant, puisqu'il n'est pas prouvé que ces deux textes soient de la même main. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le *Pasteur* gagne en cohérence rédactionnelle si le fils cité en HSim V, 6, 4 est identifié au Fils de Dieu.

La même démonstration peut être faite pour HSim V, 6, 7, qui conclut cette explication portant sur la $\alpha\rho\varsigma$.

Donc, HSim V, 6, 4-8 pourrait être christologique: le Fils de Dieu y serait présent, non pas à travers la $\alpha\rho\varsigma$, comme la critique le pensait, mais à travers le fils cité en HSim V, 6, 4.

CONCLUSION

La *Cinquième Similitude* est le premier grand texte christologique du *Pasteur*. Il est important parce que c'est la première fois qu'Hermas parle aussi longuement du Fils de Dieu. Il est intéressant par ce qu'il nous révèle de la pensée christologique de l'auteur.

Il faut attendre la fin du *Pasteur* pour avoir enfin une référence explicite au Fils de Dieu. Il est difficile d'imaginer que ce soit par pure inadvertance qu'Hermas parle ici du Christ. Il doit y avoir une raison qui justifie cette intervention.

Pour pouvoir l'expliquer, il faut admettre le principe, selon lequel le *Pasteur* est, dans le stade ultime de sa rédaction, une œuvre cohérente ou tout au moins qu'il a été voulu ainsi. Notre introduction a relevé les indices rédactionnels qui allaient dans ce sens.

Dans le cas précis de la *Cinquième Similitude*, constatons simplement que les dernières *Similitudes* sont consacrées à la pénitence. Les *Sixième* et *Septième Similitudes* nous montrent l'ange du châtiment à l'œuvre. Les *Huitième* et *Neuvième Similitudes* nous dépeignent le processus et les résultats de la pénitence. Or, le Fils de Dieu joue un rôle important dans la purification de Son peuple, comme nous le dit HSim V, 6, 2.

Il est donc possible, sans être certain, que la référence christologique de la *Cinquième Similitude* soit en rapport étroit avec l'introduction du thème de la pénitence et annonce ainsi le grand texte pénitentiel et christologique, qu'est la *Neuvième Similitude*.

Il serait oiseux de rappeler ici la démonstration par laquelle nous avons pu établir que HSim V, 6, 4-8 n'a pas la valeur christologique communément admise.

Il nous paraît plus intéressant de relever le soin avec lequel Clément souligne la transcendance et la souveraineté du Fils de Dieu. Comme chez Clément, ce pouvoir n'existe qu'en référence à Dieu, qui est principalement évoqué dans sa fonction créatrice. Le contexte est alors sotériologique et anhistorique. Le Fils de Dieu n'est pas seulement un intermédiaire (transmission de la Loi). Il est aussi actif dans l'œuvre de salut (envoi des anges gardiens, purification du peuple).

Les anges occupent une grande place dans la *Cinquième Similitude*, comme dans tout le *Pasteur*. Mais la supériorité du Fils de Dieu sur ces êtres célestes est incontestablement établie par le texte lui-même (HSim V, 6, 2). Cette idée réapparaîtra dans la *Neuvième Similitude*.

Sur un plan plus stylistique, il faut remarquer qu'Hermas exploite tous

les éléments de la parabole pour ses différences explications. Mais il reste comme prisonnier de la logique propre à chacun d'eux, ce qui parfois limite ses affirmations christologiques et risque de provoquer des confusions. Nous verrons que les *Visions*, comme la *Neuvième Similitude*, présentent ces mêmes caractéristiques.

La «Neuvième Similitude»

A. PRÉSENTATION

La *Cinquième Similitude* est principalement consacrée au récit d'une parabole et à ses différentes explications allégoriques. La *Neuvième Similitude* est d'un tout autre genre littéraire, puisqu'elle a pour sujet la vision de la tour en construction.

I. La «Neuvième Similitude»

Comme notre introduction le signalait déjà, la *Neuvième Similitude* commence par plusieurs remarques intéressantes. Comme il l'avait promis à la fin de la *Huitième Similitude*, le Pasteur explique à nouveau et plus en profondeur les révélations précédentes. Pour cela, il emmène Hermas en Arcadie. Là, il lui montre une vaste plaine entourée de douze collines, qu'il décrit avec précision (HSim IX, 1). Au milieu de la plaine se dresse un immense rocher blanc, qui est ancien; une porte y fut creusée récemment. Autour de cette porte, se tiennent douze vierges dont la beauté est à la fois délicate et virile (HSim IX, 2). Six hommes de haute taille apparaissent alors. Ils appellent une multitude d'hommes qui reçoivent l'ordre de construire une tour sur le rocher. Les six hommes de haute taille commandent à des pierres de monter d'un abîme; les vierges prennent ces pierres, passent la porte du rocher et remettent leur fardeau aux hommes chargés de la construction (HSim IX, 3-4). Mais toute activité cesse soudain, car le maître va venir (HSim IX, 5).

Peu après, une foule nombreuse passe en cortège; au milieu de celle-ci, marche le maître de la tour, qui dépasse tout le monde par sa taille. Il est entouré de six hommes, que rejoignent bientôt les douze vierges. Le maître

de la tour se met alors à frapper d'une baguette toutes les pierres de la construction. Il fait enlever celles qui se révèlent mauvaises, et les fait remplacer par d'autres qui sont tirées de la plaine (HSim IX, 6). Le maître de la tour confie au Pasteur, c'est-à-dire à l'ange de la pénitence, le soin de nettoyer et de retailer les pierres défectueuses. Celles qui sont irrécupérables, sont emportées par douze femmes, très belles, mais sauvages d'aspect avec leur vêtement noir. Les chapitres suivants décrivent le travail du Pasteur, qui taille et retaille les pierres.

La construction est achevée. Elle est si bien réalisée que la tour semble monolithique. Aucun défaut n'apparaît; aucune faille n'en dépare l'aspect. Les douze vierges invitent Hermas à passer la nuit avec elles, pour qu'il prenne part à leurs jeux et à leurs prières.

Le Pasteur revient et donne enfin les explications tant attendues: le rocher et la porte, c'est le Fils de Dieu. Le rocher est ancien, parce que le Fils de Dieu est né avant la création. La porte est neuve, parce qu'Il S'est manifesté aux derniers jours du monde et que, par Lui, et par Lui seulement, les hommes ont accès au Royaume de Dieu (HSim IX, 12). La tour, c'est l'Eglise. Elle est bâtie sur le rocher, parce que le Nom du Fils de Dieu est si grand qu'il soutient le monde entier. Il sert de fondement à tous ceux qui portent Son Nom (HSim IX, 14, 5). Les douze vierges sont des «esprits saints» (HSim IX, 13, 2); elles symbolisent les vertus du Fils de Dieu. Les douze femmes vêtues de noir sont les douze vices.

La *Neuvième Similitude* est remarquable non seulement par la place qu'elle occupe à la fin du *Pasteur*, mais aussi par l'ampleur des explications qu'elle fournit. Pour Lebreton, «elle donne à la pensée d'Hermas sa dernière expression... on y trouve cependant plus de maturité que dans les paraboles ou dans les visions précédentes»¹. Pour Giet, le second rédacteur du *Pasteur* donne dans la *Neuvième Similitude*, un complément à l'enseignement fourni par les *Visions*, en y ajoutant la dimension christologique².

Il est certain que la *Neuvième Similitude* est une relecture de la *Troisième Vision*. Tous deux racontent la construction de la tour.

¹ LEBRETON, *Trinité* 2, p. 382.

² GIET, *Pasteurs*, pp. 274-276.

II. La «Troisième Vision»

La vision décrite dans ce texte est beaucoup moins développée que dans la *Neuvième similitude*.

Dans ce passage, une femme âgée montre à Hermas une grande tour bâtie sur les eaux. Des milliers d'hommes apportent des pierres tirées de l'abîme et de la terre. Six jeunes gens les placent dans la tour en construction. Cependant, plusieurs pierres sont rejetées, parce qu'elles sont défectueuses.

Le lecteur remarque aussitôt que cette vision est beaucoup moins élaborée que celle de la *Neuvième Similitude*. Cependant, de nombreux éléments y sont communs. Nous les étudierons en temps opportun. Nous voudrions simplement relever un phénomène stylistique qui semble prouver l'unité rédactionnelle de ces deux textes.

III. Remarques stylistiques

Le *Pasteur* embarrasse souvent le lecteur, parce que son auteur donne parfois des valeurs allégorique différentes aux mêmes éléments. Dans les *Visions*, il est souvent question d'eau. Selon HVis I, 3, 4, Dieu a établi la terre sur les eaux; en HVis III, 2, 4, la tour est bâtie sur les eaux. Mais ces mêmes eaux sont, en HVis III, 3, 5, le symbole du baptême³.

L'abîme, lui aussi (βυθός), peut désigner le chaos originel, hors duquel des pierres sont extraites (HVis III, 2, 5. 6). Plus loin, il se révélera être l'«empire de la mort», comme l'appelle Joly⁴ (HVis III, 5, 2). Cette même polyvalence allégorique de l'abîme apparaît dans la *Neuvième Similitude*: répondant à l'ordre lancé par les six anges glorieux, des pierres surgissent de l'abîme (HSim IX, 3, 3. 5; 4, 3. 4). Plus loin, il est dit que les justes des précédentes générations étaient plongés dans les ténèbres abyssales dans l'attente du baptême (HSim IX, 16, 7).

³ Notons, pour HVis III, 3, 5; 7, 3, le passage du pluriel (eaux originelles) au singulier (baptême). La polysémie allégorique n'est donc pas le fruit malheureux d'une distraction, mais elle est le résultat logique d'une utilisation diversifiée des éléments narratifs dans des parties explicatives ayant chacune leur cohérence propre.

⁴ Joly, p. 105, n. 2.

La *Neuvième Similitude* raconte une vision où apparaissent douze montagnes; celles-ci sont d'abord identifiées aux douze tribus du peuple de Dieu (HSim IX, 17, 1. 2); ensuite, le Pasteur décrit chacune des montagnes, qu'il identifie aux différents comportements et caractères humains⁵.

Ce procédé stylistique qui consiste à donner successivement différentes significations à des éléments narratifs, pourrait être appelé: polysémie allégorique. Ce phénomène peut perturber la compréhension, mais il répond aux nécessités rédactionnelles: au fur et à mesure des explications fournies, l'auteur ajoute ou transforme des éléments de son récit, qui s'intègrent ainsi dans des systèmes explicatifs différents. Ce procédé stylistique perturbe la cohérence narrative du récit par le changement successif de perspectives.

La même observation peut être faite à propos de la *Cinquième Similitude*. L'esclave de la parabole est d'abord identifié au Fils de Dieu en HSim V, 5, 2, puis à la chair en HSim V, 6, 5. Suivant les nécessités de son explication, Hermas adapte les éléments, en leur donnant parfois une signification nouvelle.

Cette observation plaide pour l'unité rédactionnelle de ces trois passages.

B. LE FILS DE DIEU ET L'ESPRIT SAINT

La *Neuvième Similitude* commence par des remarques générales sur la structure du *Pasteur*: «Quand j'eus écrit les préceptes et les paraboles du Pasteur, l'ange de la pénitence, il vint à moi et me dit: "Je veux te montrer tout ce que t'a montré l'Esprit Saint qui t'a parlé sous la forme de l'Eglise. Car cet Esprit est le Fils de Dieu"» (HSim IX, 1, 1).

En dehors des renseignements rédactionnels, le texte nous apporte deux informations importantes: tout d'abord, dans les révélations antérieures, l'Esprit parlait sous la forme de l'Eglise; ensuite, cet Esprit est identifié au Fils de Dieu.

Deux questions doivent être approfondies: le lien entre l'Eglise et l'Esprit, ainsi que le lien entre l'Esprit et le Fils de Dieu.

⁵ Dibelius parle de la «Manigfaltigkeit menschlicher Charakter-Veranlagung (vor dem Christuswerden)» (p. 605).

L'Eglise exerce une fonction de révélatrice; elle est de plus mise en relation avec la création; elle est enfin identifiée à l'esprit. Ces trois thèmes doivent être étudiés séparément.

a/ L'Eglise et la dame âgée

Au départ, c'est-à-dire dans les quatre premières *Visions*, l'Eglise joue le rôle de révélatrice.

Hermas est soucieux: une vision lui a fait prendre conscience de son péché contre la chair; apparaît alors une dame âgée en vêtements resplendissants, tenant un livre dans ses mains (HVis I, 2, 2). Ce livre contient une hymne glorifiant le Dieu créateur⁶ et rappelant les promesses faites aux élus (HVis I, 3, 4). Par la suite, la même dame réapparaît avec un autre livre, qui fustige Hermas et sa maison pour son laisser-aller et leurs péchés. Ce passage présente une très intéressante référence christologique. Voyons ce texte, où Dieu menace les impies: «Car le Seigneur l'a juré par Son fils: ceux qui renient leur Seigneur sont rejetés de leur vie» (HVis II, 2, 8).

Il y a une première référence christologique possible dans l'allusion au fils pris à témoin dans le serment divin. L'étude des variantes nous signale une deuxième référence possible à la personne du Seigneur renié. Etudions chacune d'elles.

1. Le Fils pris à témoin

Les *Visions* se caractérisent par leur étrange silence sur le Fils de Dieu. Nulle part, le texte ne Le cite, sauf ici. Le contexte est particulièrement important, puisqu'il y est question de la grande épreuve qui arrive (HVis II, 2, 7). Dans un autre passage des *Visions*, la même dame âgée rappelle que la

⁶ L'hymne glorifiant le Dieu créateur parle de l'intervention du verbe dans la création: τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πῆξας τὸν οὐρανὸν καὶ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ τῶν ὑδάτων (HVis I, 3, 4).

Il est difficile d'identifier ce verbe au Christ. En effet, la première partie de cette prière comporte quatre syntagmes bâtis selon le même schéma: groupe nominal au datif instrumental, verbe au participe aoriste actif, groupe nominal à l'accusatif (complément d'objet direct). Ῥήματι, au datif instrumental, est ainsi mis en parallèle avec δυνάμει, συνέσει, βουλή, σοφία, προνοία.

fin des temps est proche (HVis III, 8, 9), car la construction de la tour est bientôt achevée. La grande persécution est généralement considérée comme précédant nécessairement le retour du Christ⁷.

Dieu prend Son fils à témoin dans un serment qu'Il prononce solennellement. Dans l'Ancien Testament, Dieu ne peut que Se prendre Lui-même à témoin⁸. Voici donc le Fils de Dieu indirectement affirmé dans Sa nature divine.

Cette référence christologique n'est pas secondaire, puisqu'elle apparaît dans un texte important: c'est le contenu du livre donné par la dame âgée à Hermas (HVis II, 1, 3. 4) et dont le sens n'est apparu qu'après quinze jours de jeûne et beaucoup de prières (HVis III, 2, 1). Il a donc fallu deux révélations ou deux étapes.

Il serait donc faux de considérer cette référence christologique comme une insertion, car elle apparaît dans la logique du texte, ou comme secondaire, car les circonstances mettent en valeur la profondeur de ces paroles révélées.

2. Le Seigneur renié

Ce texte connaît des variantes. La première version latine, appelée Vulgate, presque contemporaine du texte grec, propose *filium*. Le Sinaiticus, ce manuscrit biblique du quatrième siècle, a la forme *χριστόν*.

Pour Joly, «les variantes ne font que préciser la vraie pensée d'Hermas»⁹. Giet, lui, pense que le déterminatif *αὐτῶν* «est susceptible de changer la valeur du nom»¹⁰.

Cela est possible, mais pas certain.

Conclusion

HVis II, 2, 8, plus précisément la formule de serment présente une mention indirecte, mais certaine du Fils. Cela est d'importance, car, avant même que la dame âgée ne soit identifiée à l'Eglise, dans un des premiers

⁷ «Hermas, avec tous les Pères Apostoliques, regarde la Parousie comme imminente: la grande persécution qui arrive précédera immédiatement le retour du Christ» (Joly, p. 93, n. 4).

⁸ Dieu jure par Lui-même (Gen 22, 16; Am 6, 8; Is 45, 23), par Sa gloire (Am 8, 7), par Son Nom (Jer 44 (51), 26).

Habituellement, cela renforce Ses promesses. Cf. LINK, *Schwören*, p. 1107.

⁹ «Le second *κύριος* désigne manifestement le Christ; les variantes ne font que préciser la vraie pensée d'Hermas» (Joly, p. 93, n. 5).

¹⁰ GIET, *Pasteurs*, p. 122. n. 2.

textes révélés, la réalité divine du Fils de Dieu est implicitement reconnue. S'il ne joue pas de rôle important, Il est présent, en attendant des développements ultérieurs.

b/ L'Eglise et la création

La nuit, au cours d'une vision, un jeune homme très beau révèle à Hermas l'identité de la dame âgée: c'est l'Eglise, et non la Sibylle, comme le pensait initialement notre héros. Ce dernier demande aussitôt pourquoi elle paraît si âgée. C'est, lui est-il répondu, «parce qu'elle fut créée avant tout... pour elle, le monde fut formé» (HVis II, 4, 1). ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη... καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη.

Le thème de la création est particulièrement présent dans la *Lettre* de Clément, comme dans le *Pasteur* d'Hermas, en comparaison avec les auteurs contemporains¹¹. Le Pasteur donne pour premier précepte de croire en un Dieu créateur (HMand I, 1)¹². Seul Clément donne à Dieu le titre de κτίστης (Cl 19, 2¹³; 59, 3; 62, 2). De son côté, Hermas est le seul à évoquer la creatio ex nihilo (HVis I, 1, 6; HMand I, 1). Il développe une réflexion plus importante à ce sujet: le monde fut créé pour l'Eglise¹⁴ (HVis I, 1, 6; II, 4, 1) et pour l'homme (HMand XII, 4, 2)¹⁵. Ici, comme là, c'est le thème de l'élection¹⁶

¹¹ La *Didachè* n'utilise qu'une seule fois le verbe κτίζω: c'est dans la prière eucharistique (Did 10, 3). Le substantif apparaît dans la même *Didachè* (16, 5), ainsi que dans la *Lettre de Barnabé* (15, 3). Cela n'est guère comparable avec l'abondante occurrence de ces termes dans la *Lettre* de Clément et le *Pasteur* d'Hermas.

Il faut ajouter que la *Lettre à Diognète* consacre une longue réflexion au Dieu créateur et à Son Verbe (Dg 7, 2).

¹² La situation est différente dans le Nouveau Testament: «Die Vorstellung, dass Gott die Welt erschaffen hat, ist im Neuen Testament als selbstverständlich und bekannt vorausgesetzt, sie basiert auf den atl. Vorstellungen... steht auch im NT die Vorstellung Gottes als des Schöpfers nicht betont im Vordergrund» (PETZKE, κτίζω, col. 804).

¹³ «In der alten Kirche wird das vielschichtige Zeugnis von der Schöpfung mittels jüdischer Weisheit, platonischer Reflexion und stoischer Physikotheologie zu einer Kosmologie vereinheitlicht (Ansätze: 1 Clem 19, 2-20, 12)» (GLOEGE, *Schöpfung*, col. 1478).

¹⁴ «Hier haben wir es offenbar mit spätjüdischen Vorstellungen zu tun. Das zeigt nicht nur die Aussage von dem Schaffen Gottes um der Kirche willen, sondern es wird auch die Bedingung aufgestellt, das man die Gebote halten muss» (JERVELL, *Imago Dei*, p. 219, n. 174).

¹⁵ HVis I, 1, 6: ἐνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ. HMand XII, 4, 2: ἐνεκα τοῦ ἀνθρώπου. Cf. 2 Clem 14, 1: ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης. Sur l'Eglise préexistante, voir OPITZ, *Pneumatologie*, p. 75.

¹⁶ Sagnard stigmatise l'utilisation de thèmes orthodoxes par les Valentiniens. Ainsi, «dans Hermas, Vision I, 1, 6, Dieu «a tiré les êtres du néant et les a fait multiplier et croître pour sa Sainte Eglise». C'est la pensée orthodoxe: «Tout est pour le bien des élus». Cf. cette vue de prédestination partout dans saint Paul. Le trait accentué dans Vision 2, 4, 1» (SAGNARD, *Gnose valentinienne*, p. 304, n. 1).

qui est sous-jacent. Ainsi, quand le Pasteur dit que le monde fut créé pour l'homme, cette assertion sert dans une démonstration, selon laquelle tout fut fait pour que l'homme pût mettre en pratique les préceptes et ainsi être sauvé (HMAND XII, 4) ¹⁷.

Les rapports entre le monde et l'Eglise semblent être symbolisés par les relations entre la dame âgée et les meubles qu'elle emploie. Il y a d'abord un siège (καθέδρα: HVis I, 2, 2), ensuite un banc (συμφέλιον: HVis III, 1, 4) ¹⁸. Cette différence s'explique par des raisons pratiques: la dame âgée s'assied seule sur le siège (HVis I, 2, 2), alors qu'elle invite Hermas à prendre place auprès d'elle sur le banc (HVis III, 1, 8). Cependant, leur destin est différent: le siège est emporté vers l'Orient (HVis I, 4, 1) ¹⁹, tandis que le banc est enlevé vers la tour (HVis III, 10, 1). De plus, il n'y a jamais confusion de termes, même dans les explications (HVis III, 10, 3. 5). Seul le banc est mis en référence avec le monde et ses quatre éléments (HVis III, 13, 3).

Le siège peut être lié à l'idée d'enseignement, ou mieux de révélation ²⁰: quand elle a fini de lire le premier petit livre, la dame âgée se lève et aussitôt le siège est emporté, mais elle reste debout encore quelques instants pour parler avec Hermas (HVis I, 4, 2. 3). Elle ne donne pas alors de révélation complémentaire, mais clarifie un point.

Si le banc est comparé au monde, c'est pour marquer que les pénitents ont de même une position stable et affermie (HVis III, 13, 4). C'est là un

¹⁷ Le verbe κτίζω construit avec ἐνεκεν suivi du génitif n'apparaît ni dans la LXX, ni dans le Nouveau Testament, ni dans le *Testament des Douze Patriarches* ni chez Philon, ni chez Josèphe.

Pour le Nouveau Testament, «wie die Erschaffung erfolgte, wird im NT nicht explizit ausgeführt. Es genügt der Verweis auf den Sachverhalt, der dann für das Verständnis mit den atl. Schöpfungserzählungen zu konkretisieren ist» (PETZKE, κτίζω, col. 804).

¹⁸ Le siège et le banc sont diversement décrits: HVis I, 2, 2 parle d'une καθέδραν λευκὴν ἐξ ἑρίων χιονίνων γεγονυῖαν μεγάλην, tandis que HVis III, 1, 4, nous montre un συμφέλιον κείμενον ἐλεφάντινον, καὶ ἐπὶ τοῦ συμφελίου ἔκειτο κερβικάριον λινοῦν καὶ ἐπάνω λέντιον ἐξηπλωμένον λινοῦν καρπάσινον.

Selon Mohrmann, ce συμφέλιον est le «subsellium» latin en «travestissement grec» (*Latinité*, p. 75).

¹⁹ Sur la valeur religieuse de l'Orient, rappelons la remarque de Dölger: «Im Osthimmel ist nach der alten Vorstellung der Himmel, die Wohnung Gottes und der Engel» (*Sol Salutis*, p. 137). Citons, par exemple, la finale du *Martyre de Perpétue et de Félicité*: «Coepimus ferri a quattuor angelis in orientem» (*Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 11). Tertullien rapporte que les chrétiens ont l'habitude de prier tournés vers l'Orient (*Apologeticum* 16, 10).

²⁰ Le même tableau se retrouve en HMAND XI, 1, où le faux prophète, assis sur un siège, répond aux fidèles assis sur un banc.

Cependant, selon Saglio, les peintures des catacombes et des monuments contemporains laissent supposer qu'il faut donner à ce siège une valeur honorifique (siège des chefs de maison), plutôt qu'une fonction d'enseignement (SAGLIO, *Cathedra*, p. 971).

nouvel exemple de ce que nous avons appelé la « polysémie allégorique » : un même élément narratif peut être interprété différemment. Dans ce cas bien précis, la perspective est tout d'abord cosmologique, elle est ensuite sotériologique.

De plus, deux meubles différents sont nécessaires dans le récit pour que la dame puisse s'asseoir. La raison en est qu'Hermas veut présenter deux idées différentes : l'importance de l'enseignement transmis et la solidité retrouvée avec la pénitence. Mais, comme dans la *Cinquième Similitude*, notre auteur se montre toujours aussi respectueux de la réalité matérielle des éléments qu'il interprète : le banc ne peut convenir à l'enseignement et le siège paraît moins stable que le banc. Ces deux pièces de mobilier connaîtront d'ailleurs le même destin. Emporté vers la tour, le siège n'y sera plus d'aucune utilité, puisque le Pasteur sera le nouveau guide d'Hermas dans les révélations. Le banc disparaîtra également du récit ; les fidèles pourront s'appuyer sur un fondement nouveau.

Le banc a, enfin, une dimension communautaire²¹ : c'est là que s'assièront les élus (HVis III, 1, 8-2, 2).

Cette étude sur le siège et le banc de la dame âgée nous permet de souligner un trait stylistique des *Visions*. Nous avons déjà vu, dans la *Cinquième Similitude* qu'Hermas reste comme prisonnier de la logique propre des éléments narratifs. Maintenant, dans ces *Visions*, nous constatons qu'il reste attaché à la réalité matérielle de ces éléments, quelle que soit l'interprétation allégorique qu'il en donne. Cette caractéristique stylistique commune plaide pour l'unité rédactionnelle de ces textes.

Dans les *Visions*, le rôle du Christ dans la création paraît à première vue inexistant. Il faudra harmoniser cette remarque avec les affirmations suivantes : « Dieu créa ce peuple et le remit à son fils » (HSim V, 6, 5) ; « le Fils de Dieu a été le conseiller de son Père pour la création » (HSim IX, 12, 2)²².

c/ L'Eglise et l'Esprit

Selon HSim IX, 1, 1, l'Esprit Saint a parlé à Hermas sous la forme de l'Eglise ; selon HSim IX, 1, 2, quand Hermas fut affermi, il put supporter la

²¹ Le subsellium est le banc des chefs de la plèbe (CHAPOT, *Subsellium*, p. 1551). Il servait habituellement dans les synagogues (PETERSON, *Frühkirche*, p. 254, n. 4). Peterson ne semble pas distinguer nettement le siège du banc (*idem*, p. 254).

²² HSim V, 6, 2 : τοῦτ' ἔστι τὸν λαὸν ἔκτισε καὶ παρέδωκε τῷ υἱῷ αὐτοῦ. HSim V, 6, 5 : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πάσαν τὴν κτίσιν. HSim IX, 12, 2 : ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός.

vue d'un ange, et c'est alors que la construction de la tour lui fut montrée. Ces deux identifications font référence au même récit des *Visions*.

La première question qui se pose est celle de savoir comment le Pasteur peut identifier l'Eglise à un ange. Rappelons la thèse proposée par Lueken, selon laquelle, pour les Anciens, la façon la plus simple de se représenter les êtres célestes, en dehors de Dieu, était de les nommer «anges»²³. Selon Hauschild, les mots «anges» et «esprit» désignent une seule et même réalité surnaturelle, mais tantôt sous son aspect actif (ange), tantôt dans le fait de séjourner dans l'homme (esprit)²⁴. Cela s'exprime clairement dans le *Onzième Précepte*, où il est dit que l'ange de l'esprit prophétique, en remplissant un homme d'esprit, l'habilité à parler en communauté comme le Seigneur le veut (HMand XI, 9). Cette subtile distinction s'explique peut-être par le souhait de sauvegarder la transcendance de l'esprit²⁵.

Nous avons ici donc un nouvel exemple de polysémie allégorique. L'Eglise est identifiée à un ange, dans la mesure où elle est un être céleste (la dame âgée), qui apparaît et agit.

Cette polyvalence allégorique se constate aussi dans l'interprétation de l'apparence de cette dame. D'une part, il est dit qu'elle a l'air âgée, parce qu'elle fut créée avant toute chose (HVis II, 4, 1). Ensuite, nous apprenons qu'elle change d'aspect et paraît de plus en plus jeune; c'est, nous dit un ange, parce que l'esprit des croyants était vieilli, accablé par les soucis du monde (HVis III, 11, 2); par la suite, les chrétiens furent raffermis dans la foi et firent ensuite preuve de vigueur (HVis III, 12-13). L'aspect extérieur de la dame symbolisant l'Eglise reflète alors l'état d'esprit des croyants. Le même fait (aspect de la dame) est interprété allégoriquement dans deux perspectives différentes.

Mais là ne se limite pas la polyvalence allégorique de la dame. Car elle est à la fois objet de révélation et interprète de révélation. Cela apparaît plus

²³ «Dem Volksglauben war die Engelvorstellung die einfachste Art, sich himmlische Wesen ausser Gott zu denken» (LUEKEN, *Michel*, p. 157).

²⁴ «Geist ist er, sofern er in den Menschen eindringt; als Engel wird er bezeichnet, wenn die "Personalität", welche im Handeln einer solchen Kraft zum Vorschein kommt, ausgedrückt werden soll» (HAUSCHILD, *Gottes Geist*, pp. 81-82).

Cette interprétation paraît plus proche du texte que celle de Mowinckel: ce dernier, à partir de l'*Ascension d'Isaïe*, identifie l'esprit à un ange et en fait leur supérieur en grade; il applique, sans justifier, ses observations à Hermas (*Geist*, p. 116). Cette théorie a déjà été critiquée, pour d'autres raisons, par Sjöberg (πνεῦμα, p. 385, n. 311).

²⁵ Dans son commentaire de HMand V, 1, 2-3, Prestige précise que l'esprit reposant en l'homme ne peut être confondu avec son âme (*God*, p. 83).

clairement grâce à l'étude de Cirillo sur l'apocalypse à Rome²⁶. Cet auteur établit une étude parallèle du *Pasteur* et du *Quatrième Livre d'Esdras*. Il signale une différence intéressante: dans le texte d'*Esdras*, la dame disparaît, quand apparaît la Cité symbolisant l'Eglise; dans le *Pasteur*, au contraire, la dame demeure et explique le sens de la vision. L'Eglise est donc à la fois beaucoup de choses différentes, ou, plus précisément, la dame symbolisant l'Eglise est interprétée dans des contextes différents suivant les nécessités de l'explication.

Donc, quand le Pasteur signale que c'est l'Esprit Saint qui parlait sous la forme de l'Eglise, cela ne vise pas à réapproprier à l'Esprit tout ce qui a été dit sur l'Eglise. Cela veut uniquement rapporter à un seul et même Esprit toute l'œuvre révélatrice réalisée par la dame.

Cet Esprit, selon la distinction établie par Hauschild, est un être céleste agissant par l'intermédiaire de l'Eglise, qui est un ange (HSim IX, 1, 2). Le but poursuivi par l'introduction de la *Neuvième Similitude* est de réorganiser toute la matière du *Pasteur* en un tout cohérent. Pour cela, Hermas rattache toute la réinterprétation de la vision de la tour à une seule et même source de révélation. Le lien établi entre l'Eglise et l'Esprit repose donc uniquement sur l'action révélatrice exercée par celle-ci.

II. L'Esprit et le Fils de Dieu

Relisons le texte litigieux: θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα σοι ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλήσαν μετὰ τοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν (HSim IX, 1, 1).

a/ Etat de la question

Voyons tout d'abord les différentes opinions exprimées à ce sujet. Seeberg, par un jeu de corrections, veut retrouver la pensée originale altérée par la suite. «Tout comme le Christ pneumatique, le Saint-Esprit a pris chair, ici dans l'Eglise visible.»²⁷ Bardenhewer présente une explication plus largement répandue: il n'y aurait eu trinité, chez Hermas, qu'après l'Incarnation; auparavant, le Fils de Dieu préexistant était confondu avec

²⁶ CIRILLO, *Apocalittica*, pp. 13-14.

²⁷ «Wie der pneumatische Christus, so ist auch der heilige Geist Fleisch geworden, nämlich in der sichtbaren Kirche» (SEEBERG, *Dogmengeschichte*, p. 125, n. 3).

l'Esprit Saint²⁸. Dibelius avait déjà établi une subtile distinction entre le Christ préexistant, qu'il identifie à l'Esprit «antécosmique», et le Christ postexistant, qui est Jésus exalté avec sa nature humaine²⁹.

Ces différentes explications se retrouvent, avec plus ou moins de variations, chez la plupart des commentateurs. Bon nombre d'entre eux rapprochent cette affirmation de la *Cinquième Similitude*, en particulier HSim V, 6, 4-8. Nous avons pu établir que ce texte n'était pas christologique, et donc le rapprochement tombe à faux.

Bien qu'il partage l'opinion commune, Giet remarque que cette identification du Fils de Dieu à l'Esprit détonne dans la *Neuvième Similitude*. C'est, selon lui, une glose ajoutée par l'auteur de la *Cinquième Similitude*, qui vise ainsi à harmoniser la christologie de ces deux textes³⁰. Voilà qui mérite une étude plus approfondie: l'identification du Fils de Dieu à l'Esprit est-elle en concordance avec la pneumatologie de la *Neuvième Similitude*?

b/ La pneumatologie de la «Neuvième Similitude»

Il semble que l'identification de l'Esprit Saint au Fils de Dieu ne soit guère compatible avec la pneumatologie du *Pasteur* en général, et celle de la *Neuvième Similitude* en particulier.

1. Comme Giet le fait très justement remarquer, la *Neuvième Similitude* utilise généralement le terme «esprit» au pluriel (*Pasteurs*, p. 162). Les douze vierges, qui, dans la vision se tenaient près de la porte, sont des esprits saints αἱ δὲ παρθένοι αὗται τίνες εἰσίν; αὗται, φησίν, ἄγια πνεύματά εἰσι (HSim IX, 13, 2). Revêtus de l'esprit des vierges ἐνδιδυσχόμενοι τὰ πνεύματα ταῦτα, les croyants ne formeront plus qu'un seul esprit et qu'un seul corps ἐν πνεύμα, ἐν σῶμα καὶ μία χρῶα τῶν ἱματίων αὐτῶν (HSim IX, 13, 5). Giet s'exclame: «On ne saurait prendre cet unique esprit au sens d'une personnalité unique: l'esprit est un, comme la couleur des vêtements, par similitude» (*Pasteurs*, p. 162).

Quand ailleurs, dans la même *Neuvième Similitude*, le *Pasteur* parle de l'esprit au singulier, il s'agit alors de l'esprit des vierges ou du Fils de Dieu (p. 163).

²⁸ BARDENHEWER, *Geschichte*, p. 486.

²⁹ Dibelius, p. 575.

³⁰ GIET, *Pasteurs*, p. 162 et p. 274, n. 2.

Giet conclut: «Rien ne permet d'identifier l'esprit au Fils de Dieu lui-même.» (*Ibidem*)

Cette remarque est confirmée par le fait que dans le reste du *Pasteur*, πνεῦμα, au singulier, désigne l'esprit humain (HVis I, 2, 4; III, 12, 3; 13, 2)³¹ ou l'esprit que Dieu place en toute chair (HMan III, 1; X, 2, 6).

Employé au singulier, le mot πνεῦμα ne désigne pas, dans la *Neuvième Similitude*, comme dans l'ensemble du *Pasteur*, un être céleste doué d'une volonté et d'un agir propres.

2. L'adjectif ἅγιος se rapportant au substantif n'indique pas qu'il s'agisse alors d'un Esprit supérieur aux autres.

En effet, dans la *Neuvième Similitude*, hormis HSim IX, 1, 1, que nous tâchons d'expliquer, l'esprit saint est celui des vierges; il est tantôt au singulier (HSim IX, 24, 2; 25, 2), tantôt au pluriel (HSim IX, 13, 2).

Dans les *Préceptes*, la précision apportée par le qualificatif s'explique par le fait que l'esprit saint est alors opposé à l'esprit mauvais, dans le *Cinquième Précepte*, à la tristesse, dans le *Dixième Précepte*. Dans le *Onzième Précepte*, l'adjectif ἅγιος alterne avec θεῖος; cet esprit est mis en concurrence avec l'esprit terrestre ἐπίγειος.

Dans la *Cinquième Similitude*, plus précisément dans l'explication moralisante de la parabole (HSim V, 6, 4-8), l'esprit saint vient habiter dans la chair. L'adjectif souligne l'origine céleste de l'esprit uni à une réalité terrestre (la chair).

L'expression τὸ πνεῦμα ἅγιον ne désigne donc pas un esprit supérieur aux autres.

3. Les rôles du Fils de Dieu et de l'Esprit dans la création sont diversement décrits. Dans la *Cinquième Similitude*, il est dit que l'Esprit Saint préexistant a créé toute chose τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν (HSim V, 6, 5). Dans la *Neuvième Similitude*, le Fils de Dieu, né avant toute la création, a été le conseiller du Père pour la création (HSim IX, 12, 2).

Cette divergence correspond à deux traditions différentes. D'une part, c'est, selon Opitz, une conception commune dans le christianisme primitif que l'Esprit, source de vie, fut également créateur³². D'autre part, l'antériorité du Fils de Dieu sur la création est nettement soulignée dans la *Neuvième Similitude*; rien ne permet d'en déduire qu'Hermas veuille ainsi mar-

³¹ Cf. HSim IX 14, 3.

³² Opitz parle d'une «genuin urchristliche Auffassung», selon laquelle l'Esprit Saint est «in seinem Wesen Leben und darum auch schöpferisch» (*Pneumatologie*, p. 59). Dibelius qualifie l'Esprit de «schöpferisches Lebensprinzip» (p. 574).

quer l'identité du Fils à l'Esprit; mais il s'agit bien au contraire de souligner la préexistence du Fils et de faire remarquer que dès l'origine du monde, il agissait déjà; mais puisqu'il faut respecter le monothéisme et l'œuvre de Dieu dans la création, le Fils joue le rôle de conseiller³³.

Il n'y a donc pas de passages qui nous permettent d'affirmer l'existence, dans le *Pasteur*, d'un esprit divin doué d'un agir et d'une volonté propres, qui puisse être identifié au Fils de Dieu.

Hauschild conclut en désespoir de cause que, malgré HSim IX, 1, 1, le Fils de Dieu, l'Esprit et l'ange ne peuvent être confondus³⁴.

Le problème reste entier. Voyons si le Nouveau Testament peut nous aider.

c/ Parallèle néo-testamentaire

L'affirmation la plus proche de HSim IX, 1, 1 est celle de 2 Cor 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.

L'apôtre, en parlant du ministère apostolique, oppose la révélation de Moïse, caractérisée par le voile qui le couvre et l'occulte, à celle du Christ: le voile disparaît, quand on se convertit au Christ. Ainsi donc se tourner vers le Christ, c'est pénétrer dans le monde de l'esprit³⁵. Mais, en 2 Cor 3, 17, le Seigneur est identifié à l'Esprit, alors qu'en HSim IX, 1, 1, c'est l'inverse: c'est l'Esprit qui est identifié au Fils de Dieu.

³³ A partir de ces deux textes de la *Cinquième* et de la *Neuvième Similitudes*, les commentateurs ont tiré diverses conclusions.

Se basant sur HSim V, 6, 5, Giet estime que «à prendre ces termes en toute rigueur, il serait difficile de n'en pas conclure que l'esprit est lui-même incréé» (*Pasteurs*, p. 225).

A partir de la *Neuvième Similitude* (HSim IX, 12, 2), Opitz déduit la «Kreatürlichkeit» du Fils de Dieu (*Pneumatologie*, p. 57).

Ici comme ailleurs, chacun interprète selon sa théorie générale. Quelle que soit la valeur de ces différentes théories, il faut retenir que ces deux textes ne peuvent en aucun cas servir de base à une possible identification de l'Esprit au Fils de Dieu.

³⁴ Hauschild signale de «merkwürdige Spuren einer judenchristlichen trinitarischen Spekulation: Der Sohn ist Engel und Geist, der Heilige Geist wiederum Engel, und anderseits können alle drei Grössen auseinandergehalten werden» (*Gottes Geist*, p. 82).

³⁵ «Es ist also ausgesagt, dass der erhöhte Christus das πνεῦμα ist, und dass die Hinwendung zu ihm die Einfügung in den Bereich des πνεῦμα bedeutet» (SCHWEIZER, πνεῦμα, p. 416); «Hinwendung zum κύριος (Χριστός) bedeutet Hinwendung zum πνεῦμα» (BULTMANN, 2 *Korinther*, p. 92); «Therefore to turn from Judaism to Christianity is to turn from letter which enslaves to the spirit which gives freedom, and to welcome Christ is to receive in oneself the Spirit of the Lord» (PLUMMER, 2 *Corinthians*, p. 103).

Ce n'est pas sans importance, car les commentateurs de saint Paul accordent un caractère personnel au Christ et à l'Esprit³⁶. On ne peut en dire autant de l'esprit dans la *Neuvième Similitude*, puisque, comme nous l'avons vu, à côté de l'esprit de chacun, il y a l'esprit des vierges.

d/ «Cet Esprit qui révèle est le Fils de Dieu» ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν

Nous revoici devant le texte du *Pasteur*.

Tout d'abord, rappelons-nous le contexte. L'auteur cherche, dans cette introduction de la *Neuvième Similitude*, à donner le plan d'ensemble de son œuvre. Hermas, peu à peu affermi, put recevoir des révélations par l'intermédiaire d'un ange; ce fut alors que l'Esprit lui parla sous la forme de l'Eglise³⁷. La relation établie entre l'Eglise et l'Esprit n'est pas ontologique, mais allégorique, c'est-à-dire que, dans la réinterprétation des événements antérieurs, elle ne porte que sur l'activité révélatrice exercée par la dame symbolisant l'Eglise.

Or, nous avons vu que, à cette époque, la façon la plus simple de désigner un être céleste autre que Dieu est de l'appeler «esprit» ou «ange». C'est ainsi que l'Eglise est indirectement assimilée à un ange en HSim IX, 1, 2. Ce que le Pasteur désigne sous le mot «esprit», c'est l'être céleste qui habite cette dame dans l'exercice de sa fonction révélatrice.

Et c'est cet esprit qui est assimilé au Fils de Dieu. Seeberg avait déjà établi que «cet» esprit qui a parlé sous la forme de l'Eglise, n'était pas identique à

³⁶ Schweizer parle d'une «Identität zweier personaler Grössen» (πνεῦμα, p. 416). Windisch signale une «dynamische Identifikation zweier bekannten Grössen» (2 *Korinther*, p. 124).

³⁷ L'expression ἐν μορφῇ n'est pas fréquente et chaque occurrence est singulière.

Dans le récit relatif aux disciples d'Emmaüs en Mc 16, 12, Jésus apparaît sous une autre forme ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ; quel que soit le sens de ἕτερος (TAYLOR, *Mark*, p. 611), il s'agit bien d'une forme humaine (BEHM, *μορφή*, p. 757).

Il en va tout autrement en Phl 2, 6, où le Christ est dit ἐν μορφῇ θεοῦ: c'est «that expression of being which is identified with the essential nature and character of God, and which reveals it» (VINCENT, *Philippians - Philemon*, pp. 57-58). «Die μορφῇ θεοῦ ist das Gewand, das sein gottgleiches Wesen zu erkennen gibt» (BEHM, *μορφή*, p. 760).

Selon le *Testament de Benjamin* (10, 7), les douze fils de Jacob ressusciteront et rendront un culte à Dieu, qui apparaîtra sur terre sous la forme d'un homme humble (DE JONGE, *TXIIPatr*, p. 95).

S'il y a un lien étroit entre l'identification d'une personne et son aspect extérieur, une explication sur la véritable identité reste caractéristique des récits d'apparitions (PESCH, *Markus* 2, p. 551, n. 11).

l'esprit saint, qui a créé le monde selon la *Cinquième Similitude*; mais il ne précise pas davantage la nature de cet esprit identifié au Fils de Dieu ³⁸.

L'identification de l'esprit au Fils de Dieu en HSim IX, 1, 1 n'est pas ontologique, mais il s'agit d'une interprétation allégorique dans le cadre d'une révélation. Le Pasteur explique tout le processus antérieur de révélation comme une espèce de vision, où les différents éléments doivent être réinterprétés.

Comme toujours dans ces cas-là, Hermas reste comme prisonnier de la matérialité des éléments qu'il interprète, ce qui provoque une certaine maladresse dans l'expression.

Critique de cette thèse

La thèse expliquant l'identification de l'Esprit au Fils de Dieu peut paraître fort courte. Elle semble cependant plus fidèle à la réalité du texte que les autres explications données.

En effet, faire de cette identification une affirmation ontologique est en contradiction avec le texte lui-même, puisque rien n'y laisse supposer une quelconque confusion entre l'Esprit et le Fils de Dieu. Et expliquer l'introduction de la *Neuvième Similitude* par la christologie de la *Cinquième Similitude* ne paraît guère plus heureux.

Une interprétation allégorisante de cette identification de l'Esprit au Fils de Dieu correspond mieux aux habitudes stylistiques du *Pasteur* et respecte davantage ce que nous savons de sa théologie.

Le Pasteur explique tout d'abord que les révélations faites par la dame sont l'œuvre d'un être céleste et que celui-ci n'est autre que le Fils de Dieu. Cela correspond à la distinction établie par Hauschild entre ange (Eglise) et esprit (le Fils de Dieu). Cela rejoint l'idée présentée par Pernveden: «l'Eglise est la forme du Fils de Dieu, c'est-à-dire sa forme révélatrice» ³⁹.

³⁸ «Hier (HSim IX, 1, 1) wird "der Heil. Geist" genauer bestimmt durch die Zusätze als ein besonderer Geist, der also nicht identisch ist mit "dem heil. Geist" im spezifischen Sinn» (SEEBERG, *Dogmengeschichte*, pp. 127-128).

³⁹ En HSim IX, 1, 1, l'Eglise est «Son of God's form, i.e. His revelational form» (PERNVEDEN, *Church*, p. 104).

C. LE FILS DE DIEU ET L'ANGE GLORIEUX

La première mention d'un ange glorieux coïncide avec l'apparition du Pasteur dans la *Cinquième Vision*: «Je fus envoyé par le plus vénérable des anges.» (HVis V, 2) ἀπεστάλην ἀπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου.

Grâce à la *Neuvième Similitude*, nous aurons la certitude que cet ange glorieux est le Fils de Dieu. Pour mieux comprendre la valeur de ce titre, nous étudierons rapidement quelques éléments de l'angélogologie dans le *Pasteur*. Nous pourrons ainsi découvrir des caractéristiques qui nous seront utiles.

I. Les six anges premiers-créés.

Les saints anges de Dieu, premiers-créés οἱ πρῶτοι κτισθέντες (HVis III, 4, 1) forment une catégorie particulière à l'intérieur de la multitude des êtres célestes qui apparaissent dans le *Pasteur*. Nous n'étudierons pas ici tout l'angélogologie d'Hermas; nous nous limiterons aux traits ayant rapport avec la christologie.

a/ Dénomination et attributs

En général, les *Visions* parlent de «jeunes gens» νεανίσκοι, tandis que la *Neuvième Similitude* préfère parler d'«hommes» ἄνδρες.

Ainsi, νεανίσκος⁴⁰ désigne l'ange qui identifie la dame âgée à l'Eglise (HVis II, 4, 1), l'ange de la volupté et des délices (HSim VI, 1, 5; 2, 6), et, bien entendu, les six jeunes gens chargés de la construction de la tour (HVis III *passim*). Ἀνὴρ, lui, est appliqué au berger de la pénitence, c'est-à-dire, au

⁴⁰ Si νεανίσκος apparaît dans la *Deuxième* et la *Troisième Vision*, la *Première Vision* parle de νεανίας (HVis I, 4, 1), pour désigner les quatre jeunes gens qui emportent le siège vers l'Orient. Le codex du mont Athos présente νεανίσκοι comme leçon.

On passe donc des jeunes gens dans la *Troisième Vision* aux hommes dans la *Neuvième Similitude*. Faut-il mettre cela en parallèle avec la plus grande maturité d'Hermas? Il y aurait une correspondance entre l'aspect des anges et la vie spirituelle des chrétiens. Ce même procédé était utilisé pour la dame âgée dans la *Troisième Vision*: son aspect évoluait selon l'état spirituel des chrétiens.

Comme être céleste dans le Nouveau Testament, νεανίσκος n'apparaît qu'en Mc 16, 5, pour désigner l'ange du tombeau lors de la résurrection. Luc est seul à utiliser ἀνὴρ pour parler d'un ange: c'est au tombeau du Christ (Lc 24, 4), lors de l'Ascension (Ac 1, 10), au cours de la vision de Corneille (Ac 10, 30). L'*Évangile de Pierre* parle aussi d'un ange, quand il signale la présence d'un homme lors de la résurrection du Christ (36.39). Cf. BAUER, *ἀνὴρ*, col. 238.

Pasteur (HVis V, 1), aux deux hommes qui emportent la dame âgée vers l'Orient (HVis I, 4, 3) et au groupe de six chargés de la construction (HSim IX *passim*), ainsi qu'au maître de la tour (HSim IX, 6, 1. 3; 12, 8).

Le lecteur le constate tout de suite: ces êtres célestes sont tantôt appelés «anges» tantôt «(jeunes) hommes». Mais la répartition dans l'emploi de ces titres n'est pas arbitraire. Dans les parties narratives, c'est-à-dire dans les descriptions, c'est *νεανίσκος, ἀνὴρ* qui est employé, tandis que, dans les dialogues, c'est-à-dire dans les révélations, c'est *ἄγγελος* qui est utilisé. Cela peut correspondre à la fiction apocalyptique: le voyant est censé apercevoir au départ des êtres agissants, dont la nature et la fonction lui seront révélées plus tard⁴¹. Cependant, dans ce genre de récit, il n'est pas rare que, dès le départ, les êtres surnaturels soient directement appelés anges: c'est le cas dans l'*Apocalypse de saint Jean* et dans la *Huitième Similitude* où Michel est directement décrit comme un ange.

Il est donc dès maintenant intéressant de constater que le Fils de Dieu est appelé «ange» dans les dialogues, et pas dans les récits, où il est un «homme». Cela nous sera utile pour le commentaire de la *Neuvième Similitude*.

Sur l'aspect extérieur, nous apprenons que le jeune homme de la *Deuxième Vision* (4, 1) est très beau (*εὐειδестаτός*), mais seuls les hommes sont d'apparence glorieuse: l'ange de la pénitence dans la *Cinquième Vision* (HSim V, 1) et le groupe des six, qui, de plus, se caractérisent par leur grande taille dans la *Neuvième Similitude* (*ὕψηλός*) (HSim IX, 3, 1)⁴². C'est là un lieu commun, dans les textes visionnaires, pour les êtres célestes⁴³.

⁴¹ Relevons cette intéressante remarque faite par Johnson, au sujet de cette désignation d'un ange par le terme «homme». «Mark does not stress the supernatural element; the young man's only function is to explain that he has been raised up» (*Mark*, p. 264). Dans le *Pasteur*, la raison serait différente, puisque le texte commence toujours, sauf pour la *Huitième Similitude*, la description de la vision, en parlant d'«hommes». Ce n'est que dans l'explication de la vision, que le terme «ange» apparaît. Ce serait donc plutôt un artifice littéraire: Hermas voit des hommes en pleine action, mais il ne sait pas que ce sont des anges.

⁴² Sont de grande taille chez Hermas: Michel (HSim VIII, 1, 2), le rocher blanc (HSim IX, 2, 1), les six hommes (HSim IX, 3, 1) et le maître de la tour (HSim IX, 6, 1). Cette caractéristique est donc réservée aux archanges et au Fils de Dieu. Le texte de la *Neuvième Similitude* précise que le Fils de Dieu dépasse les archanges et même la tour en construction (HSim IX, 6, 1). Sa transcendance est donc sauvegardée.

Chez Clément de Rome, l'adjectif *ὕψηλός* désigne les orgueilleux (Cl 59, 3) et la main puissante de Dieu (Cl 60, 3).

La LXX utilisait déjà l'adjectif *ὕψηλός* comme attribut divin: 2 Sam 22, 48A; Ps 98 (99), 2; 112 (113), 4; 137 (138), 6; Lam 3, 41. Cf. BERTRAM, *ὕψος*, p. 601, n. 14.

⁴³ Selon Daniélou, c'est «un trait spécifique du judéo-christianisme» (*Judéo-Christianisme*, p. 171).

L'exemple le plus remarquable est tiré de la *Passion de Perpétue et Félicité*: «quidam mirae magnitudinis, ut etiam fastigium amphiteatris» (10).

Cependant, la transcendance de Fils de Dieu est sauvegardée: rien n'est dit sur la taille de la dame âgée de la *Troisième Vision*; dans la *Neuvième Similitude*, le maître de la tour est non seulement grand, mais il dépasse les six autres anges (HSim IX, 6, 1)⁴⁴.

La taille est un trait pertinent pour la distinction entre le Fils de Dieu et les autres anges. Il n'en va pas de même pour la gloire: l'adjectif ἔνδοξος est un attribut exclusivement divin dans les quatre premières *Visions*; dans le reste de l'œuvre, il a un plus grand champ d'application.

Si le Fils de Dieu est parfois appelé un ange, le texte veille, par la description de Sa taille, à ce qu'Il ne puisse être confondu avec les autres êtres célestes, également appelés «anges».

b/ Les premiers-créés

L'expression οἱ πρῶτοι κτισθέντες n'apparaît pas dans la *Neuvième Similitude*, mais bien dans la *Troisième Vision*. Elle n'apparaît d'ailleurs qu'une seule fois, lors de l'explication de la vision elle-même: «Les six jeunes gens qui bâtissent... ce sont les saint anges de Dieu, les premiers créés, à qui le Seigneur a confié toute Sa création à développer, à bâtir, à gouverner.» οἱ δὲ νεανίσκοι οἱ ἔξ οἱ οἰκοδομοῦντες... εἰσιν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτοι κτισθέντες, οἷς παρέδωκεν ὁ κύριος πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ αὔξειν καὶ οἰκοδομεῖν καὶ δεσπόζειν τῆς κτίσεως πάσης (HVis III, 4, 1).

Michaelis explique la précision apportée par πρῶτος, en disant que ces anges sont nés «avant les autres anges»⁴⁵. Il s'agit donc d'une antériorité relative par rapport aux autres anges, et non pas d'une antériorité absolue.

Cette prudence dans les expressions relatives à leur antériorité était déjà le souci des milieux juifs. Dans le *Livre des Jubilés* (2, 2), tous les anges sont créés le premier jour, mais, selon une autre tradition, elle aussi bien attestée, comme l'a montré Lueken⁴⁶, ils ne furent créés que le deuxième jour:

⁴⁴ Il en est de même dans l'*Évangile de Pierre* (40): καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσιν τοὺς οὐρανοὺς.

Cela semble évoquer de façon réaliste la *Lettre aux Hébreux* (7, 26): ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος.

Par la suite, les Pères de l'Eglise, en réagissant contre les hérésies, fustigent ces descriptions extravagantes: ainsi, Hippolyte critique-t-il un Elkasäite (Refut IX, 13, 2). Il s'agirait donc d'un effort communément répandu pour sauvegarder la transcendance du Christ: «Der lebendige Glaube drängte zu einer Hervorhebung von Jesu Gestalt inmitten seiner Umgebung» (GRILLMEIER, *Mit ihm*, p. 55).

⁴⁵ «Οἱ πρῶτοι (dh vor den anderen Engeln) κτισθέντες»: MICHAELIS, *πρῶτος*, p. 869.

⁴⁶ LUEKEN, *Michael*, p. 38.

car on risquait d'en arriver à penser qu'ils auraient pu aider Dieu dans la création (2 Hen 29, 1. 3).

Dans la *Neuvième Similitude*, la même idée d'antériorité est appliquée au Fils de Dieu. Le Pasteur explique pourquoi le rocher est ancien; c'est, dit-il, parce que le Fils de Dieu est né avant la création (προγενέστερός), voilà pourquoi il fut le conseiller de Son Père pour la création (HSim IX, 12, 2). Le Fils de Dieu n'est donc pas le fruit de la résurrection.

Clément d'Alexandrie n'est pas sans point commun avec Hermas. Dans les *Excerpta ex Theodoto*, il connaît des anges premiers-créés (10, 1), qui sont au nombre de sept (10, 4). Aussitôt, le texte précise la différence entre eux et le Fils de Dieu: ils tiennent de Lui leur perfection (10, 4)⁴⁷, mais ils ne peuvent L'égaliser (10, 5)⁴⁸. Les premiers-créés semblent se distinguer des anges par le fait que les premiers ont un travail commun, tandis que les autres ont des tâches propres⁴⁹. De plus, les protoktistes sont les grands-prêtres des archanges qui, eux-mêmes, le sont pour les anges⁵⁰.

Hermas n'a pas cette hiérarchie à trois niveaux (protoktistes, archanges, anges). Il ne connaît que deux classes: les anges premiers-créés et les autres. La différence principale entre eux diffère selon les textes. Dans la *Troisième Vision*, les six anges construisent la tour avec les pierres que leur apportent les autres anges. Dans la *Cinquième Similitude*, plus précisément dans son explication christologique, ils forment le conseil du maître de la vigne, tandis que les autres anges sont identifiés aux échelas, qui soutiennent les pieds de vigne, symbolisant les chrétiens. Dans la *Neuvième Similitude*, les six anges commandent les autres anges dans le travail de construction, puis ils entourent le maître de la tour, lorsqu'il paraît.

Le Fils de Dieu ne peut être confondu avec l'un de ses anges premiers-créés. Il les dépasse par Son autorité, puisqu'il est le maître de la tour, à la construction de laquelle travaillent tous ces anges.

⁴⁷ Clem Al, Ex 10, 4: ἐξ ἀρχῆς ἀπειληφότων τὸ τέλειον ἅμα τῇ πρώτῃ γενέσει παρὰ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ.

⁴⁸ Id., Ex 10, 5: οὐδὲ ἔσται τις τοιοῦτος, οὔτε τῶν προτοκτίστων οὔτε ἀνθρώπων.

⁴⁹ Id., Ex 11, 4: καὶ δύναμιν μὲν ἰδίαν ἔχει ἕκαστον τῶν πνευματικῶν καὶ ἰδίαν οἰκονομίαν, καθὼς δὲ ὁμοῦ τε ἐγένετο καὶ τὸ ἐντελὲς ἀπειλήφασιν οἱ πρωτόκτιστοι, κοινήν τὴν λειτουργίαν καὶ ἀμέριστον.

⁵⁰ Id., Ex 27, 3: καθάπερ οἱ ἀρχάγγελοι τῶν ἀγγέλων ἀρχιερεῖς γενόμενοι καὶ τούτων πάλιν οἱ πρωτόκτιστοι.

Sur les développements de ce thème chez les gnostiques, voir Irénée, Adv Haer 1, 11, 4.8. Sur l'ensemble de cette étude comparative, voir BARBEL, *Christos Angelos*, p. 192.

Alors que dans la *Neuvième Similitude*, les six hommes apparaissent toujours groupés et agissant de conserve, plusieurs groupes de jeunes gens s'offrent à la vue d'un Hermas interdit. La *Troisième Vision* (1, 6) tâche de les regrouper, puisqu'on y parle de six jeunes hommes, que notre héros aurait vus précédemment⁵¹: or, le récit ne rapporte que l'apparition de quatre jeunes gens qui emportèrent le siège vers l'Orient (HVis I, 4, 1)⁵² et de deux hommes qui, saisissant la dame âgée, l'emportèrent dans la même direction que le siège, c'est-à-dire vers l'Orient (HVis I, 4, 3)⁵³. Ces deux groupes d'anges sont donc réunis pour l'édification de la tour. Tout va bien jusqu'à la fin: là, brutalement, à côté des six constructeurs, apparaissent quatre autres, qui emportent le banc vers la tour (HVis III, 10, 1)⁵⁴. Qu'en faire? Des anges comme les autres⁵⁵? Au lieu de chercher à établir un ordre logique et une représentation plausible des événements, ne faudrait-il pas voir une certaine symbolique dans les nombres? Les transporteurs du siège et du banc ont ceci de commun qu'ils sont toujours quatre. Pourquoi ce qui s'appliquerait aux premiers, ne pourrait-il pas s'appliquer aux seconds⁵⁶? La *Troisième Vision* rassemble les quatre anges chargés du siège et les deux autres présentés avec la dame pour leur faire construire la tour. Ce groupe cohérent ne peut plus être disloqué. La preuve en est que, pour enlever l'Eglise vers la tour, ils restent ensemble, quelque difficile qu'en puisse être la représentation (HVis III, 10, 1)⁵⁷. Cependant, la logique propre des

⁵¹ HVis III, 1, 6: ἡ δὲ ἦλθεν μετὰ νεανίσκων ἕξ, οὓς καὶ πρότερον ἐωράκειν.

⁵² HVis I, 4, 1: ἦλθαν τέσσαρες νεανίαι καὶ ἦραν τὴν καθέδραν καὶ ἀπῆλθον πρὸς τὴν ἀνατολήν.

⁵³ HVis I, 4, 3: δύο τινὲς ἄνδρες ἐφάνησαν καὶ ἦραν αὐτὴν τῶν ἀγκώνων καὶ ἀπῆλθαν, ὅπου καὶ ἡ καθέδρα πρὸς τὴν ἀνατολήν.

⁵⁴ HVis III, 10, 1: ἦλθον οἱ ἕξ νεανίσκοι οἱ οἰκοδομοῦντες καὶ ἀπήνεγκαν αὐτὴν πρὸς τὸν πύργον καὶ ἄλλοι τέσσαρες ἦραν τὸ συμφέλιον καὶ ἀπήνεγκαν καὶ αὐτὸ πρὸς τὸν πύργον.

⁵⁵ Signalons la discussion sur HVis I, 4, 3: Dibelius signale que «die Männer sind natürlich Engel» (p. 442). Peterson qualifie cette remarque de «unnötige Präzisierung» (*Frühkirche*, p. 263, n. 52). Joly critique ce dernier parce qu'il «refuse, à tort, de préciser, que, pour Hermas, ces hommes sont des anges» (p. 87, n. 3).

⁵⁶ Dibelius signale la valeur cosmique de ce chiffre quatre: «Vier Jünglinge - offenbar nach den vier Weltecken s. zu Vis III, 13, 3» (sous HVis I, 4, 1). HVis III, 13, 3 rappelle que le monde est fondé sur les quatre éléments fondamentaux. Voilà pourquoi le banc à quatre pieds. «Hier zeigt sich deutlich dass neben der Sechszahl auch die Vier selbständige Bedeutung hat» (Dibelius, p. 477).

⁵⁷ «Die Sechs steht als heilige Rundzahl ohne Rücksicht auf die Vorstellbarkeit des Vorgangs, die in I, 4, 3 besser gewahrt ist» (Dibelius, p. 477).

détails requiert quatre transporteurs pour le banc⁵⁸. L'équivalence entre le symbole et sa signification prime sur la cohérence générale du récit.

Nous retrouvons le même Hermas toujours aussi respectueux des éléments narratifs, dans leur réalité matérielle, comme dans leur valeur symbolique. Le même procédé stylistique a déjà été signalé dans la *Cinquième Similitude*. On comprend la facilité avec laquelle Hermas passe d'une perspective allégorique à une autre.

Il est de plus intéressant de noter l'organisation progressive des éléments: les jeunes gens attachés au siège et à l'Eglise sont regroupés pour la construction de la tour. Ce qui est valable pour ces anges premiers-créés, l'est également pour l'ensemble de l'œuvre du *Pasteur*. Peu à peu les différents éléments s'organisent dans un plus vaste ensemble et dans une réflexion plus profonde.

d/ Les constructeurs de la tour

Les rôles changent de la *Troisième Vision* à la *Neuvième Similitude*:

1. Dans la *Troisième Vision*, l'Eglise commande aux six jeunes gens (HVis III, 1, 7).

Dans la *Neuvième Similitude*, les six anges commandent à la foule des hommes (HSim IX, 3, 1), aux pierres (3, 3), et aux vierges (3, 4); cependant, leur propre salut n'est possible que par le Fils de Dieu (12, 8).

2. Dans la *Troisième Vision*, c'est par les six anges que la construction de la tour sera achevée (4, 1).

Dans la *Neuvième Similitude*, la tour ne pourra être terminée qu'après l'examen du maître (5, 2); le maître se retire, suivi des six anges (7, 3).

3. Dans la *Troisième Vision*, les ouvriers apportent les pierres aux six jeunes gens (2, 5).

Dans la *Neuvième Similitude*, ce sont les vierges qui, sur l'ordre des six anges, reçoivent ces pierres (4, 8).

Il pourrait y avoir ici tout d'abord un phénomène de hiérarchisation entre ces deux récits: les anges gagnent en importance, ils sont remplacés dans leurs fonctions subalternes par les vierges. Mais il y a aussi — et peut-être surtout — un glissement dans le centre d'intérêt: le personnage central,

⁵⁸ Le fait qu'ils ne soient vus que de dos pourrait évoquer leur nature céleste, cf. Ex 33, 20-23. Cependant, cela s'accorde mal avec le but général des récits apocalyptiques (qui est de montrer les réalités célestes, pas de les cacher), et avec la disparition complète de ce groupe des quatre. Ils n'apparaissent qu'avec le siège ou le banc de l'Eglise.

dans la *Troisième Vision*, c'est l'Eglise représentée par la dame; mais dans la *Neuvième Similitude*, c'est le Fils de Dieu: Il est là par ses représentations symboliques et Il intrigue par Ses apparitions fugitives. C'est en fait Lui, bien plus que la dame ne le faisait précédemment, qui domine la situation.

e/ La dame âgée et le Fils de Dieu

L'un et l'autre ne peuvent être confondus⁵⁹: on l'a vu par leur taille respective. Cela se confirme par le titre: seul le Fils de Dieu est appelé maître de la tour (HSim IX, 7, 1). Sa transcendance est soulignée par Son entrée dans un cortège (HSim IX, 6, 1), préparée par une pause imposée aux travaux et par l'annonce de l'inspection (HSim IX, 5). La dame parle avec Hermas, puisqu'elle lui révèle certains secrets; le Fils de Dieu ne parle que pour donner des ordres et pour déléguer Ses pouvoirs (HSim IX, 7, 1).

Car Son autorité est souveraine. Certes, au début de la *Neuvième Similitude*, les six anges commandent à tous; mais ce n'est là qu'un pouvoir momentané. La preuve en est HSim IX, 7, 1: l'homme glorieux, maître de la tour tout entière⁶⁰, confie au Pasteur le soin des pierres enlevées de la construction⁶¹, tandis que les anges disparaissent avec leur maître (HSim IX, 7, 3). Cela est en concordance avec la valeur symbolique des anges édificateurs et avec celle de l'ange de la pénitence.

L'Eglise, elle, n'a pas de personnalité propre. Au cours des *Visions*, elle apparaît d'abord comme une dame âgée et assise⁶², ensuite plus jeune mais avec des cheveux blancs, et enfin, jeune, belle et charmante. L'explication donnée par le jeune homme fait tout de suite référence à l'état moral et psychologique des fidèles⁶³. L'aspect extérieur de l'Eglise reflète la situation religieuse de la communauté.

⁵⁹ Sont partisans d'une confusion des personnes entre l'Eglise et le Fils de Dieu: Lelong (p. LXXIX), Hennecke (pp. 226-227), Dibelius (p. 575). Y sont opposés: Lebreton (*Trinité* 2, p. 660), Audet (pp. 76-79).

⁶⁰ Remarquons l'emphase dans les titres.

⁶¹ HSim IX, 7, 1: ὁ ἀνὴρ ὁ ἑνδοξὸς καὶ κύριος ὅλου τοῦ πύργου προσεκαλέσατο τὸν ποιμένα καὶ παρέδωκεν αὐτῷ τοὺς λίθους πάντας τοὺς παρὰ τὸν πύργον κειμένους, τοὺς ἀποβεβλημένους ἐκ τῆς οἰκοδομῆς.

⁶² Ce thème du siège est révélateur de la technique d'interprétation utilisée chez Hermas. Tantôt le siège secourt la faiblesse des débilés (HVis III, 11, 4), tantôt le banc exprime la solidité de ceux qui font pénitence (HVis III, 13, 4). Deux signes différents, chez Hermas, peuvent avoir le même sens; suivant les nécessités de l'explication, l'auteur prendra l'un ou l'autre, sans se soucier de la cohérence du récit narratif.

⁶³ L'exemple le plus flagrant est HVis III, 11, 2, où, après avoir décrit les traits vieillis de l'Eglise, l'ange explique directement en parlant de l'esprit des chrétiens: τῇ μὲν πρώτη ὁράσει διατί πρεσβύτερα ὦφθη σοι καὶ ἐπὶ καθέδραν καθημένη; ὅτι τὸ πνεῦμα ὑμῶν πρεσβύτερον.

Conclusion

L'étude de l'angéologie dans le *Pasteur* confirme la thèse de la cohérence rédactionnelle de l'œuvre. En effet, la même polyvalence allégorique que dans la *Cinquième* et la *Neuvième Similitude* caractérise les *Visions* dans la présentation et l'interprétation des anges. Le même respect scrupuleux de la valeur matérielle des éléments narratifs comme de leurs valeurs allégoriques caractérise l'auteur des *Visions*, comme celui de la *Cinquième Similitude* avec l'esclave, symbolisant tantôt le Fils de Dieu, tantôt la chair soumise à l'esprit, et celui de la *Neuvième Similitude*, avec les montagnes, symbolisant tantôt les tribus du nouveau peuple de Dieu, tantôt les comportements humains. Hermas passe d'un registre d'interprétation allégorique à un autre, en utilisant les mêmes éléments narratifs, mais rompt ainsi l'harmonie narrative de son récit.

De plus, dans le cadre étroit des quatre premières *Visions*, se manifeste déjà le processus d'élaboration progressive des révélations: quatre anges apparaissent, puis deux autres; enfin, les voici réunis pour accomplir une tâche nouvelle, jusqu'alors inconnue. Ce même phénomène de réinterprétation des révélations est à l'œuvre dans tout le *Pasteur*, comme nous le signale l'introduction de la *Neuvième Similitude*.

La transcendance du Fils de Dieu est toujours préservée par des éléments descriptifs ou allégoriques: Sa taille est sans commune mesure avec celle de ceux qui L'entourent, Son autorité est permanente et Il ne doit en rendre compte à personne. Toute l'action des anges premiers-créés comme de l'Eglise se fait en référence à quelqu'un d'autre soupçonné dans les *Visions*, présenté dans la *Neuvième Similitude*.

Remarquons le changement de termes dans les récits et dans leurs explications: Hermas voit des hommes, qui se révéleront être des anges.

II. Le Fils de Dieu et l'ange glorieux

Dans la *Huitième Similitude*, l'archange Michel est appelé du même nom que le Fils de Dieu dans certains passages: «l'ange glorieux». Voyons tout d'abord quand ce titre est appliqué au Fils de Dieu; nous comprendrons mieux alors la différence entre ces deux personnages.

La première mention de l'ange glorieux coïncide avec l'apparition du Pasteur dans la *Cinquième Vision*: «Je fus, dit-il, envoyé par le plus vénérable des anges.» (HVis V, 2) ἀπεστάλην ἀπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου.

Le Pasteur rappellera deux fois qu'il a été ainsi envoyé par un ange: dans la *Septième Similitude*, le Pasteur explique à Hermas que lui et sa maison doivent subir des tribulations pour leur purification, ainsi en a décidé «l'ange du Seigneur qui t'a confié à moi» (HSim VII, 5) ὁ ἄγγελος τοῦ κυρίου ἐκεῖνος, ὁ παραδούς σε ἐμοί.

Au début de la *Neuvième Similitude*, le Pasteur a reçu la mission d'habiter chez Hermas, pour qu'il puisse tout voir (HSim IX, 1, 3) εἰς τοῦτο γὰρ ἐδόθην ὑπὸ τοῦ ἐνδόξου ἀγγέλου εἰς τὸν οἶκόν σου κατοικῆσαι, ἵνα δυνατῶς πάντα ἴδῃς⁶⁴.

A l'intérieur de cette *Neuvième Similitude*, nous constatons que l'introduction parle du Fils de Dieu, que la première partie de cette *Similitude* montre un homme glorieux de haute taille, et qu'ensuite le Pasteur ne parle que du Fils de Dieu. Cette diversité dans les dénominations de la même personne s'explique selon le même principe rédactionnel observé dans les *Visions* et dans l'ensemble du *Pasteur* au sujet des anges: ceux-ci sont appelés «(jeunes) hommes» dans les descriptions des visions, et «anges» dans leurs interprétations. Il en est de même dans la *Neuvième Similitude* pour le Fils de Dieu: Celui-ci est appelé «homme» dans les visions, et «Fils de Dieu» dans les explications de ces visions (HSim IX, 12-28) et dans la réinterprétation du plan de l'œuvre (HSim IX, 1).

Le Fils de Dieu est appelé «ange» dans le reste de l'œuvre. Mais il agit seul alors et tout risque de confusion est évité. Ces mentions sont d'ailleurs rares, mais significatives.

— Selon le *Cinquième Précepte*, ceux qui font pénitence du fond de leur cœur «seront justifiés par l'ange le plus vénérable», ce qui paraît être une œuvre divine⁶⁵. Cette œuvre de justification fait songer aux œuvres du Fils de Dieu dans la *Cinquième Similitude*: il y est dit qu'Il purifia le peuple de ses péchés (HSim V, 6, 2). Mais là comme ici, le texte est d'une rare discrétion; il est difficile d'en tirer quoi que ce soit.

⁶⁴ Cf. HSim X, 1, 1: «Venit nuntius ille, qui me tradiderat huic pastori.»

⁶⁵ HMand V, 1, 7: ἐδικαιώθησαν γὰρ πάντες ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου. La séquence δικαιῶ au passif construit avec ὑπό suivi du génitif n'apparaît pas dans le Nouveau Testament.

— Dans la *Cinquième Similitude*, Hermas a été raffermi par l'ange glorieux (HSim V, 4, 4), ce qui fait songer à Phil 4, 13 et 1 Tim 1, 12, où c'est le Christ qui soutient saint Paul ⁶⁶.

— Dans la *Septième Similitude*, l'ange glorieux s'est irrité des forfaits commis par la famille d'Hermas et a imposé à ce dernier les tribulations que lui cause l'ange du châtiment; Il juge donc et commande aux anges. Cette autorité du Fils de Dieu sur les anges est également affirmée dans la *Cinquième Similitude* (HSim V, 6, 2); elle est exercée dans la *Neuvième Similitude* (HSim IX, 6-7).

Ces discrètes assertions ont, pour présupposé, le caractère divin de cet ange très vénérable.

b/ Le Fils de Dieu et l'archange Michel

Tout semble remis en cause par la mention de l'ange glorieux dans la *Huitième Similitude*. Celui-ci, qui se révélera être l'archange Michel, est appelé «ange glorieux» dès le début de la *Similitude* (HSim VIII, 1, 2). Cependant, la distinction de ce dernier d'avec le Fils de Dieu est sauvegardée dans la description de leurs actions.

1. L'examen

L'un et l'autre examinent les chrétiens symbolisés par les branches de saule dans la *Huitième Similitude*, par les pierres dans le *Neuvième Similitude*. Voyons comment le texte en parle dans le récit des visions et dans leur explication.

Dans le récit de la vision (HSim VIII, 1, 5; IX, 6, 3), le texte de la *Neuvième Similitude* présente une réelle amplification par rapport à celui de la *Huitième Similitude* ⁶⁷. A côté de *κατανοέω* ⁶⁸, commun aux deux, HSim IX,

⁶⁶ HSim V, 4, 4: σὺ δὲ ἐνδεδυναμωμένος ὑπὸ τοῦ ἐνδόξου ἀγγέλου. Phil 4, 13: πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με. 1 Tim 1, 12: τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ Ἰησοῦ.

⁶⁷ HSim VIII, 1, 5: ἐλάμβανε δὲ ὁ ἄγγελος τοῦ κυρίου καὶ κατενόει αὐτάς. HSim IX, 6, 3: κατενόει δὲ ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος τὴν οἰκοδομὴν ἀκριβῶς, ὥστε αὐτὸν καθ' ἓνα λίθον ψηλαφᾶν. Κρατῶν δὲ τινα βράβδον τῇ χειρὶ κατὰ ἓνα λίθον τῶν ὠκοδομημένων ἔτυπτε.

⁶⁸ *Κατανοέω* marque principalement une valeur intensive de *νοέω*: «fixer toute son attention sur un objet» (BEHM, *νοέω*, p. 970). Parmi les Pères Apostoliques, seuls Clément et Hermas y recourent. Cependant, chez Hermas, c'est examiner des objets censés être vus, puisqu'ils apparaissent au cours des visions, ou directement, tels des amphores (HMAND XII, 5, 3), l'ormeau et la vigne (HSim II, 1), les branches de saule (HSim VIII), la tour, la construction et les pierres (HSim IX). Chez Clément, l'imagination est nécessaire: il faut se représenter quelque chose ou quelqu'un. Cette différence dans les usages s'explique par la différence de genre

6, 3 ajoute ἀκριβῶς et le met en parallèle avec φηλαφάω⁶⁹. L'emploi du bâton par le Fils de Dieu n'est pas insignifiant. Dibelius se demande si c'est un bâton magique⁷⁰. Il semble bien que oui, puisque, frappées par cette baguette, les pierres changent d'aspect, révélant ainsi la perfection intérieure des hommes qu'elles symbolisent⁷¹. Mais ces pierres ne réagiraient-elles pas moins au bâton qu'au maître de la tour qui les frappe? Dans la *Huitième Similitude*, les branches de saule expriment l'attitude des chrétiens face à la loi; Michel les examine; le critère de jugement est donc la loi, extérieure à l'archange (HSim VIII, 1, 3. 5)⁷². C'est bien face au Fils de Dieu, qu'il soit la loi (HSim VIII) ou le maître de la tour (HSim IX), que se révèlent les cœurs.

Dans l'explication de la *Huitième Similitude*, Hermas reprend l'idée d'examen, mais il l'exprime par le verbe ἐπισκέπτομαι: «Il inspecte ceux à qui il a donné la loi, s'ils l'ont observée» (HSim VIII, 3, 3)⁷³. Ici, référence est faite au comportement des hommes face à la loi, qui est identifiée au Fils

littéraire. L'usage chez Hermas semble plus proche de celui du Nouveau Testament: considérer la paille et la poutre (Mt 7, 3=Lc 6, 41), le reflet de son visage (Jc 1, 23), etc. Ce verbe aurait-il perdu par la suite sa connotation d'examen critique? Lampe ne donne que la traduction «contempler».

⁶⁹ Ψηλαφάω est le verbe caractéristique utilisé lors des apparitions du Christ: Lc 24, 39; 1 Jn 1, 1; ISm 3, 2. On retiendra la valeur décisive d'un tel mode d'examen, puisqu'il permet de déterminer que le Christ ressuscité apparaissant aux apôtres n'est pas un pur esprit. Cf. BAUER-PAULSEN, *Ignatius*, p. 93.

⁷⁰ Cf. Dibelius, p. 611; SCHNEIDER, ῥάβδος, p. 970. Le bâton fait partie du costume du berger (HVis V, 1) et de l'ange de châtement (HSim VI, 2, 5). La dame âgée, symbolisant l'Eglise, se sert d'un bâton pour montrer la tour en construction (HVis III, 2, 4) et ce serait une baguette magique, selon Dibelius (p. 458) et Schneider (*ibidem*). C'est le même mot ῥάβδος qui désigne les branches de saule remises par Michel dans la *Huitième Similitude*.

Ces emplois apparaissent donc dans la logique du récit, mais ils peuvent avoir une valeur fortement symbolique, ce qui s'accorde bien avec un récit de révélation.

⁷¹ Dans la *Première Lettre de Pierre*, les hommes sont appelés des pierres vivantes, λίθοι ζῶντες (1 Pt 2, 5).

⁷² Il en est de même pour la période de pénitence: HSim VIII, 2, 6; 4, 3.

⁷³ HSim VIII, 3, 3: ἐπισκέπτεται οὖν αὐτούς, οἷς ἔδωκε τὸν νόμον, εἰ ἄρα τετηρήκασιν αὐτόν. 'Επισκέπτομαι et ἐπισκοπέω forment un seul paradigme: l'un et l'autre sont défectifs et se complètent dans la conjugaison (BEYER, ἐπισκέπτομαι, p. 595).

Cependant, l'emploi de ἐπισκοπέω chez les Pères Apostoliques se fait en référence directe à ἐπισκοπος: IRm 9, 1; IPol inc; HVis III, 5, 1: οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι... ἐπισκοπήσαντες.

Chez les Pères Apostoliques, ἐπισκέπτομαι a le sens de «visiter» les uns les autres (HVis III, 9, 2), les malades (PPhil 6, 1), les orphelins et les indigents (HMand VIII, 10), les veuves et les orphelins (HSim I, 8). Le verbe prend alors une connotation d'aide et d'attention, comme en Jc 1, 27 (cf. STAEHLIN, χήρα, p. 477). De plus, il signifie aussi «vérifier»: Cl 25, 5; HSim VIII, 2, 9; 3, 3; IX, 10, 4. Le Nouveau Testament ne semble pas l'employer dans ce sens.

de Dieu (HSim VIII, 3, 2). La *Neuvième Similitude* parle d'un futur examen de la tour; ce retour du Fils de Dieu est placé dans une perspective eschatologique (HSim IX, 10, 4)⁷⁴.

Dans les descriptions et les explications de l'examen entrepris par Michel et le Fils de Dieu, la *Neuvième Similitude* fait preuve d'amplification et le Christ apparaît chaque fois comme la référence ultime du jugement.

2. Le Pasteur

Michel et le Fils de Dieu remettent au Pasteur les pécheurs en vue de la pénitence. Mais il y a quelques petites différences. Quand l'archange donne ses consignes au Pasteur, il ajoute: «Si quelqu'un t'échappe, je le contrôlerai à l'autel» ἐὰν δὲ τίς σε παρέλθῃ, ἐγὼ αὐτοῦς ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον δοκιμάσω (HSim VIII, 2, 5). Quel est cet autel? Le seul autre passage de l'œuvre où l'on parle d'autel est le *Dixième Précepte*: la tristesse, y est-il dit, alourdit l'esprit saint donné à chacun et les prières ne peuvent atteindre l'autel de Dieu⁷⁵. Cet autel serait donc un lieu d'offrande⁷⁶, ce qui correspond au genre apocalyptique et au rôle de l'archange Michel. En effet, d'une part, comme l'a prouvé Charles⁷⁷, il n'y a qu'un seul autel dans l'*Apocalypse de saint Jean* et il aurait principalement les caractéristiques de l'autel de l'encens. D'autre part, l'archange Michel remplit souvent, dans la littérature apocalyptique, les fonctions de grand-prêtre: il y offre les prières des fidèles et même l'âme des justes⁷⁸. Mais ces offrandes doivent être pures et sans défaut: telles sont les prescriptions vétéro-testamentaires⁷⁹. La dernière

⁷⁴ HSim IX, 10, 4: ἐὰν ἔλθῃ ὁ κύριος ἐπισκέψασθαι τὸν πύργον, οὐκ ἔχει ἡμᾶς οὐδὲν μέμφασθαι.

⁷⁵ Clément parle de l'autel dans sa description du culte à Jérusalem: Cl 32, 2; 41, 2.

⁷⁶ Toute identification de l'autel avec le Christ paraît ici exclue.

Certes, Bertina (*Apocalipsis*, p. 685) la propose pour Apoc 9, 13, sans doute à cause de la voix qui sort de l'autel. Mais il serait bien le seul à proposer cette solution, selon Brüttsch (*Apocalypse*, p. 163).

D'ailleurs, Dölger (*Altar*, pp. 182-183) précise qu'il faut attendre le quatrième siècle pour une telle symbolique: cette conception est alors présente dans le *De Sacramentis* d'Ambroise (V, 2, 7) et chez Cyrille d'Alexandrie (*De Adoratione* 9).

⁷⁷ CHARLES, *Revelation* 1, pp. 172-174; 225-230; en particulier p. 172. Congar donne un tableau comparatif des différentes interprétations de l'autel dans l'*Apocalypse (Temple)*, p. 245, n. 5).

⁷⁸ Lueken parle d'une «Vorstellung, dass die Seelen der Gerechten das Opfer des Hohenpriesters Michael sind» (*Michael*, p. 48; voir aussi pp. 30-32; 91-100). Charles le signale également (*Revelation* 1, pp. 173-174).

⁷⁹ Lev 22, 20. 21. 25; Cl 41, 2: μωμοσκοπηθὲν τὸν προσφερόμενον διὰ τοῦ ἀρχιερέως.

Jaubert (p. 168, n. 2) signale que μωμοσκοπέω est un hapax.

Μῶμος semble être le terme technique utilisé par la LXX et les autres traducteurs pour exprimer l'impureté rituelle. Sans doute cette spécialisation sémantique s'explique par

vérification faite par Michel s'inscrit donc dans la perspective de son activité culturelle⁸⁰.

Lorsque le Fils de Dieu remet au Pasteur les pierres soumises à la pénitence, trois éléments du texte mettent en valeur l'autorité de cet ange glorieux. Tout d'abord, on notera l'emphase: «Ayant terminé cela, l'homme glorieux et maître de toute la tour» (HSim IX, 7, 1)⁸¹. Il n'y a pas seulement emphase, il y a aussi affirmation de Sa souveraineté. En effet, un peu auparavant, le Pasteur explique que la tour ne pourra être achevée qu'après l'examen fait par son Maître (HSim IX, 5, 2) et propriétaire (αὐθέντης: HSim IX, 5, 6). De plus, le départ en cortège (HSim IX, 7, 3) contraste avec celui de Michel, presque sec dans sa formulation: «Ayant dit cela au Pasteur, il s'en alla.» (HSim VIII, 2, 5)⁸². Le départ du Fils de Dieu est à la mesure de Son arrivée: «Ayant ordonné cela au Pasteur, Il partit avec tous ceux avec lesquels Il était venu.» (HSim IX, 7, 3)⁸³: cette arrivée avait été annoncée par l'arrêt brutal des travaux et l'attente qui lui succéda (HSim IX, 5, 1. 6); la description du cortège met en évidence la supériorité du Fils de Dieu par l'exaltation de Sa taille et l'entourage des archanges (HSim IX, 6, 1. 2). Enfin, les recommandations faites par Michel au Pasteur se concluaient par une allusion à son activité culturelle, c'est-à-dire par une référence à quelque chose ou à quelqu'un de plus grand que lui (HSim VIII, 2, 5). Rien de tout cela dans la *Neuvième Similitude* (HSim IX, 7, 1); quand Il reviendra, le Fils de Dieu jugera, selon HSim IX, 10, 4, qui ne fait référence qu'au seul maître de la tour.

Dans la *Huitième Similitude*, quand Michel examine les rameaux et les remet au Pasteur, il fait toujours référence à quelqu'un qui le dépasse. Il en est de même dans l'exercice de son pouvoir.

l'homophonie avec son correspondant hébreu עו. En grec classique, il signifie «blâme, reproche», selon Moulton-Milligan (*Vocabulary*, p. 420).

Δοκιμάζω, dans le sens d'éprouver, est très courant dans le grec et dans la LXX, selon Rigaux (*Thessaloniens*, p. 592). Il implique, en droit public, «l'idée d'un contrôle exercé par une certaine juridiction et portant sur les titres de l'"examiné" à l'habilitation — qu'il s'agisse d'une charge, d'un droit, d'un secours», selon Spicq (*Agapè* 2, p. 238, n. 4).

Clément reprend donc un terme technique de la Bible pour l'examen rituel; Hermas utilise un terme plus «profane».

⁸⁰ Hermas n'a pas cette conception du Christ comme grand-prêtre.

⁸¹ HSim IX, 7, 1: ταῦτα οὖν συντελέσας ὁ ἀνὴρ ὁ ἐνδοξος καὶ κύριος ὅλου τοῦ πύργου.

⁸² HSim VIII, 2, 5: ταῦτα εἰπὼν τῷ ποιμένι ἀπῆλθεν.

⁸³ HSim IX, 7, 3: ταῦτα κελεύσας τῷ ποιμένι ἀπῆει ἀπὸ τοῦ πύργου μετὰ πάντων μεθ' ὧν ἐληλύθει.

3. Le pouvoir sur le peuple

L'archange Michel jouit d'une certaine autorité sur le peuple de Dieu: ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἐνδοξος Μιχαήλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ (HSim VIII, 3, 3).

«Celui qui a le pouvoir» est une circonlocution appliquée à Dieu: ce pouvoir s'exerce⁸⁴ sur toutes choses (HMand IV, 1, 11; HSim IX, 23, 4). Le pouvoir de la pénitence fut donné par Dieu au Pasteur (HMand IV, 3, 5)⁸⁵. Michel laisse les pénitents au pouvoir du Pasteur, mais il garde les purs sous son pouvoir (HSim VIII, 3, 5). Lors de la création, Dieu a remis tout son pouvoir à l'homme sur les choses terrestres (HMand XII, 4, 2). Le pouvoir se transmet donc, et est susceptible de spécialisation ou de précision⁸⁶.

Le pouvoir de Michel s'exerce donc sur le peuple (HSim VIII, 3, 3). Cette idée était déjà bien présente dans l'Ancien Testament et la pensée rabbinique⁸⁷, ainsi en est-il en Dan 10, 13. 21; 12, 1⁸⁸; Hen 20, 5. Ce peuple rassemble tous «ceux qui furent appelés dans le nom du Seigneur» (HSim VIII, 1, 1): c'est donc bien le nouvel Israël.

La *Neuvième Similitude* ne dit pas que le Fils de Dieu exerce une quelconque ἐξουσία sur la tour, les pierres ou les vierges; cependant, il est appelé κύριος ὄλου τοῦ πύργου (HSim IX, 7, 1), ὁ αὐθέντης τοῦ πύργου (HSim IX, 5,

⁸⁴ Zahn signale que les termes faisant fonction de complément déterminatif de ἐξουσία désignent le «Gegenstand und das Gebiet, worauf sich die Ermächtigung bezieht» (*Johannes*, p. 596, n. 46).

⁸⁵ Cf. HSim X, 1, 3: «Huic soli per totum orbem paenitentiae potestas tributa est».

⁸⁶ Dans l'*Apocalypse de saint Jean*, cette transmission du pouvoir aux anges se fait dans le domaine de la nature: ainsi, il y a un ange du feu (Apoc 14, 18). Mais c'est surtout dans le contexte eschatologique qu'apparaissent les anges de la destruction commis à un domaine particulier (FOERSTER, *ἔξιστιν*, p. 564).

En HSim IX, 28, 4, ἐξουσία a le sens de pouvoir civil, ici hostile aux chrétiens, comme c'est le cas en Lc 12, 11.

Pour Rom 13, 1-3, tout pouvoir vient de Dieu; il faut donc être soumis aux autorités en place, qui doivent agir comme un instrument de Dieu. Clément tient le même langage dans sa *Lettre*: διέποντες ἐν εἰρήνῃ καὶ πραύτητι εὐσεβῶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην ἐξουσίαν (Cl 61, 2).

⁸⁷ Cf. MEYER, *λαός*, pp. 39-40.

⁸⁸ Théodotion appelle Michel ἄρχων (Dan 10, 13; 12, 1), comme le fait la LXX (Dan 10, 13). Dans le Nouveau Testament, ἄρχων, quand il s'applique aux chefs des puissances surnaturelles, est toujours opposé à Dieu, selon Delling (*ἄρχων*, p. 487). Ἀρχή, dans le sens de puissance, est, dans le Nouveau Testament, soit mis en parallèle avec ἐξουσία (ce qui est l'emploi le plus fréquent), soit utilisé seul, mais alors il suppose une rupture avec Dieu et Son ordre établi, précise Weiss (*ἀρχή*, col. 391). Si on admet un glissement de sens, qui donnerait à ἀρχή et à ἄρχων une nuance d'hostilité à Dieu, on comprend mieux le passage de ἄρχων (ἀρχή) à ἐξουσία du *Livre de Daniel* au *Pasteur d'Hermas*.

6), et surtout ὁ δεσπότης τοῦ πύργου (HSim IX, 5, 7; 7, 6; 9, 4). Michel n'est jamais appelé maître ou propriétaire du peuple; il apparaît bien plutôt comme investi d'une tâche.

La différence est grande entre un pouvoir particulier confié à quelqu'un et le pouvoir afférent à la possession. La figure de Michel est une reprise de la tradition juive et reste dans ce cadre.

4. La tour dans la «Huitième Similitude»

Bien plus, le rôle et l'action de Michel n'ont de sens que par rapport au Fils de Dieu. Nous l'avons déjà vu lors de l'examen des rameaux. Nous le voyons également dans la référence à la tour: en effet, c'est vers elle que sont envoyés ceux qui se sont complus dans la loi (HSim VIII, 2, 1-4; 3, 5. 6)⁸⁹. Ce rappel du thème de la tour vient certes de la dernière rédaction⁹⁰, mais il semble avoir une double fonction.

D'une part, il contribue à une certaine «christianisation» du récit. Le schéma fondamental de la *Similitude* repose sur ces deux éléments: Michel transmet la loi au peuple de Dieu et il vérifie l'attitude des hommes à cet égard. L'identification de la loi au Fils de Dieu est un premier ajout «christianisant». Le second est l'envoi à la tour, comme récompense; en fait, ceci est aussi important que cela, car, sans cet envoi, l'intrigue eût été incomplète: il y aurait eu le don, l'examen, mais pas de récompense pour la fidélité à la loi. Les hommes seront donc jugés suivant leur comportement par rapport à la loi qui est le Fils de Dieu et leur récompense sera d'être intégrés dans la tour, que la *Neuvième Similitude* dira être fondée sur le Fils de Dieu.

D'autre part, cette référence à la tour suppose une vue globale de l'œuvre rédactionnelle, ainsi qu'une progression. On a souvent dit que la tour dans les *Visions* représente l'Eglise idéale. Les *Mandements* et les premières *Similitudes* rappellent la condition pécheresse de l'homme et insistent sur la nécessaire pénitence. La *Huitième Similitude* évoque la première phase du jugement et le délai offert pour la justification. La *Neuvième Similitude* reprend cette même évocation, mais sous le thème de la tour, ce qui permet

⁸⁹ Il semblerait d'ailleurs que le fait d'envoyer vers la tour ceux qui en sont dignes, résume le pouvoir que Michel exerce sur eux (HSim VIII, 3, 5-6).

⁹⁰ Pour Dibelius (*a.l.*), cet envoi perturbe l'unité du récit. C'est vrai, mais Joly (*a.l.*) a raison de signaler que «l'unité du *Pasteur* est mieux assurée si le thème central de la Vision III et de la Sim IX apparaît aussi dans la Sim VIII». Nous ne faisons que reprendre l'idée de Joly, en la précisant.

de compléter l'image idéalisée du début du récit. De plus, cette représentation de la tour est mieux à même de suggérer la situation ultime du monde et de l'Eglise, où tout sera un, la tour et son fondement.

Conclusion

Comme l'avait déjà signalé Bardenhewer, l'archange Michel ne peut être confondu avec le Fils de Dieu ⁹¹.

L'archange Michel dans la *Huitième Similitude* et le Fils de Dieu dans la *Neuvième Similitude* accomplissent les mêmes actions, mais le texte souligne l'autorité absolue du Second, alors que le premier ne remplit qu'une fonction qui lui fut confiée.

Cette supériorité du Fils de Dieu n'est pas diminuée par le fait qu'il soit appelé «ange». Dans les rares mentions qu'en offre le *Pasteur*, Il agit toujours avec puissance et Il accomplit des œuvres divines.

Le style, à première vue maladroit, du *Pasteur* se révèle de plus en plus cohérent. L'alternance des termes «anges» — «(jeunes) hommes» l'a déjà prouvé. La *Dixième Similitude* montre le même soin.

c/ Le Fils de Dieu dans la «Dixième Similitude»

L'ange glorieux apparaît à la fin de l'ouvrage, ce qui donne à cette dernière partie un caractère particulièrement relevé, puisque c'est le Fils de Dieu Lui-même qui parle à Hermas. Cependant, les propos qu'Il tient n'ajoutent rien de nouveau à ce qui déjà été dit. Hermas reste d'ailleurs très discret sur l'aspect de cet ange: pas d'épiphanie spectaculaire, pas de représentation fantastique, pas de description même de ce «nuntius». La scène à peine esquissée, reprend des éléments de la première apparition du Pasteur dans la *Cinquième Vision* ⁹².

Comment expliquer cette dernière apparition? L'introduction à la *Neuvième Similitude* (HSim IX, 1, 1-3) signale une progression dans la révélation (pas un ange, l'Eglise, l'ange) et la met en dépendance avec l'affermissement d'Hermas. Cette progression ne couvrirait-elle pas toute l'œuvre? Dans la première *Vision*, Hermas voit, dans une vision, Rhodè, dont il fut

⁹¹ BADENHEWER, *Geschichte*, p. 486.

⁹² Signalons, entre autres éléments, le fait que l'ange s'assied sur le lit d'Hermas: καὶ εὐθὺς παρεκάθισέν μοι (HVis V, 2); «consedit supra lectum» (HSim X, 1, 1).

l'esclave et qu'il avait désirée⁹³: celle-ci est montée au ciel et y dénonce les péchés de son serviteur (HVis I, 1, 5). Viennent ensuite l'Eglise et le Pasteur. Et voici le Fils de Dieu, qui a envoyé l'ange de pénitence. Aux baptisés, qui désespéraient, parce qu'ils avaient péché (HVis I, 1, 9), voici l'annonce d'une possible pénitence (HSim X, 2, 3). L'œuvre est ainsi close.

Signalons un épisode particulièrement intéressant de cette *Dixième Similitude*. Lisons-en la fin: «Postquam vero locutus est mecum, surrexit de lecto et apprehenso pastore et virginibus abiit, dicens autem mihi, remissurum se pastorem illum et virgines in domum meam» (HSim X, 4, 5). L'incohérence est flagrante: le Fils de Dieu part avec le Pasteur et les vierges, mais il promet de les renvoyer. Cette incohérence est sans doute imposée par la nécessaire escorte du Fils de Dieu, signe de Sa transcendance. Nous avons constaté la même fidélité aux éléments allégoriques dans la *Troisième Vision*, où, au groupe des six anges, s'ajoutent soudain quatre autres porteurs du banc (HVis III, 10, 1). De plus, ce cortège qui entoure le Fils de Dieu dans tous ses déplacements, fait songer à la *Neuvième Similitude*, où le maître de la tour apparaît et se retire, toujours entouré de Sa cour (HSim IX, 6, 1; 7, 3).

D. LE FILS DE DIEU ET LA TOUR

La *Neuvième Similitude* a, pour objet principal, la vision de la tour en construction et son interprétation. Il est intéressant de reprendre les différents éléments de cette vision et de son explication, car de nombreux renseignements christologiques peuvent en être tirés.

I. Le rocher

Après avoir vu les douze collines, Hermas aperçoit un immense rocher au milieu de la plaine; dans ce rocher, qui a l'air ancien, une porte fut récemment percée (HSim IX, 2). Par la suite, le Pasteur expliquera à Hermas que ce rocher et la porte, c'est le Fils de Dieu (HSim IX, 12, 1). Etudions d'abord le vocabulaire utilisé pour ce rocher, pour mieux en comprendre la signification symbolique.

⁹³ Il est vraisemblable que cette première apparition de Rhodè corresponde à la première étape de la révélation signalée dans l'introduction de la *Neuvième Similitude*: ἐπειδὴ γὰρ ἀσθενέστερος τῇ σαρκὶ ἦς, οὐκ ἔδηλώθη σοι δι' ἀγγέλου (HSim IX, 1, 2).

Deux termes sont employés en concurrence pour parler de pierre ou de rocher: λίθος - πέτρα, dans le *Pasteur*, le premier s'applique aux chrétiens, le second symbolise le Fils de Dieu.

1. Λίθος

L'image de la pierre appliquée aux membres d'une communauté ne se rencontre pas dans le Nouveau Testament, si ce n'est dans la *Première Lettre de Pierre* (2, 5)⁹⁴. Le Christ est la «pierre vivante» (1 Pt 2, 4) et, par assimilation⁹⁵ ou «égalisation»⁹⁶, les chrétiens sont repris dans cette image développée avec celle d'une «maison spirituelle», pour aboutir à l'évocation du nouveau sacerdoce⁹⁷.

En soi, la démarche chez Hermas est inverse: dans la *Troisième Vision*, la première image est celle d'une tour en construction (HVis III, 2, 4), dont les pierres sont les chrétiens (HVis III, 4, 2). Par la suite, dans la *Neuvième Similitude*, l'image du Christ-pierre est introduite, mais c'est davantage par le biais de la thématique de la fondation.

2. Θεμέλιος

A côté de Eph 2, 20 et 2 Tim 2, 19 qui sont dans d'autres contextes⁹⁸, 1 Cor 3, 11 offre un parallèle intéressant: «Jésus est le seul fondement». Saint Paul tâche de ramener à l'unité les Corinthiens qui se réclament d'Apollos et de Paul. Si ce dernier a posé le fondement, ce n'est là qu'une référence historique⁹⁹, car c'est Dieu qui est à l'œuvre, c'est lui le vrai «fondateur avant et dans le travail de l'apôtre»¹⁰⁰.

Le fondement, ce serait moins ici la personne même de Jésus et Son action salvifique, que le kérygme christologique. Quoique la référence

⁹⁴ Sauf Mt 16, 18, avec πέτρα: cf. *infra*. Voir GOPPELT, 1 *Petrus*, p. 143, n. 24.

⁹⁵ WOHLBERG, *Petrus - Judas*, p. 56.

⁹⁶ «Gleichheit der Christen mit Christus» (WINDISCH, *Katholische Briefe*, p. 60).

⁹⁷ JEREMIAS, λίθος, p. 283.

⁹⁸ En 2 Tm 2, 19, les fondations sont les paroles de Dieu, en l'occurrence Nb 16, 5. 26 et Is 26, 13. En Eph 2, 20, les apôtres et les prophètes forment le fondement et le Christ reste la pierre angulaire. Sur l'arrière-fond juif de ces images, voir Strack-Billerbeck 1, p. 732, n. 2.

⁹⁹ ROBERTSON-PLUMMER, 1 *Corinthians*, p. 61.

¹⁰⁰ SENFT, 1 *Corinthiens*, p. 59, qui renvoie à WENDLAND, *Korinther*, pp. 306-307. Cf. HVis III, 3, 5: θεμελιώται δὲ ὁ πύργος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος.

ultime reste le Christ, saint Paul envisage le contenu de l'évangélisation. La *Neuvième Similitude* présente le Fils de Dieu dans Sa préexistence et Son intervention.

3. Πέτρα

Si πέτρα convient bien à l'idée de pierre de fondation, comme en Mt 7, 24; Lc 6, 48 ¹⁰¹, c'est que ce terme désigne une masse plus importante que λίθος. Il semble s'appliquer, plus exclusivement que λίθος, au Christ ¹⁰². La raison en est que le thème vétéro-testamentaire de la pierre a pu être très tôt appliqué au Christ et ainsi expliqué par Lui; toutefois, on comprendra aisément que seule l'image de la pierre de construction ait pu être étendue aux chrétiens, d'abord par assimilation (1 Pt 2, 4. 5) ¹⁰³.

Dans le Nouveau Testament, le Christ peut être symbolisé par la pierre d'angle, comme nous l'avons déjà vu (1 Pt 2, 7). Il peut être aussi une pierre d'achoppement (Rom 9, 33). Plus intéressant est 1 Cor 10, 4: dans le désert, le peuple juif buvait au rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher, c'était le Christ. La *Première Lettre aux Corinthiens* nous donne là une preuve indéniable de sa foi en la préexistence du Christ: le Christ était la source d'eau salvifique durant l'Exode ¹⁰⁴. L'affirmation de cette préexistence se fait par une interprétation christologisante d'un passage de l'Ancien Testament; chez Hermas, c'est par un jeu d'images: le rocher est ancien, parce que le Fils de Dieu est né avant la création tout entière ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν (HSim IX, 12, 2). Cet adjectif est très rare: on ne le trouve pas dans la Bible grecque ¹⁰⁵. Spon-

¹⁰¹ «Πέτρα is used rather of rocky ground» (MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary*, p. 511).

¹⁰² Dans le Nouveau Testament et chez les Pères Apostoliques, πέτρα, au sens figuré, s'applique exclusivement au Christ. La seule exception est Mt 16, 18, relatif à la primauté de Pierre. Ce cas particulier s'explique par la correspondance entre πέτρα et πέτρος.

¹⁰³ «From the very beginning the word λίθος was applied to Christ» (SANDAY-HEADLAM, *Romans*, p. 281). «Wo Fels und Stein im AT vorkommen, da ist von Christus die Rede» (CULLMANN, πέτρα, p. 99).

¹⁰⁴ ROBERTSON-PLUMMER, *1 Corinthians*, p. 201.

¹⁰⁵ L'adjectif προγενής apparaît en Josèphe B 1, 18 (ce qui s'est passé auparavant) et B 2, 150 (ceux qui étaient entrés plus tôt dans la communauté des Esséniens), chaque fois au comparatif.

tanément, ce texte est mis en parallèle avec Prov 8, 22-31: ils ont en commun la participation à l'œuvre créatrice ¹⁰⁶ et l'antériorité à la création ¹⁰⁷.

b/ Etude du contenu

L'étude lexicale et la comparaison avec les occurrences dans les passages parallèles dans le Nouveau Testament attirent notre attention sur plusieurs remarques christologiques.

1. Le fondement

Le Christ, symbolisé par le rocher, est le fondement de la tour. Cette idée était préparée dans la *Troisième Vision*.

La dame âgée y explique que la tour est construite sur les eaux, parce que la vie a été sauvée par l'eau ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται (HVis III, 3, 5). Un élément cosmologique (la terre bâtie sur les eaux originelles) ¹⁰⁸ devient un élément sotériologique ¹⁰⁹.

Or, dans la *Neuvième Similitude*, le même thème des eaux salvifiques est mis en relation avec la construction de la tour: en HSim IX, 16, le Pasteur explique que les pierres tirées de l'abîme symbolisent les justes, qui gisaient dans le monde de la mort, mais qui sont sortis vivants, parce qu'ils ont reçu le sceau du Fils de Dieu, qui est l'eau.

Nous pouvons formuler une première observation stylistique: la *Neuvième Similitude* présente, pour le même élément narratif, le même phénomène de polysémie allégorique que la *Troisième Vision*: l'eau symbolisait le

¹⁰⁶ La Sagesse fit comme un צַדִּיק aux côtés de Dieu (Prov 8, 30). «On a discuté sans cesse le mot *amôn* du verset 30», selon von Rad (*Sagesse*, p. 178), qui renvoie à Scott. Ce dernier tâche de concilier toutes les propositions, en en reprenant les lignes de force. Il suggère que la Sagesse soit un lien (link, bond) entre le Créateur et Sa création: «Wisdom is Yahweh's delight and in turn finds her delight in the sons of men» (*Wisdom*, p. 222).

En HSim IX, 12, 2, le Fils de Dieu est le σύμβουλος de Dieu dans la création; malheureusement, le contexte ne permet pas de préciser. Selon Sag 8, 9, Salomon prit la Sagesse pour conseillère, mais il n'y a pas de référence explicite au rôle de la Sagesse dans la création.

¹⁰⁷ Cf. le logos πρωτόγονος de Philon *Agri* 51, *Somn* I, 215; *Confus* 146. Prov 8, 21-36 est cité par Justin dans son *Dialogue* (61, 3), comme preuve scripturaire de la génération divine du Christ. Selon Clément d'Alexandrie (*Strom* VII, 7, 4) le Fils est plein de connaissance puisqu'il fut le σύμβουλος du Père avant la création: τοῦ υἱοῦ τοῦ πρὸ καταβολῆς κόσμου συμβούλου γενομένου τοῦ πατρὸς.

¹⁰⁸ HVis I, 3, 4: θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ τῶν ὑδάτων.

¹⁰⁹ «L'image de la tour construite sur l'eau montre que le baptême est nécessaire pour que l'on participe à l'Eglise idéale» (BENOIT, *Baptême*, p. 134).

chaos originel et le baptême dans la *Troisième Vision*; dans la *Neuvième Similitude*, il symbolise le monde de la mort et le baptême. L'identité du procédé stylistique dans ces deux textes plaide pour leur unité rédactionnelle.

De plus, la *Troisième Vision* apparaît dans ce point précis comme une révélation incomplète de ce qui sera pleinement expliqué dans la *Neuvième Similitude*. Dans ce premier texte, il est simplement révélé que la vie est sauvée par l'eau (HVis III); la suite nous apprendra que cette eau est le sceau du Fils de Dieu. Cela concorde avec les réflexions faites dans l'introduction de la *Neuvième Similitude*: plus Hermas est affermi par l'esprit, plus les révélations seront profondes et pénétrantes.

Il serait tentant d'expliquer à partir de cela la seule occurrence du verbe βαπτίζω (HVis III, 7, 3).

En effet, dans la *Troisième Vision*, il n'est question que de l'eau salvatrice. Hermas évite de parler du sceau, ou du Fils de Dieu, puisque cela est réservé pour la *Neuvième Similitude*. Mais il doit expliquer pourquoi des pierres tombent près des eaux, mais n'arrivent pas à rouler dans l'eau; ce sont, dit-il, ceux qui ont entendu la parole de Dieu mais ne veulent pas être baptisés. Hermas, à court de vocabulaire, utilise le verbe βαπτίζω.

2. La dimension cosmologique

En HSim IX, 2, 1, il est dit que le rocher est si grand qu'il peut contenir le monde entier ἡ δὲ πέτρα ὑψηλοτέρα ἦν τῶν ὀρέων, τετράγωνος δὲ ὥστε δύνασθαι ὅλον τὸν κόσμον χωρῆσαι.

Cette image exprime naturellement l'universalité du salut offert par le Fils de Dieu. Cette même idée est exprimée avec la même exagération dans la *Huitième Similitude*: Hermas voit un saule tellement grand qu'il couvre des plaines et des montagnes (HSim VIII, 1, 1); or, ce saule, c'est la loi identifiée au Fils de Dieu. Cette même exagération caractérise la description du maître de la tour, dans la *Neuvième Similitude*: Il est plus grand que la tour elle-même (HSim IX, 6, 1) καὶ εἰς τὸ μέσον ἀνὴρ τις ὑψηλὸς τῷ μεγέθει, ὥστε τὸν πύργον ὑπερέχειν.

En HSim IX, 12, 2, le Pasteur explique que le rocher est ancien, parce que le Fils de Dieu est né avant la création tout entière ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ.

Nous retrouvons le même terme σύμβουλος que dans la *Cinquième Similitude*. Mais le contexte précise le rôle de ces différents conseillers. Dans le

récit de la parabole, le maître de la vigne convoque son fils et ses amis comme conseillers et leur communique les décisions qu'il a prises au sujet de l'esclave dévoué: nous avons vu la passivité complète de ce groupe. Dans l'explication christologique, les amis et conseillers sont simplement identifiés aux anges premiers créés, sans que leur rôle ne soit précisé. Enfin, dans l'explication moralisante au sujet de la chair docile à l'esprit, ces anges premiers créés, conseillers du maître, sont simplement cités. Aucune information précise ne peut donc être tirée de ces brèves mentions; on peut cependant signaler qu'il n'est pas ici question de la création, mais du salut.

Or, dans la *Neuvième Similitude*, ce terme σύμβουλος est appliqué au Christ pour Son rôle joué dans la création. Il faut remarquer le progrès réalisé par rapport à la *Lettre* de Clément. Dans cette *Epître*, Dieu seul crée; le Christ ne prend aucune part à cette entreprise. Hermas poursuit la réflexion théologique: puisque le Fils de Dieu est toujours à l'œuvre pour le salut du monde, Il devait déjà être présent lors de la création. Zani signale que, dans le *Kérygme de Pierre*, les titres de σύμβουλος et de ἀρχή sont appliqués ensemble au Christ ¹¹⁰.

Ce passage relatif au rôle du Fils de Dieu dans la création est souvent associé à HSim IX, 14, 5. Il y est dit que la création est soutenue par le Fils de Dieu πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ βασιλεύεται.

Bausone signale la double relation de l'homme au Fils de Dieu: la première est de l'ordre de la création; la seconde, de l'ordre du salut. L'homme est uni au Fils de Dieu par l'acte créateur et par le baptême. La vision unitaire de l'Eglise est fondée sur une vision unitaire du cosmos guidé par le plan de salut divin ¹¹¹.

Bultmann a étudié la figure du Fils de Dieu agissant comme intermédiaire dans la création. Il en signale des traces chez saint Paul (2 Cor 4, 4; Col 1, 15), et ailleurs dans le Nouveau Testament (Jn 1, 1 s.; Hb 1, 3). Il en situe l'origine dans la figure cosmique de la Sagesse. Les spéculations sapientiellles ont alors pénétré le christianisme hellénistique ¹¹².

¹¹⁰ «Clement Aless. Strom VII, 7, 4=GCS 17, p. 7 dice che il Cristo "era il consigliere del Padre prima della fondazione del mondo". Significativo è pure, sempre in Clemente (Strom VI, 58, 1), questo passo di commento a un frammento del *Kerygma di Pietro*, dove si salda il titolo di ἀρχή a quello di σύμβουλος» (ZANI, *Ippolito*, p. 165, n. 41). Le même auteur explique qu'Hippolyte a cherché à établir une distinction entre Dieu et Son Verbe sans mettre en péril leur unité. Le terme σύμβουλος évoque «l'assistentza consigliere et la condivisione dell'atto creativo del Padre, che media il transito fra il progetto cosmologico pensato da Dio e la sua attuazione» (p. 166).

¹¹¹ BAUSONE, *Ecclesiologia*, p. 104.

¹¹² BULTMANN, *Theologie*, p. 131.

II. La porte

Le Christ est identifié à la porte nouvellement percée dans le rocher. Pour pouvoir s'intégrer à la construction, toutes les pierres doivent passer par elle et être portées par les vierges. Nous verrons quelle signification donner à cette porte et à ces vierges.

a/ La porte

Le thème du Christ-porte n'est pas inconnu des Pères Apostoliques. En IPhld 9, 1, Jésus est la θύρα¹¹³ vers le Père pour les patriarches, les apôtres et l'Eglise. Cl 48, 4, commentant Ps 117 (118), 19. 20, parle de la porte de justice, celle du Christ. Ces deux passages semblent faire allusion à Jn 10, 9: ἐγώ εἰμι ἡ θύρα¹¹⁴. Ils expriment tous que le Christ est la seule et unique voie de salut¹¹⁵. La même idée s'exprime par l'image de l'unique porte dans les remparts: τούτοις οὖν περιτετείχισται ὁ κύριος· ἡ δὲ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν· αὕτη μία εἰσόδός ἐστι πρὸς τὸν κύριον (HSim IX, 12, 6). Hermas est tellement convaincu que seul le Fils de Dieu apporte le salut, que la *Neuvième Similitude* rapporte la nécessité du baptême même pour les morts (HSim IX, 16, 5).

La *Lettre* de Clément partage la même conviction, quand le Christ est appelé la voie du salut (Cl 36). Cependant, le baptême n'est pas nécessaire aux justes de l'ancienne Alliance (Cl 50, 3, par exemple). La *Neuvième Similitude* fait donc preuve d'une perception plus aiguë du caractère unique du salut apporté par le Fils de Dieu.

¹¹³ Πύλη désigne la porte d'une ville, tandis que celle d'une maison se traduit par θύρα. Cependant, Resch explique ces variantes par une «vorcanonische Textgestalt» de l'*Évangile de Jean* (*Agrapha*, p. 24).

L'image d'une tour énorme et peut-être même la comparaison des remparts peuvent avoir joué un rôle chez Hermas dans le choix de πύλη.

¹¹⁴ En ce qui concerne le *Pasteur*, la dépendance littéraire et doctrinaire est claire, pour Cirillo (*Apocalittica*, p. 26). Braun est du même avis et qualifie le remplacement de θύρα par πύλη de «sans importance» (*Jean* 1, p. 164).

La dépendance littéraire de Cl 48, 4 par rapport à Jn 10, 7. 9 est fort discutée. Bernard (*John* 2, p. 354) est le plus affirmatif; Hagner (*ONT*, p. 267) parle d'une possible connaissance; Jeremias (θύρα, p. 179, n. 80) serait du même avis.

Il paraît plus difficile d'admettre une influence de Mt 7, 13, où il est question de la porte étroite, qui mène à la vie et de la porte large, qui ouvre sur la perdition. Ce passage insiste sur la difficulté d'accéder au salut, tandis que la *Neuvième Similitude* souligne l'unicité de cette voie d'accès. Cf. MASSAUX, *Matthieu*, p. 33, qui le signale pour Cl 48, 4, mais cela vaut tout autant pour le *Pasteur*.

¹¹⁵ Sur les possibles parallèles gnostiques, cf. BERNARD, *John* 2, p. 354 et SCHNACKENBURG, *Johannes* 2, p. 365, n. 4.

La *Neuvième Similitude* précise que cette porte fut récemment percée, parce que le Fils de Dieu S'est manifesté à la fin des temps ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερός ἐγένετο (HSim IX, 12, 3). Giet met ce passage en parallèle avec 1 Pt 1, 20¹¹⁶. Knopf, dans son commentaire sur cette *Épître*, avait lui aussi établi un rapprochement entre ces deux textes; il en déduit que «à la fin des temps, pour créer et sauver des croyants, le Christ préexistant, présent depuis l'origine, S'est manifesté»¹¹⁷. Cela concorde bien avec le contenu de la phrase qui suit immédiatement l'identification du Fils de Dieu à la porte dans la *Neuvième Similitude*: διὰ τοῦτο καινὴ ἐγένετο ἡ πύλη, ἵνα οἱ μέλλοντες σώξωσθαι δι' αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσέλθωσι τοῦ θεοῦ (HSim IX, 12, 3). Schelkle souligne la perspective ecclésiologique de cette manifestation: «Tout cela s'est produit par amour pour l'Eglise»¹¹⁸.

Saint Pierre et Hermas utilisent des mots issus de la même racine pour exprimer cette manifestation.

Contrairement à ce que fit Joly pour le *Pasteur* (p. 316, n. 2), Knopf, dans son commentaire de la *Prima Petri*, ne limite pas cette apparition à la Passion du Christ. Selon cet exégète, l'apôtre oppose la préexistence cachée du Christ à Sa manifestation réalisée non seulement dans la vie terrestre, mais aussi dans la résurrection et dans la glorification du Fils¹¹⁹. Cela concorderait avec l'étonnante discrétion d'Hermas sur la vie terrestre du Christ. La manifestation du Fils de Dieu à la fin des temps concorde avec toute Son œuvre salvifique.

Le terme utilisé pour désigner l'accomplissement des temps συντέλεια (HSim IX, 12, 3) apparaît une première fois dans le *Pasteur*. C'est dans la *Troisième Vision* (HVis III, 8, 9). Hermas y demande à la dame âgée si c'est la fin des temps (ἐπηρώτησα δὲ αὐτὴν περὶ τῶν καιρῶν, εἰ ἤδη συντέλειά ἐστιν); celle-ci se fâche et lui dit que la parousie coïncidera avec la fin de la construction de la tour. Dans la *Neuvième Similitude*, la précision apportée par

¹¹⁶ GIET, *Pasteurs*, p. 157.

¹¹⁷ «Am Ende der Zeiten ist, um Gläubige zu schaffen und zu retten, der präexistente, von Urbeginn an daseiende Christus erschienen» (KNOPF, *Petrus · Judas*, p. 77).

¹¹⁸ «Um eurentwillen» betont sehr stark das hohe Bewusstsein der Kirche... Und um der Kirche willen geschah dies alles» (SCHELKLE, *Petrus · Judas*, p. 50).

¹¹⁹ «Φανερωθεὶς bezieht sich nicht nur auf die irdische Erscheinung des Christus, ... sondern es steht als das zweite Stadium im Leben des Retters dem ersten Stadium, der Präexistenz in der Verborgenheit, im Geheimnis Gottes, entgegen. Zu diesem zweiten Stadium gehört ausser der irdischen Erscheinung auch die Auferstehung und die Herrlichkeit.» (KNOPF, *Petrus · Judas*, p. 77).

ἔσχατων τῶν ἡμερῶν signale à la fois l'imminence et le retard de cet événement final, comme la *Troisième Vision* l'avait déjà montré dans le même passage (HVis III, 8, 9)¹²⁰.

b/ Le passage de la porte

Toutes les pierres qui sont amenées pour la construction, doivent passer par la porte (HSim IX, 3, 4). Encore une fois, nous constatons le même procédé stylistique: Hermas reste si fidèle à la réalité matérielle des éléments qu'il interprète allégoriquement, que le texte en devient incongru. Ainsi, dans cette *Neuvième Similitude*, comment peut-on imaginer que l'on puisse passer des pierres par une porte creusée dans un rocher pour construire une tour sur ce même rocher? Il faudrait que le rocher soit creux, et que la construction se fasse de l'intérieur. Ce qui compte pour Hermas, c'est de montrer que tous les croyants doivent passer par le Christ et que Lui seul peut apporter le salut.

Toujours au niveau stylistique, observons un phénomène intéressant. Le Fils de Dieu est à la fois le rocher, la porte et le maître de la tour. Dans la *Troisième Vision*, l'Eglise était à la fois la dame âgée et la tour. Nous avons vu que cela se démarquait du *Quatrième Livre d'Esdras* par le fait que la dame et la tour apparaissent en même temps, bien que tous deux symbolisent la même réalité.

Au niveau du contenu, remarquons que, pour pouvoir passer par la porte, les pierres doivent être portées par les vierges. Sinon, elles déparent la tour et sont rejetées de la construction (HSim IX, 4, 6). En plus du baptême, il est donc indispensable de recevoir les puissances (αἱ παρθέναι δυνάμεις εἰσίν) du Fils de Dieu, symbolisées par ces vierges (HSim IX, 13, 2). Leur nom forme le vêtement qu'il faut prendre (*ibidem*). Ces noms sont ceux de vertus (HSim IX, 15).

Il est intéressant de noter ici la différence entre la *Neuvième Similitude* et la *Lettre* de Clément. Dans cette *Epître*, l'expression ἐν Χριστῷ signale que le Christ est le milieu dans lequel peut se réaliser la vie chrétienne. Dans la *Neuvième Similitude*, le Fils de Dieu prend une part plus active dans cette vie chrétienne: Il agit avec puissance par l'intermédiaire des vertus. Son

¹²⁰ «Im Neuen Testament begegnet das Wort (συντέλεια) nur in eschatologischen Aussagen... In den Apostolischen Vätern erscheint συντέλεια nur bei Herm, uz als überkommener Begriff» (DELLING, τέλος, p. 67).

action paraît ainsi plus directement ancrée dans la réalité quotidienne que lorsqu'il est appelé «grand-prêtre» ou «soutien», comme c'est le cas dans la *Lettre* de Clément.

III. *La tour*

Relevons, dans cette image, quelques traits stylistiques et doctrinaux.

a/ La tour

L'explication fournie par Dibelius reste la référence de départ¹²¹. Les difficultés et les incohérences que présente le texte s'expliquent par le fait qu'à cette représentation de la tour s'ajoute l'idée d'une construction et que tout cela est appliqué à l'Eglise. Cela s'observe pour les pierres de fondation. Selon HVis III, 2, 6, il n'y a qu'une seule catégorie de pierres parfaites: ce sont celles qui ont été extraites du fond de l'eau; mais HVis III, 5, 1. 2 ajoute à celles-ci les pierres blanches carrées. En HVis III, 2, 7, les pierres sont réparties en trois groupes: celles qui sont rejetées, celles qui sont utilisées, celles qui sont brisées; parmi les pierres qui entrent dans la construction, HVis III, 5, 3. 4 introduit une nouvelle distinction. C'est donc au fur et à mesure des explications fournies que l'auteur ajoute des éléments à son récit, sans trop se préoccuper de la vraisemblance de l'ensemble. Le même procédé littéraire est à l'œuvre dans la *Neuvième Similitude* et produit les mêmes difficultés: les douze montagnes équivalent tout d'abord aux douze tribus du peuple de Dieu, ensuite aux comportements humains. Hermas interprète différents éléments du récit dans des explications allégoriques, qui ont chacune leur logique propre (cf. la *Cinquième Similitude*).

b/ Πύργος

Le *Pasteur* se distingue par l'occurrence fréquente de πύργος et la signification qu'il lui donne. Face aux quelque cent quarante-neuf emplois chez Hermas, le Nouveau Testament apparaît bien modeste avec la tour de Siloé

¹²¹ Dibelius, pp. 459-460 (*Exkurs: die Turm-Allegorie*); pp. 604-606 (*der Fels und die Berge*); y renvoie explicitement MICHAELIS, τέλος, p. 956, n. 17.

(Lc 13, 4) et la tour de garde dans les vignobles (Mt 21, 33; Mc 12, 1)¹²². La représentation de l'Eglise chez Hermas à la fois comme femme et comme tour dans la *Troisième Vision* présente des parallèles avec Apoc 21, 2, 9, où la cité céleste est la fiancée, l'épouse de l'Agneau¹²³, et avec 4 Esd 10, 27, où Sion apparaît successivement comme une femme et puis comme une ville construite sur de solides fondations¹²⁴. Mais, dans ces deux derniers cas, il s'agit de la communauté parfaite à la fin des temps, ce qui n'est pas le cas de la *Troisième Vision*, ni de la *Neuvième Similitude*.

La tour est carrée (HVis III, 2, 5), comme la nouvelle Jérusalem (Apoc 21, 16)¹²⁵. Les pierres brillantes qui servent à la construction ont également cette forme carrée (HVis III, 2, 4; HSim IX, 3, 3).

c/ Οἰκοδομή

En 1 Cor 3, 9, les chrétiens forment «le champ de Dieu, l'édifice de Dieu»: saint Paul insiste sur le fait qu'ils sont propriété de Dieu¹²⁶ et que les prédicateurs ne sont que des collaborateurs. L'Eglise y apparaît donc ainsi inachevée¹²⁷. Il en est de même pour Eph 2, 20-21: la construction que nous formons grandit en un temple spirituel. Le Christ en est la pierre d'angle, et ainsi le but ultime de la communauté, comme elle trouve en Lui sa solidité¹²⁸. IEph 9, 1 a cette curieuse image d'allure trinitaire, où, dans la construction de Dieu le Père, la «machine» de Jésus-Christ est la croix, et

¹²² SPICQ, *Lexicographie* 2, pp. 774-779. C'est surtout l'image de la tour de garde qui est riche en valeur: «Dans la Bible, la tour a souvent une valeur religieuse, signifiant la force et la sûreté de la protection divine» (p. 778).

¹²³ En Apoc 21, 2, 9, la nouvelle Jérusalem est mise en opposition avec Babylone, et représente un stade achevé et parfait de l'Eglise (ZAHN, *Offenbarung*, p. 614), alors que la tour est, dans la *Troisième Vision*, l'Eglise idéale et, dans la *Neuvième Similitude*, l'Eglise empirique, pénitentielle. De plus, la dame de la *Troisième Vision* ne fait pas implicitement référence au Christ, comme γυνή τοῦ ἀρνίου et νόμφη (Apoc 21, 9) peuvent le suggérer.

¹²⁴ Knopf met les fortes fondations de Sion en 4 Esd 10, 27 en relation avec le siège blanc garni de laine de HVis I, 2, 2, sur lequel s'assied la dame (*Himmelstadt*, p. 217).

¹²⁵ «Le cube était pour les Grecs l'emblème de la solidité inébranlable... Aux Juifs cette figure rappelait la forme du Saint des Saints» (ALLO, *Apocalypse*, p. 349).

Vielhauer est d'une autre opinion: la tour est «viereckig, dh. wahrscheinlich quadratisch, wegen der vier Weltecken» (*Oikodome* 2, p. 148).

¹²⁶ BACHMANN, *1 Korinther*, pp. 159-160; VIELHAUER, *Oikodome*, 2, p. 75.

¹²⁷ PFAMMATTER, *Kirche*, p. 21.

¹²⁸ GNILKA, *Epheser*, p. 158. Sur les possibles éléments gnostiques, voir SCHLIER, *Kirche*, pp. 49-60.

l'Esprit Saint, le câble. Quoi qu'il en soit des explications dans le détail ¹²⁹, l'action salvifique du Christ est le moyen par lequel s'édifie la communauté.

Si οἰκοδομή implique naturellement l'idée du caractère inachevé dans l'édification de la communauté, les rapports entre l'immeuble bâti et le Christ diffèrent: l'édifice est la propriété de Dieu (1 Cor 3, 9), Jésus-Christ n'est pas le fondement, mais le but (Eph 2, 21) ou le moyen de construction (IEph 9, 1).

Conclusion

L'étude christologique de la *Neuvième Similitude* doit distinguer deux parties dans le texte: l'introduction et la vision. Ces deux parties offrent des difficultés de nature fort différentes.

La *Similitude* commence par une réinterprétation globale de tout le *Pasteur*. Quand l'Eglise révélait à Hermas le sens des visions, c'était en fait l'Esprit qui agissait sous cette forme. Et cet Esprit, c'est le Fils de Dieu.

Nous avons pu établir que la *Neuvième Similitude* ne parlait pas d'un esprit doué d'une volonté et d'un agir propres. De plus, l'expression «esprit saint» ne désigne par un esprit particulier, supérieur aux autres. Enfin, l'esprit préexistant dont parle la *Cinquième Similitude*, ne remplit pas la même fonction dans la création que le Fils de Dieu dans la *Neuvième Similitude* et ne saurait être confondu avec Lui.

L'Esprit Saint identifié au Fils de Dieu ne peut donc être une réalité divine indépendante. Le terme «esprit» désigne la présence active d'une réalité céleste dans la «figure» de l'Eglise. L'identification au Fils de Dieu est d'ordre fonctionnelle et non ontologique.

Le texte même de la vision posait le problème de la présentation du Fils de Dieu comme ange. Nous avons vu que Sa transcendance est toujours sauvegardée et que Son autorité sur les anges est sans cesse rappelée.

¹²⁹ Schlier (*Ignatius*, p. 119) part d'un ensemble de textes mandéens pour rattacher IEph 9, 1 au thème de la roue originelle qui tire les âmes et les purifie. Vielhauer (*Oikodome* 2, p. 145) reprend cette explication gnostique, de même que Jeremias (λθoς, p. 283). Corwin critique cette explication (*Ignatius*, p. 142, n. 37) et songe davantage aux grands travaux d'Antioche qui auraient frappé l'imagination de l'évêque (p. 37).

L'image du rocher ancien et de la porte nouvelle utilisée dans la *Neuvième Similitude* permet d'exprimer à la fois l'existence éternelle du Fils de Dieu et Son intervention dans l'histoire du salut. Seule voie d'accès au Royaume de Dieu, Il est le maître et juge souverain de tous les baptisés.

Au niveau stylistique, la polysémie allégorique, qui souvent perturbe la suite logique du récit, est la conséquence normale du changement successif de perspectives dans l'interprétation allégorique. Ce procédé littéraire paraît commun aux diverses parties du *Pasteur* et plaide pour leur unité rédactionnelle. La polysémie allégorique provient de l'économie rédactionnelle d'Hermas. Utilisant peu d'éléments (personnages célestes, éléments narratifs), il leur donne successivement différentes significations.

Les titres et les thèmes christologiques

Ce dernier chapitre de notre étude a pour objectif de relever dans la *Lettre* de Clément et dans le *Pasteur* d'Hermas certaines expressions christologiques isolées et d'autres thèmes en relation avec la christologie. En effet, à côté des grands textes christologiques, il y a de multiples petites allusions difficiles à regrouper par leur contenu, mais intéressantes par l'emploi qu'elles font de telle expression ou de telle tournure. Nous verrons tout d'abord les titres christologiques proprement dits. Ensuite, nous tâcherons d'établir la place qu'occupe le Christ dans les différents termes désignant les chrétiens. Enfin, vu son importance dans la théologie de Clément et d'Hermas, le thème de l'élection fera l'objet d'une étude propre.

A. LES TITRES CHRISTOLOGIQUES

En dehors des titres déjà étudiés dans les précédents chapitres, la *Lettre* de Clément et le *Pasteur* d'Hermas ont ceci de commun qu'ils utilisent d'une part le titre divin de κύριος et d'autres expressions parfois considérées comme christologiques (ἡγαπημένος, παῖς) ou divines (ὄνομα). L'emploi de chacun de ces termes fera l'objet d'une étude propre. A cela, il faudra ajouter la curieuse identification faite par la *Huitième Similitude*: la Loi, c'est le Fils de Dieu.

I. KYPIOS

a. La «Lettre» de Clément

L'étude précédente l'a prouvé: le titre divin de *κύριος* est communément attribué au Christ dans la *Lettre aux Corinthiens*. Les commentateurs l'avaient déjà constaté¹. Cependant, Clément ne semble pas faire preuve de rigueur ou de continuité dans l'emploi de ce titre: par cette même expression, il désigne tantôt le Christ, tantôt Dieu Lui-même. Les patrologues sont embarrassés et ne peuvent dégager une règle générale². Jaubert résume l'opinion courante à ce propos: «Si Kyrios appliqué au Christ a toujours l'article, il n'est pas juste de dire en sens inverse que le Père est toujours désigné par Kyrios sans article, voir Clém 2, 8; 33, 7.»³ Jaubert a le mérite d'attirer notre attention sur un élément stylistique: la présence ou l'absence de l'article. Nous y reviendrons.

La question reste d'établir la règle d'emploi du titre *κύριος* dans la *Lettre aux Corinthiens*.

Remarquons tout d'abord que ce titre apparaît souvent dans des expressions plus ou moins amples, dont la plus développée est «Notre Seigneur Jésus-Christ». Nous l'avons déjà étudiée.

Il reste à considérer les emplois absolus de *κύριος*. Ceux-ci désignent Dieu ou le Christ.

1. Quand *κύριος* désigne Dieu, c'est le plus souvent dans des citations: quelque trente-deux fois. Dans la plupart des cas, il est construit sans article: environ vingt-quatre fois. La principale raison en est que Clément suit alors fidèlement le texte même de la LXX: il y a ainsi dix-sept cas sûrs, où l'article est omis devant *κύριος* dans la *Lettre aux Corinthiens*, ainsi que dans le texte cité. Ces passages repris par Clément sont alors le plus souvent tirés de livres poétiques, comme le *Livre des Psaumes*, des *Proverbes* et de *Job*; ces extraits sont également empruntés aux parties lyriques d'autres livres, comme le chant de la vigne dans Is 6 et le chant du serviteur dans Is 53.

Mais l'omission de l'article devant *κύριος* seul, quand il désigne Dieu, ne se limite pas aux citations fidèles de la LXX. Clément agit de même dans

¹ «Le titre divin *κύριος* est ainsi employé par lui (Clément) comme le nom propre du Christ» (LEBRETON, *Trinité* 2, p. 269). Grillmeier utilise la même expression: il dit, en effet, que Kyrios est le «proper name of Christ» (*Christ*, p. 86).

² «Κύριος désigne le plus souvent Jésus-Christ» (LEBRETON, *Trinité* 2, p. 262).

³ Jaubert, p. 66, n. 2.

des passages où il résume certains récits vétéro-testamentaires, comme le dialogue entre Moïse et Dieu (Cl 53, 3) ou la mort d'Holopherne (Cl 55, 5), Clément étend donc la licence poétique à des parties narratives.

Cette tendance n'est pas sans exceptions, puisque, dans quatre cas, l'épistolier romain cite la LXX avec tant de fidélité, qu'il reprend l'article présent dans le texte vétéro-testamentaire (Cl 22, 7; 54, 3; 56, 6; 57, 5). De plus, il ajoute parfois un article là où la LXX ne l'utilise pas (Cl 23, 5; 56, 3).

A ce stade de l'étude, il est important de noter que la présence ou l'absence de l'article devant κύριος n'a pas de valeur théologique. L'omission est irrégulière. Elle est le signe de la fidélité de Clément dans ses citations. Elle se manifeste parfois dans des parties plus narratives, mais elle ne fait que reprendre une licence stylistique déjà existante dans la LXX.

L'absence de l'article n'a donc aucune valeur théologique. Si elle ne concerne le titre κύριος que quand il désigne Dieu, c'est tout simplement parce que le phénomène stylistique d'omission de l'article ne touche que des textes parlant de Dieu comme κύριος: ce sont, en effet, les textes tirés de l'Ancien Testament.

2. Il serait tentant d'affirmer que Clément, quand il peut écrire librement, n'utilise κύριος que pour désigner le Christ. En effet, ce titre ne s'applique à Dieu que dans deux catégories de textes.

La première catégorie rassemble les citations de la LXX, les récits inspirés de l'Ancien Testament, comme nous l'avons vu; à cette même catégorie de textes, il faut ajouter les expressions en dépendance de la LXX.

— La tournure τὸ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα est bien connue de la LXX: 1 Sam 30, 25; Ez 20, 11; Mal 3, 24. Clément la reprend en Cl 2, 8, en ajoutant τοῦ κυρίου.

— Cl 33, 7 présente l'image de la parure faite de bonnes œuvres: ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι.

Jaubert signale une expression semblable en 3 Macc 6, 1⁴: πάσῃ τῇ κατὰ τὸν βίον ἀρετῇ κεκοσμημένος

Hagner pense que Cl 33, 7 est une réminiscence possible de 1 Tim 2, 9. 10⁵: les femmes doivent μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς... δι' ἔργων ἀγαθῶν.

Spicq signale de semblables expressions apparaissant en Job 29, 14; Ps 132, 9⁶. Il s'agit donc bien d'une image vétéro-testamentaire et c'est dans ce langage que κύριος désigne Dieu.

⁴ Jaubert, p. 155, n. 3.

⁵ «In Cl 33, 7... is possibly reminiscent of 1 Tim 2, 9f, where women are exhorted κοσμεῖν ἑαυτάς... δι' ἔργων ἀγαθῶν» (HAGNER, *ONT*, p. 233).

⁶ SPICQ, *Pastorales*, p. 69.

La deuxième catégorie de textes est liturgique: c'est la grande prière finale où Dieu est invoqué par les titres de *κύριος* et de *δεσπότης* (Cl 60, 1; 61, 1.2). Les origines juives de ce passage ne doivent plus être prouvées⁷.

3. Ainsi donc, Clément appelle Dieu *κύριος* dans des textes où la tradition juive est bien affirmée. Mais, à deux reprises, il fait preuve d'innovations.

En Cl 16, 17, il conclut sa méditation sur le Christ comme exemple d'humilité, en Lui appliquant le titre divin employé de façon absolue. Le contraste entre les deux pôles de l'abaissement est ainsi exprimé avec d'autant plus de force.

Cl 12, 7 parle du sang du Seigneur; c'est le fameux épisode du Rahab, Clément appelle alors le Christ *κύριος* malgré le contexte vétero-testamentaire. La raison de ce que l'on pourrait appeler une «innovation littéraire» paraît obscure.

4. Quoi qu'il en soit, les auteurs, comme Lebreton, ont raison de signaler que «*κύριος* (dans la *Lettre* de Clément) désigne le plus souvent Jésus Christ»⁸. Nous pouvons maintenant apporter deux précisions:

— La première est plutôt une correction de l'opinion émise par Lebreton: *κύριος*, employé seul, désigne habituellement le Christ, chez Clément, en ce sens que, dans les parties de la *Lettre* influencées par la tradition juive, *κύριος* désigne Dieu; mais, quand Clément fait preuve d'innovations, il applique ce titre au Christ.

— La deuxième remarque complémentaire porte sur l'omission de l'article *ὁ* devant *κύριος*. Ce trait stylistique n'a pas de valeur théologique chez Clément. Il faut chercher la cause de ce phénomène dans le langage poétique de la LXX et dans les licences propres à ce style.

b/ Le «Pasteur» d'Herma

Le terme *κύριος* est très souvent employé dans le *Pasteur*.

1. Il y a tout d'abord un emploi qui semble particulier: c'est son occurrence au vocatif quand Herma s'adresse à ses interlocuteurs angéliques. Il ne faut cependant pas y voir une «divinisation» des anges, car Herma s'adresse à Rhodè, dont il fut l'esclave, en l'appelant *κυρία* (HVis I, 1, 5); il fait de même, quand il parle à l'Eglise dans les *Visions*.

2. *Κύριος* désigne-t-il le Fils de Dieu? Il est difficile de répondre à cette question, tout d'abord parce que la tradition manuscrite est pauvre. Les trois grands témoins ne sont pas complets.

⁷ Cf. Knopf, *a.l.*

⁸ LEBRETON, *Trinité* 2, p. 262.

— Le manuscrit du Mont Ahtos (A) a perdu sa dixième page; il est cependant, pour une bonne partie du texte, le seul témoin grec; datant du XV^e siècle, il a fait l'objet de nombreuses corrections, principalement orthographiques.

— Le célèbre manuscrit biblique du Sinaï (S), du IV^e siècle, contient, lui aussi, le *Pasteur*, mais jusqu'à H^Mand IV, 3, 6, soit un tiers environ du texte; son orthographe est souvent fautive, mais il est, de l'avis des spécialistes, nettement supérieur à A.

— Le papyrus 129 de l'Université de Michigan (M) ne comprend que de H^Sim II, 8 à H^Sim IX, 5, 1; il date du III^e siècle et permet de combler les nombreuses lacunes de A; en général, il présente un état original du texte⁹.

— Ajoutons la première version latine (L1), appelée *versio vulgata*, qui doit être fort ancienne, puisque le *Canon* de Muratori semble y faire allusion; Turner la considérait comme contemporaine d'Hermas¹⁰.

3. Audet a jeté la suspicion sur toute la tradition manuscrite, «en accusant les copistes d'avoir remplacé *θεός* par *κύριος*. Ce commentateur juge que c'était une façon discrète d'attribuer au Christ des passages, où Son absence eût été étonnante¹¹. Selon lui, là où la tradition manuscrite hésite entre *κύριος* et *θεός*, ce dernier terme est une leçon plus difficile que *κύριος*. Audet ne précise pas dans quel manuscrit ces corrections apparaissent avec constance.

4. Nous allons étudier la tradition manuscrite de façon à pouvoir établir quel témoin fait ainsi preuve d'une telle tendance correctrice. Pour cela, il suffit de dresser le tableau complet de toutes les variantes, chaque fois que la tradition manuscrite hésite entre *κύριος* et *θεός*.

— A est à plusieurs reprises le seul à avoir des formes nettement christologiques (H^Vis III, 6, 6; H^Sim IX, 18, 1)¹². De plus, en H^Sim V, 1, 3, A serait, nous semble-t-il, plus subtil: le *Pasteur* commence alors son explication sur le vrai jeûne, qui plaît à Dieu. Alors que les autres témoins ont *θεῶ*, A présente *κυρίῳ*¹³. Ce changement, s'il était voulu, ne serait pas innocent, puis-

⁹ Nous résumons ici l'analyse faite par Whittaker, pp. IX-XIV.

¹⁰ TURNER, *Text*, p. 206.

¹¹ «Mais *θεός* est, en général, dans le *Pasteur*, une leçon plus difficile que *κύριος*, qui permettrait justement, par son ambiguïté, d'entendre du Christ les passages où l'on s'étonnait le plus de ne pas le trouver» (AUDET, *Affinités*, p. 48).

¹² H^Vis III, 6, *σχυρίῳ*: *χριστῶ* A.

H^Sim IX, 18, 1, *θεὸν* L2: *dominum* L1 *χριστὸν* A.

¹³ H^Sim V, 1, 3, *θεῶ* MLL: *κυρίῳ* AE.

E désigne la version éthiopienne: «l'accord de cette version avec A est fort fréquent» (Joly, p. 63).

que tout le développement serait marqué par l'ambiguïté offerte par *κύριος*. Cependant, A est parfois le seul à présenter *θεός*, alors que les autres manuscrits ont *κύριος* pour leçon: HVis III, 3, 1; HMand VII, 4.

L'ironie du sort veut donc que, dans cette même *Troisième Vision*, A soit le seul à avoir *χριστῶ* pour leçon en HVis III, 6, 6, alors qu'en HVis III, 3, 1, il est le seul à présenter *θεός*.

Il paraît donc difficile de trouver en A les traces des corrections dont Audet avait insinué la présence (changements de *θεός* en *κύριος*). Au contraire, A pourrait donner l'impression d'avoir voulu clarifier le texte. Tantôt, il applique explicitement au Christ ce qui Lui revient: A est, en effet, le seul parmi tous les témoins à utiliser la forme *χριστός*. Tantôt, il parle explicitement de *θεός*, alors que les autres manuscrits restent dans une possible ambiguïté, en ayant *κύριος*. A ne peut servir d'argument à la thèse d'Audet.

— Continuons notre enquête et voyons le Sinaiticus. Ce témoin, dans l'ensemble assez sûr, s'arrête malheureusement en HMand IV, 3, 6. Or, que constate-t-on dans son usage des titres *κύριος* et *θεός*? S se caractérise par son alternance dans l'emploi de ces titres: tantôt, il présente *θεός*, alors que d'autres témoins ont *κύριος* (HVis I, 1, 3; III, 5, 2; IV, 3, 5)¹⁴. Tantôt c'est l'inverse (HVis III, 3, 1; IV, 1, 8)¹⁵.

— Les mêmes remarques valent pour M et L1¹⁶.

Aucun manuscrit ne vient donc confirmer la thèse d'Audet.

5. Voyons alors la valeur des arguments présentés par Audet. Laissons-lui la parole: «Ainsi lorsque l'Eglise explique à Hermas que 'les pierres qu'on tire du fond de l'eau pour les faire entrer dans la construction' de la tour (l'Eglise elle-même), ce 'sont ceux qui ont souffert pour le nom de Dieu', la tentation est assez forte de la corriger discrètement, et de lui faire dire avec les éditeurs: 'ce sont ceux qui ont souffert pour le nom du Seigneur, *ἔνεχεν τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ*'» (Vis III, 5, 2)¹⁷. Telle est la première illustration qu'Audet donne de sa thèse. Voyons-en la valeur.

¹⁴ HVis I, 1, 3, τῶ θεῷ S: τῶ κυρίῳ codd..

HVis III, 5, 2, θεοῦ S: κυρίου ALL.

HVis IV, 3, 5, τοῦ θεοῦ SLL: τοῦ κυρίου A.

¹⁵ HVis III, 3, 1, θεὸν A: κύριον codd.

HVis IV, 1, 8, τοῦ θεοῦ AL1: τοῦ κυρίου SL2.

¹⁶ D'une longue liste, relevons simplement:

HSim V, 1, 3, θεῷ MLL: κυρίῳ AE.

HSim V, 1, 5, κυρίῳ ML1C: θεῷ AL2.

¹⁷ AUDET, *Affinités*, p. 48.

En HVis III, 5, 2, seul le Sinaiticus a θεοῦ pour leçon, tandis que les autres manuscrits, en l'occurrence l'Athensis et les deux versions latines, présentent κύριου.

Nous avons vu que l'Athensis, qui présente κύριου comme leçon, ne donne pas l'impression d'avoir été «christologisé» par un copiste qui aurait systématiquement changé θεός par κύριος.

Le passage cité par Audet comme exemple de sa thèse ne convainc donc pas.

— La deuxième illustration que présente Audet à l'appui de sa thèse est relative à HVis II, 2, 8: «Le Seigneur (κύριος) l'a juré par son fils: ceux qui auront renié leur Seigneur (τοὺς ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν) seront déchus de leur vie.» Que dit Audet à ce propos? «En raison du contexte immédiat, l'ambiguïté de κύριος n'inclinait pas la pensée vers lui: on devait préciser, et l'on ne s'en est pas fait faute. Nous avons la double leçon χριστόν et υἱόν»¹⁸.

Audet semble donc reconnaître implicitement que κύριος désigne dans ce cas le Fils de Dieu. Joly est du même avis, puisqu'il dit que ces variantes «ne font que préciser la pensée d'Hermas»¹⁹. Cela veut dire que la forme κύριος est originelle et qu'elle désigne le Christ. Voilà qui ne confirme pas la thèse d'Audet.

Le soupçon porté par Audet sur la tradition manuscrite ne semble donc pas étayé par l'étude des variantes dans les différents manuscrits, ni par les arguments que cet interprète avançait.

6. Le problème reste de savoir s'il y a d'autres cas où κύριος est appliqué au Christ. HSim V, 6, 3 en est un, sans l'être tout à fait, puisque κύριος est déterminé par τοῦ λαοῦ: le Pasteur tâche de prouver que le Fils de Dieu apparaît avec grande puissance et il conclut: «Tu vois qu'il est le seigneur de son peuple» (HSim V, 6, 3). Κύριος n'est pas ici à proprement parler le titre divin.

Un autre cas est plus convaincant: c'est HSim IX, 12, 6. Le Pasteur explique le symbolisme du rocher et de la tour et il ajoute alors que, par les anges glorieux, «le seigneur a été entouré d'un rempart»²⁰. Le contexte invite le lecteur à identifier ce Seigneur au Fils de Dieu, symbolisé par le rocher et la porte dans cette *Neuvième Similitude*.

¹⁸ AUDET, *Affinités*, p. 49.

¹⁹ Joly, p. 93, n. 4.

²⁰ HSim IX, 12, 6: τοῦτοις οὖν περιτείχισται ὁ κύριος. L'édition de Joly semble influencée par la thèse d'Audet: là où Wittaker admet κύριος, Joly préfère θεός au nom du principe de la lectio difficilior. Cf. par exemple HVis III, 5, 2. Il suit alors tantôt A (HVis III, 3, 1; IV, 1, 8; HMand XII, 4, 4), tantôt S (HVis I, 1, 3; III, 5, 2) et rejette A (HMand X, 3, 2).

7. En conclusion, *κύριος*, dans certains cas précis, semble bien désigner le Fils de Dieu. S'il en est ainsi, on peut supposer qu'il peut en être de même ailleurs dans le *Pasteur*; mais l'ambiguïté demeure, et avec elle l'incertitude.

Conclusion

Le titre *κύριος* peut désigner le Christ chez Clément et chez Hermas. Cependant, son emploi absolu est peu fréquent chez les deux auteurs. Il ne semble pas qu'il faille chercher une raison théologique à cette discrétion: la foi en la transcendance du Fils de Dieu est bien établie chez Hermas et chez Clément. Peut-être craignent-ils tous deux une possible confusion et une certaine ambiguïté?

Dans des formules telles que «Notre Seigneur Jésus-Christ», tout le monde peut comprendre à qui s'applique le titre de *κύριος*. Clément utilise abondamment cette formule avec une ampleur plus ou moins grande. Si Hermas ne l'emploie jamais, c'est sans doute parce qu'il ne recourt jamais aux titres de «Christ», ni au nom de «Jésus».

II. ἩΓΑΠΗΜΕΝΟΣ

Un autre titre christologique commun à nos deux auteurs attire l'attention et suscite la perplexité: c'est *ἡγαπημένος*.

Chez Clément, comme chez Hermas, il apparaît peu souvent: Cl 59, 2: *διὰ τοῦ ἡγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

Cl 59, 3: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἡγαπημένου παιδὸς σου.*

HMand V, 2, 8: *μετὰ τῆς σεμνότητος τῆς ἡγαπημένης ὑπὸ τοῦ κυρίου.*

HSim IX, 12, 5: *διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ ἡγαπημένου ὑπ' αὐτοῦ.*

Cette forme verbale serait-elle devenue un titre messianique? Pour pouvoir répondre à cette question, nous analyserons l'usage de ce terme.

a. La LXX

Dans la LXX, *ἡγαπημένος* peut traduire יְיָ²¹ et désigner Israël (Dt 32, 15; 33, 5. 26; Is 44, 2), ou בְּנֵי יִשְׂרָאֵל et désigner Benjamin (Dt 33, 12), le bien aimé

²¹ יְיָ est toujours traduit par *ἡγαπημένος*, bien qu'il apparaisse dans deux livres fort différents, le *Deutéronome* et le *Livre d'Isaïe*. Sur la difficile traduction et compréhension de ce terme, voir MULDER, יְיָ, col. 1070-1075.

dans le chant de la vigne (Is 5, 1), la bien-aimée dans le chant de l'olivier (Jer 11, 15), les Juifs dans la complainte du Seigneur (Jer 12, 7). Ajoutons la référence à אִשָּׁה pour la femme aimée d'un bigame (Dt 21, 15. 16), Saül et Jonathan dans la complainte de David (2 Sam 1, 23), Abraham dans la prière de Josaphat (2 Chr 20, 7), et les Israélites (Os 9, 10). En dehors de cela, une telle forme qualifie les fils d'Israël (Jdt 9, 4; Is 5, 7; 3 Macc 6, 11), Abraham (Dan 3, 35), Moïse (Sir 45, 1), Samuel (Sir 46, 13), Antiochus (1 Macc 6, 11), Israël (Bar 3, 37), la cité (Sir 24, 11)²².

Sur quelque vingt-neuf cas répertoriés ἡγαπημένος désigne le peuple d'Israël dans presque la moitié des cas, et il est appliqué à une personnalité représentative en Dt 33, 12 (Benjamin), Is 44, 2 et Bar 3, 37 (Israël).

Cette forme verbale ne semble donc pas avoir dans la LXX une valeur messianique. Elle peut s'appliquer à de nombreuses personnes et, en particulier quand il s'agit des Juifs d'Israël, ἡγαπημένος souligne le lien privilégié qui unit Dieu à son peuple.

De plus, il faut remarquer que ἡγαπημένος est parfois construit avec ὑπό et le génitif: Dt 33, 12; Jdt 9, 4; Sir 45, 1; 46, 13; Bar 3, 37 (om A); Dan 3, 35. Si une influence directe du texte hébreu est plus que probable pour Dt 33, 12, cela ne peut être pour Sir, ni pour les autres passages, car ce sont là des interpolations propres à la LXX. Cette construction avec le complément d'agent prouve que ἡγαπημένος garde, dans l'esprit des traducteurs, sa nature de verbe conjugué.

b. Le Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament, ἡγαπημένος au pluriel désigne les chrétiens (Col 3, 12; 1 Th 1, 4; 2 Th 2, 13; Jude 1), le peuple tout entier (Rom 9, 25 = Os 2, 25²³; Apoc 20, 9, où apparaît la nouvelle Jérusalem). Il désigne le Christ en Eph 1, 6. Certains exégètes le considèrent alors comme un titre messianique²⁴. Cette thèse semble remonter à Robinson²⁵.

²² Ajoutons Tobie 10, 13 Σ ἀδελφὲ ἡγαπημένε: AB ἀγαπητέ.

En Neh 13, 26, la LXX traduit יִשְׂרָאֵל בְּרִיךְ par ἀγαπώμενος τῷ (om. A) θεῷ.

²³ Rom 9, 25 cite Os 2, 25 avec quelque liberté, quoique Os 2, 25 LXX traduise וְיִשְׂרָאֵל (cfr וְיִשְׂרָאֵל = trouver miséricorde) par ἀγαπησῶ et ἡγαπημένην au lieu de ἐλεησῶ et ἐλεημένην. Cf. CRANFIELD, *Romans* 2, p. 499.

²⁴ Cf. l'explication exégétique de ἐν τῷ ἡγαπημένῳ (Eph 1, 6): BRUCE, *Ephesians*, p. 30; HUGEDÉ, *Ephésiens*, p. 30, n. 73; SCHLIER, *Epheser*, p. 56.

²⁵ ROBINSON, *Ephesians*, pp. 229-233. Barth (*Ephesians*, p. 82) y fait explicitement allusion. Déjà Ewald (*Eph - Kol - Phlm*, p. 71, n. 2) critiqua cette thèse.

— Thèse et arguments de Robinson.

Les éléments essentiels de la démonstration développée par Robinson portent essentiellement sur ἀγαπητός²⁶. En effet, après avoir décrit l'usage de ἡγαπημένος dans l'Ancien Testament, cet exégète se base sur Mt 12, 18 pour prouver que ὁ ἀγαπητός μου et ὁ ἐκλεκτός μου sont interchangeables. Il en veut pour preuve Lc 9, 35 qui, dans le récit de la Transfiguration, préfère ὁ ἐκλελεγμένος à ὁ ἀγαπητός²⁷, pourtant utilisé par Mt 17, 5 et Mc 9, 7.

— Critique de cette thèse et de ses arguments.

La première remarque qui peut être faite est relative à la confusion entre ἀγαπητός et ἡγαπημένος.

Ce dernier terme reste construit avec le complément d'agent dans le Nouveau Testament (1 Th 1, 4; 2 Th 2, 13), comme chez certains Pères Apostoliques (HMAND V, 2, 8; Dg 4, 4). On ne peut en dire autant de ἀγαπητός, puisque celui-ci a, selon Gnika, perdu sa «force verbale»²⁸.

De plus, si ἀγαπητός peut parfois équivaloir à μονογενής²⁹, ἡγαπημένος ne connaît pas une telle synonymie³⁰.

Les deux termes se distinguent donc et par le sens et par leur fonction.

Notons que ici et ici seulement dans le Nouveau Testament, ἡγαπημένος désigne le Christ. Eph 1, 3-14 est une hymne, «issue du vivant courant de la tradition orale chrétienne, probablement liturgique»³¹. Cette hymne, cependant, évoque moins la personne du Christ, que les actions salvifiques de Dieu; ce serait donc plutôt une hymne de louange au Dieu créateur³², ou mieux de remerciement pour le salut apporté dans le Christ³³.

Enfin, cet usage messianique est en concurrence avec Jude 1, où dans le

²⁶ ROBINSON, *Ephesians*, pp. 229-233.

²⁷ Luc 9, 35 ACDPR ἀγαπητός: κβλΞ ἐκλελεγμένος.

²⁸ GNILKA, *Epheser*, p. 74.

²⁹ Ainsi là où la LXX traduit ἀγαπητός, μονογενής se trouve chez Aquila (Gen 22, 2; Jer 6, 26) et Symmaque (Gen 22, 12; Jer 6, 26). Sur ἀγαπητός = μονογενής, cf. Turner, Ο ΥΙΟΣ ΜΟΥ ΑΓΑΠΗΤΟΣ, pp. 113-129. Il est important de noter que l'*Ascension d'Isaïe* se démarque des autres écrits par la fréquence avec laquelle cette œuvre emploie le titre de ἀγαπητός seul. Ainsi, dans les manuscrits grecs conservés, il apparaît en 3, 13. 17. 18; 4, 3.

³⁰ Eph 1, 6 comporte une glose tardive υἱὸν αὐτοῦ (D prima manu G it vg Ambst). Jude 1 a ἡγιασµ- pour variante dans très peu de manuscrits; ce changement fut probablement apporté suite à l'embarras causé par le texte: cf. BIGG, *Peter-Jude*, p. 324.

³¹ BARTH, *Ephesians*, p. 98.

³² MONTAGNINI, *Christological Features*, p. 539.

³³ DEICHGRAEBER, *Gottes hymnus*, p. 65.

même membre de phrase, ἡγαπημένος, appliqué aux chrétiens, voisine avec le titre de Jésus-Christ: τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς³⁴.

En conclusion nous pouvons constater que ἡγαπημένος ne s'applique pas exclusivement au Christ. Le fait qu'il puisse être construit comme une forme verbale réduit la possibilité d'en faire régulièrement un titre messianique. Son emploi, chez les Pères Apostoliques, est plus caractérisable.

c. Les Pères Apostoliques

Deux catégories d'occurrences peuvent être distinguées.

Chez Barnabé, comme chez Ignace, ἡγαπημένος est employé de façon absolue et il désigne chaque fois le Christ dans l'*Épître de Barnabé* (3, 6; 4, 3).

Dans les *Lettres* d'Ignace, il peut s'appliquer au Christ (ISm inc), ou à l'Eglise (ITrall inc; IRom inc). Deux remarques peuvent être faites au sujet de ce dernier auteur. Tout d'abord, il ne connaît plus la construction passive avec ὑπό, mais le complément de ἡγαπημένος est au datif: ἡγαπημένη θεῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ ἁγίᾳ (ITrall inc). Ce serait là un indice convaincant d'une évolution qui ferait de ἡγαπημένος un adjectif. Ayant perdu sa valeur verbale, il peut devenir un titre. De plus, il n'apparaît que dans les adresses des lettres; or, celles-ci se caractérisent par un style emphatique, où les termes peuvent être utilisés en dehors de leur contexte propre.

Il est donc vraisemblable que, chez Barnabé, ἡγαπημένος soit un titre christologique. Chez Ignace, une telle éventualité n'est que possible.

Chez Hermas, ἡγαπημένος n'apparaît que deux fois: HMand V, 2, 8; HSim IX, 12, 5. Il est chaque fois construit avec ὑπό et le génitif; il garde donc toute sa valeur verbale. Il s'applique tantôt à la sainteté (HMand V, 2, 8), tantôt au Fils de Dieu (HSim IX, 12, 5). Il est vraisemblable qu'il ait alors la même connotation que dans la LXX et qu'il évoque le lien privilégié avec Dieu.

Chez Clément, ἡγαπημένος n'apparaît que deux fois; c'est au début de la grande prière liturgique (Cl 59, 2. 3). Il a la valeur verbale puisqu'il est construit avec ὑπό.

Ce qu'il y a de commun entre la *Lettre* de Clément et la *Lettre aux Ephésiens*, c'est tout d'abord que ἡγαπημένος apparaît dans une hymne de louange

³⁴ Col 3, 12 présente une autre constellation d'attributs accordés aux chrétiens ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἡγαπημένοι.

au Dieu créateur. Ensuite, la fonction d'intermédiaire est clairement attribuée au Christ chez Clément par la préposition *διά*, alors qu'elle n'est qu'implicite dans la *Lettre aux Ephésiens*³⁵.

Le fait que le substantif *παῖς* qui lui est un titre christologique sûr, soit toujours présent quand *ἡγαπημένος* apparaît, laisse supposer que cette ancienne forme verbale ne soit pas vraiment un titre christologique, et encore moins messianique. Chez Clément, il pourrait garder cette connotation d'affection privilégiée que *ἡγαπημένος* avait dans la LXX.

III. Παῖς

Si Hermas n'utilise jamais ce terme, il apparaît trois fois dans la *Lettre de Clément*, plus précisément dans la grande prière finale (Cl 59, 2. 3. 4).

1. Cet usage liturgique semble caractéristique pour l'emploi de ce terme dans le Nouveau Testament et dans les Pères Apostoliques³⁶. Cela ne pourra surprendre, quand on songe que toutes ces prières sont adressées au Père. L'exaltation de toute la puissance divine réalisée dans le Dieu unique pouvait très bien s'accommoder de la présentation du Christ comme intermédiaire.

2. La fréquence avec laquelle ce titre se trouve construit avec la préposition *διά*³⁷ semble un bon argument pour voir dans ce titre l'expression moins d'une nature que d'une fonction. C'est le cas en Cl 59, 2. 3.

3. Cependant, deux fois dans le discours de Pierre (Act 3, 13. 26) et une fois chez Clément (Cl 59, 4), il apparaît dans un contexte différent. Si, dans l'exorde, l'apôtre met en évidence la résurrection opérée par Dieu sur Son serviteur, l'épistolier romain semble présenter un résumé de la foi: «Que toutes les nations connaissent que Tu es le seul Dieu, que Jésus-Christ est Ton enfant, et que nous sommes Ton peuple et les brebis de ton pâturage.» (Cl 59, 4). *γνώτωσάν σε πάντα τὰ ἔθνη ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαὸς σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.*

Certes, dans le Nouveau Testament, à plusieurs reprises, des éléments de profession de foi semblent ébauchés: Mt 28, 19 (formule baptismale trinitaire); 1 Cor 12, 3; 1 Jn 4, 2; 1 Tim 3, 16; 6, 13; 2 Tim 2, 8. Mais la chose semble ici déjà plus élaborée.

³⁵ GNILKA, *Epheser*, p. 74.

³⁶ Mis à part les citations d'Isaïe (Mt 12, 17; Bar 6, 1; 9, 2) et le discours de Pierre (Act 3, 13-26), *παῖς θεοῦ* apparaît toujours dans une prière.

³⁷ Act 4, 30; Did 9, 2. 3; 10, 2. 3; Cl 59, 2. 3; MPol 14, 1. 3; 20, 2.

4. Tout d'abord, comment ne pas songer à 1 Rois 8, 60; 2 Rois 19, 19; Ez 36, 23; Is 37, 20? Deux caractéristiques sont communes à ces textes scripturaux et Cl 59, 4: la dimension universelle de l'appel à la foi et l'aspect fondamentalement monothéiste de cette foi³⁸.

Chez Hermas, l'affirmation de sa foi monothéiste est liée à l'œuvre créatrice: «Crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a tout créé et organisé, qui a tout fait passer du néant à l'être.» (HMAND I, 1)³⁹. Si la foi en un Dieu créateur n'est pas absente chez Clément (cf. Cl 20), il n'y est pas fait allusion dans le résumé de foi en Cl 59, 4.

Si on compare avec Rom 10, 9⁴⁰, qui implique une profession de foi publique, on constate que le Christ est appelé *κύριος* dans la *Lettre aux Romains*, alors que Clément L'appelle *παῖς*.

De plus, Rom 10, 9, comme Act 3, 13. 26, comporte la foi en la résurrection du Christ. Clément ne le rappelle pas ici, bien qu'il en ait déjà parlé plus haut (Cl 24, 1).

Enfin, et peut-être surtout, la profession de foi dans la *Lettre aux Romains* est toute centrée sur le Christ, alors que, chez Clément, tout part de Dieu.

5. Le contexte immédiat nous aidera peut-être à comprendre la formule de foi en Cl 59, 4. Ce passage, qui exprime le souhait que la foi devienne universelle, marque une rupture dans le style du texte.

Le premier membre de la phrase de Cl 59, 4 résume toute la prière de demande, que la suite ne fait qu'explicitement en petites propositions indépendantes, qui pour la plupart n'ont qu'un verbe et un complément, et qui précède le souhait que partout l'on connaisse Dieu, Son Fils et Son peuple. A la suite de quoi, le texte reprend l'adresse à Dieu où, entre autres thèmes, celui de créateur revient fréquemment. Cette succession d'éléments n'est pas fortuite, puisque Cl 60, 1, qui suit immédiatement la profession de foi, commence par un *γάρ* énigmatique⁴¹.

Comment expliquer ce résumé de foi entre un appel à l'aide divine et une louange au Dieu créateur? Peut-être parce que Dieu ne pourra soulager les peines de l'humanité que si les hommes, tous les hommes Le reconnaissent

³⁸ Voir à ce sujet PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ.

³⁹ HMAND I, 1: *πρῶτον πάντων πιστεύουσιν, ὅτι εἰς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι.*

Sur le succès de ce passage dans la littérature patristique ultérieure, cf. Gebhardt-Harnack, p. 70.

⁴⁰ Rom 10, 9 est un lieu classique de la profession de foi, selon REID, *Profession*, pp. 278-279.

Ce verset exprime moins une conception personnelle de saint Paul que quelque chose qui de soi s'impose à tout chrétien professant sa foi, selon Bultmann (*πιστεύω*, p. 210).

⁴¹ *γάρ* LS: om. HC.

comme seul Dieu, Jésus-Christ comme Son serviteur, et eux-mêmes comme Son peuple. Les articles de foi ont ici une valeur sotériologique: c'est ce qu'il faut croire pour que Dieu soit «notre secours et notre protecteur» (Cl 59, 4). Le troisième article de foi («que nous sommes Ton peuple et les brebis de Ton pâturage»: Cl 59, 4) s'explique par l'obligatoire reconnaissance de notre sujétion⁴². Et Dieu peut assurer ce salut, parce qu'Il est tout-puissant: n'est-ce pas Lui qui a fait surgir le monde (Cl 60, 1)?

6. Un autre texte intéressant présente, lui aussi, ce qu'il faut croire pour être sauvé. «La vie éternelle, c'est qu'ils Te reconnaissent, Toi le seul véritable Dieu, et Ton envoyé Jésus-Christ.» (Jn 17, 3)⁴³.

De telles paroles dans la bouche du Christ et surtout le titre de Jésus-Christ, rare chez Jean (seulement en Jn 1, 17) poussent les auteurs à parler de commentaire ou d'explication insérée dans cette prière dite sacerdotale⁴⁴. Ce passage «refléterait une formule confessionnelle ou liturgique de l'Eglise johannique»⁴⁵, ou une «désignation confessionnelle de la chrétienté»⁴⁶.

Mais ici le Christ est défini comme «envoyé», ce qui correspond à un thème fréquent du quatrième *Evangelie*⁴⁷. L'affirmation strictement monothéiste ne semble pas exclure le Christ de la divinité, si l'on admet avec Weiss⁴⁸ que, puisque le vrai Dieu n'est connu que par Son Envoyé, Celui-ci doit Lui être d'autant plus semblable.

Le contexte plus directement sotériologique chez Clément s'accorde bien avec l'usage de *παῖς* évoquant le Christ comme moyen de salut.

7. Comment expliquer l'absence de *ἡγαπημένος* dans ce court résumé de foi (Cl 59, 4)? N'apparaît-il pas toujours avec *παῖς* dans des formules où l'intervention sotériologique du Christ est clairement exprimée? Faut-il chercher une raison théologique?

⁴² Sur ce thème du peuple présenté comme un troupeau et mis en relation avec Dieu protecteur, cf. Ps 78 (79), 9. 13; 94 (95), 7; 99 (100), 3; 1 Pt 2, 25.

Le Psaume 78 (79) offre la plus grande proximité verbale: emploi de *βοηθέω* en Ps 78 (79), 9 et de *βοηθός* en Cl 59, 4; identité des termes entre Ps 78 (79), 13 et Cl 59, 4.

Cependant, le Psaume 99 (100), semble plus proche quant au contenu. Hagner estime que ce passage de Cl 59, 4 est «directement tiré du Ps 99, 3» (ONT, p. 267).

⁴³ Jn 17, 3: *αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.*

⁴⁴ Cf. BERNARD, *John* 2, p. 561.

⁴⁵ «An insertion probably reflecting a confessional or liturgical formula of the Johanne church» (BROWN, *John* 2, p. 741).

⁴⁶ «Konfessionelle Bezeichnung der Christenheit» (HOLTZMANN, *Johannes*, p. 270).

⁴⁷ SANDERS-MARTIN, *John*, p. 129, n. 1. Cf. aussi 2 Cl 20, 5.

⁴⁸ WEISS, *Johannes*, p. 544.

Il semble cependant que, à la lecture, l'ajout de ἡγαπημένος romprait l'harmonie de ces petites propositions. Certes, le troisième membre de la profession de foi paraît plus long: ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.

Il faut cependant remarquer que cette portion de phrase peut, quant au rythme et à la construction grammaticale, se scinder en deux; nous aurions ainsi à la lecture quatre petites propositions subordonnées simples de longueur presque égale.

La présence de ἡγαπημένος briserait cette structure quasi mélodique.

8. Quand Clément utilise le titre de παῖς pour désigner le Christ ⁴⁹, il ne le fait que dans la grande prière finale. Ailleurs, il semble vouloir éviter ce terme non seulement pour désigner le Christ, mais aussi pour désigner Moïse.

Il est, en effet, étonnant de constater que Clément appelle du nom de θεράπων ce personnage ancien. Il le fait avec une régularité inhabituelle par rapport aux autres auteurs. Barnabé appelle Moïse προφήτης (Bar 6, 8) ⁵⁰, αἰτός (10, 1) ⁵¹, θεράπων (14, 4) ⁵².

Une hypothèse serait la généralisation, chez Clément, de l'usage repris de Nb 12, 7, cité en Cl 43, 1. De fait, Moïse est quelques fois appelé θεράπων dans la LXX ⁵³. Cependant, παῖς lui est bien plus souvent attribué, principalement dans le *Livre de Josué* ⁵⁴; δοῦλος est rare ⁵⁵, quoique, selon Zimmerli

⁴⁹ Chez Clément, παῖς désigne toujours le Christ. La seule exception est Cl 39, 4, qui cite textuellement Job 4, 18 LXX. Cet extrait applique ce titre de παῖς aux anges, ce qui serait un «at.lich-spätjüdischer Sprachgebrauch», selon Jeremias (παῖς θεοῦ, p.698).

Notons, par opposition, le cas particulier de l'*Épître de Barnabé*. Si ἡγαπημένος est employé de façon absolue et désigne toujours le Christ, παῖς est appliqué à Abraham, Isaac et Jacob dans l'explication de Nb 19 (Barn 8, 3. 4) et ne se réfère au Christ que dans les citations Barn 9, 2=Is 50, 10; Barn 6, 1=var d'Is 50, 6-8 (Barnabé dépendrait ici d'une source qui lui est antérieure, et commune à Irénée, selon PRIGENT, *Barnabé*, pp. 168-171).

⁵⁰ Prigent qualifie la leçon προφήτης en Barn 6, 8 de «satisfaisante, mais laissant subsister des doutes» (SC, *ad locum*).

⁵¹ Le Codex Hierosolymitanus présente αἰτός pour leçon.

⁵² Ajoutons, pour être complet, la «loi de Moïse» chez ISm 5, 1.

⁵³ Moïse comme θεράπων (עֲבָד): Ex 4, 10; 14, 31; Nb 11, 11; 12, 7. 8; Dt 3, 24; Jos 1, 2 (8, 31). 2 (8, 33); 1 Chr 16, 40; Sag 10, 16. Dans le Nouveau Testament, Moïse est appelé θεράπων en Hb 3, 5, qui cite Nb 12, 7. Dans la LXX, θεράπων est surtout utilisé dans le *Livre de l'Exode*, où il désigne le plus souvent les serviteurs de Pharaon.

⁵⁴ Moïse comme παῖς (עֲבָד): Jos 1, 7. 13; 9, 24; 11, 12. 15; 12, 6; 13, 8; 14, 7; 18, 7; 22, 2. 5; 1 Chr 6, 49 (34); 2 Chr 1, 3; 24, 9; Neh 1, 7. 8; Bar 1, 20; 2, 28; Dan 9, 11.

⁵⁵ Moïse comme δοῦλος (עֲבָד): Neh 9, 14; 10, 29 (30); Ps 104 (105), 26; Mal 4, 4 (3, 22).

A première vue, il est difficile de dire que cette diversité d'emplois corresponde à la diversité de traducteurs, chacun préférant réserver tel ou tel titre à Moïse. Dans le *Livre de Josué* et dans le *Premier Livre des Chroniques*, Moïse est tantôt un θεράπων, tantôt παῖς. Dans le *Livre de Néhémie*, c'est avec δοῦλος que παῖς alterne.

et Jeremias⁵⁶, les traducteurs, par la suite, donnèrent la préférence à ce terme pour désigner Moïse. Quoi qu'il en soit, ni Josèphe, ni Philon, qui pourtant a une liste fort longue de titres mosaïques, n'utilisent *θεράπων* pour le désigner.

Donc, dans la grande prière finale, Clément reprend le titre christologique de *παῖς*, mais semble éviter ce terme ailleurs, préférant un usage précédemment peu répandu pour désigner Moïse. Serait-ce pour éviter toute ambiguïté, que d'autres n'ont pas crainte⁵⁷? Ce même souci d'éviter l'ambiguïté n'aurait-il pas conduit Clément à garder *ἡγαπημένος* pour le Christ, et réserver *ἀγαπητός* pour les chrétiens?

IV. "ONOMA

L'étude sur la signification religieuse de *ὄνομα* dans la *Lettre* de Clément et dans le *Pasteur* d'Hermas a déjà été abordé par Ponthot dans une thèse inédite⁵⁸. Cette étude ayant épuisé le sujet⁵⁹, il ne nous reste plus qu'à en reprendre les aspects christologiques. Comme nous le verrons, la situation diffère entre Clément et Hermas.

a. La «Lettre» de Clément

Trois remarques peuvent être faites au sujet de la valeur christologique du Nom dans la *Lettre* de Clément.

1. Tout d'abord, il faut remarquer que Clément ne parle jamais du Nom de Jésus-Christ.

2. Par rapport au «Nom de Dieu», le Christ joue le rôle de médiateur et de grand-prêtre: c'est Lui, en effet, qui, dans la grande prière finale, conduit le fidèle à la connaissance du Nom divin et qui apparaît comme le grand-prêtre du culte à Lui rendre (Cl 64).

3. Cl 36, 2 reprend en partie Hb 1. Il y est dit que le Christ a hérité d'un nom qui l'emporte sur celui des anges. La différence est grande entre l'écrit patristique et la lettre canonique. La *Lettre aux Hébreux* retrace quelques

⁵⁶ JEREMIAS, *παῖς* θεοῦ, p. 679, n. 183.

⁵⁷ *Παῖς* s'applique à Israël (Lc 1, 54=Is 41, 8), et à David (Ac 4, 25; Did 9, 2).

⁵⁸ PONTHOT, *Doctorat*. Cet auteur a résumé la partie de son étude relative à la *Lettre* de Clément et à la *Didachè* dans un article paru dans les *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* (PONTHOT, *Clément*).

⁵⁹ Cf. le jugement de Jaubert (p. 41, n. 2).

étapes de l'histoire du salut: l'intervention du Fils de Dieu dans la création, Son rôle dans la rédemption et enfin Son exaltation. La *Lettre* de Clément présente l'intercession du Christ dans une perspective intemporelle.

«Dans ce contexte, conclut Ponthot, la formule *διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν* désigne l'octroi d'une dignité transcendante qui affecte déjà la préexistence du Sauveur... Dès lors, *ὄνομα* tend à traduire la réalité mystérieuse que le Christ reçoit du Père dans la pérennité et qui constitue sa transcendance ontologique.»⁶⁰

b. Le «Pasteur» d'Hermas

La situation est toute différente dans le *Pasteur* d'Hermas.

1. Tout d'abord, Hermas parle du «Nom du Fils de Dieu» dans la *Neuvième Similitude*. En cela, il marque déjà un progrès par rapport à la *Lettre* de Clément. Voyons le rôle et l'efficacité de ce «Nom».

2. En HSim IX, 14, 5, il est dit que le Nom du Fils de Dieu est grand et qu'il peut soutenir non seulement toute la création, mais aussi tous ceux qui portent le Nom du Fils de Dieu. Voici qu'au thème de la création s'adjoint la perspective sotériologique.

Dans la *Troisième Vision*, il est dit que le monde et la tour sont fondés sur les eaux, symbolisant le chaos originel et le baptême. La dimension sotériologique se mêle donc à la perspective cosmologique.

La *Neuvième Similitude* réapproprie tout cela au Fils de Dieu. Le rocher, qui Le symbolisait, soutenait la tour. A cette dimension ecclésiologique, les révélations faites par le Pasteur ajoute une perspective cosmologique. Voilà qui s'accorde avec l'antériorité du Fils de Dieu à la création et Son rôle de conseiller dans l'œuvre créatrice (HSim IX, 12, 2. 3).

HSim IX, 14, 5 unit donc l'intervention du Fils de Dieu dans la création et dans l'Eglise.

3. L'influence et l'action du Christ sont précisément évoquées dans des expressions telles que «porter le Nom du Fils de Dieu» ou «recevoir le Nom du Fils de Dieu». Ces formules apparaissent dans la *Neuvième Similitude* dans un contexte baptismal.

En tout premier lieu, le Nom doit être prêché. Ce fut la tâche des apôtres, qui purent ainsi donner le sceau. Le Nom prêché est l'objet de l'adhésion (HSim IX, 16, 5).

⁶⁰ PONTHOT, *Clément*, p. 355.

En HSim IX, 12, la médiation du Fils de Dieu est décrite en trois étapes: toute pierre doit passer par la porte; celle-ci est unique; même les anges premiers-nés doivent emprunter ce passage pour être sauvés. «Passer la porte» équivaut à «recevoir le Nom».

Le baptême entraîne l'appartenance du chrétien et du peuple de Dieu à Son nouveau Seigneur: désormais, ils seront «appelés du Nom du Fils de Dieu» (HSim IX, 14, 3; 17, 4).

En HSim IX, 13-14, il est rappelé que le baptême ne suffit pas, mais qu'il faut aussi pratiquer les vertus ou, comme le texte le dit lui-même, «porter les noms des vierges». La médiation du Fils de Dieu est indispensable dans la vie quotidienne, puisque ces vierges sont les esprits de Celui-ci.

Cette vie chrétienne peut aller jusqu'au martyre, puisqu'il ne faut pas hésiter à «souffrir pour le Nom du Fils de Dieu» (HSim IX, 28, 3).

4. Ponthot conclut son étude sur la signification religieuse du «Nom» dans le *Pasteur* d'Hermas, en soulignant que le Nom du Fils de Dieu est, dans la *Neuvième Similitude*, le Nom par excellence, la caractéristique de la religion nouvelle. Les emplois absolus de ὄνομα, toujours selon Ponthot, sont plus l'aboutissement d'une simplification littéraire que le fruit d'une élaboration doctrinale. Le titre ὄνομα n'est donc pas le substitut du Fils de Dieu ⁶¹.

B. LES NOMS DES CHRÉTIENS

Quand nous voulons définir notre religion, nous avons l'habitude de nous appeler «chrétiens». Ce terme, qui exprime notre appartenance confessionnelle, contient en lui-même une référence au Christ et il désigne ainsi le fondement de notre vie.

Il serait intéressant d'étudier quels titres Clément et Hermas utilisent pour parler à leurs coreligionnaires. A qui ou à quoi font-ils référence, quand ils s'adressent la parole? Sur quel fonds commun se basent-ils dans leurs exhortations et dans leurs remontrances?

Il faut dès maintenant bien discerner les choses. Quand nous disons que nous sommes «chrétiens», nous affirmons notre foi face à l'incroyance ou face à d'autres religions. Clément et Hermas, eux, s'adressent à des gens qui partagent leur foi. Il n'est donc pas surprenant qu'ils ne s'adressent pas à leurs coreligionnaires, en les appelant «chrétiens». Nous verrons d'ailleurs que les titres utilisés font moins référence au contenu de la foi qu'à la façon de la vivre.

⁶¹ PONTHOT, *Doctorat*, p. 143.

Ce titre est le plus souvent utilisé par Clément et toujours au vocatif, sauf en Cl 8, 5. De même Ignace appelle ses destinataires ἀγαπητοί au vocatif (IMg 11, 1; ISm 4, 1) ou en apposition (ITr 8, 1; au singulier, IPol 8, 2). Cet adjectif n'a pas de valeur propre, en ce sens que ce terme n'est jamais le sujet d'une action et en est rarement l'objet. Ce serait ici le signe de l'amour fraternel, comme dans le Nouveau Testament⁶². Remarquons le caractère isolé de cet emploi: uniquement dans le genre épistolaire. Hermas n'y recourt pas, sauf en HSim V, 2, 6⁶³, quoique, sciemment, il s'adresse aux chrétiens. Ce terme semble donc être réservé aux lettres et épîtres.

La forme τοὺς ἀγαπητοὺς (Cl 8, 5) mérite une étude particulière, parce que c'est un emploi absolu, substantivé. Clément conclut son exhortation au repentir, en rappelant que Dieu offre à tous ceux qu'Il aime cette possibilité.

Selon Knopf, «avec πάντας τοὺς ἀγαπητοὺς, il est devenu clair que les chrétiens, eux aussi, ont besoin de la pénitence, comme dans le passé les Israélites et les païens élus»⁶⁴. Faut-il en conclure que ἀγαπητός désigne ici les chrétiens, de façon précise? Certes, dans la LXX, le peuple d'Israël est parfois évoqué par ἀγαπητός (Ps 59 (60), 7; 107 (108), 7); mais le *Testament de Levi* (TLev 18, 13) réduit ces ἀγαπητοί aux fils de Levi; et l'*Épître aux Romains* s'adresse aux πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις (Rm 1, 7), mais cela ne semble pas un terme technique à valeur ecclésiologique précise.

Donc, en Cl 8, 5, ἀγαπητός a une valeur particulière: ce n'est plus l'amour fraternel qu'il suppose, mais celui de Dieu pour les hommes. Le groupe désigné par ἀγαπητός est moins précisément délimité en Cl 8, 5 (cf. Cl 7, 5), que lorsqu'il s'applique aux destinataires d'une lettre. Aucun critère ne semble même le circonscrire: la pénitence ne fut-elle pas prêchée aux Nini-vites (Cl 7, 5)?

⁶² Ce même terme est souvent employé dans les lettres johanniques. Pour Bultmann, «es ist offenbar eine übliche homelitische Anrede» (*Johannesbriefe*, p. 32, n. 7). Pour Brooke, c'est un «appeal to the readers to show their brotherhood by active brotherly love» (*Johannine Epistles*, p. 34).

⁶³ En HSim V, 2, 6, le maître de la vigne appelle son fils bien-aimé pour lui dire quelle récompense il compte donner à l'esclave dévoué. Ἀγαπητός ne désigne pas ici les chrétiens.

⁶⁴ «Mit πάντας τοὺς ἀγαπητοὺς wird noch einmal klar gesagt, dass auch die Christen der Busse bedürfen, so gut wie in der Vergangenheit die Israeliten und die etwa erwählten Heiden» (Knopf, p. 57).

II. Ἐκλεκτός

Le terme ἐκλεκτός semble être privilégié pour désigner les fidèles chez Clément et Hermas⁶⁵. Par rapport au Nouveau Testament, les Pères Apostoliques l'emploient davantage et nos deux auteurs particulièrement⁶⁶.

Comme dans le Nouveau Testament, il est toujours au pluriel, sauf en Cl 52, 2 (David)⁶⁷ et IPHd 11, 1⁶⁸. Par rapport à l'usage néo-testamentaire, il est bon de signaler que ἐκλεκτός ne s'applique pas au Christ et qu'il n'a pas de caractère purement eschatologique, comme dans les synoptiques, puisqu'il désigne les chrétiens contemporains⁶⁹.

Cette expression demeure tellement commune qu'elle aurait influencé Cl 46, 8⁷⁰ et 2 Cl 14, 5⁷¹.

⁶⁵ Cf. SCHRENK, ἐκλέγομαι, p. 197.

⁶⁶ Treize fois chez Clément, neuf fois chez Hermas, sept fois chez les autres Pères Apostoliques.

⁶⁷ Cl 52, 2: ὁ ἐκλεκτός Δαυίδ.

David ne semble nulle part ailleurs être désigné par ce titre. Dans la LXX, Moïse (Ps 105 (106), 23) et Israël (Is 42, 1; 45, 4) sont ainsi appelés; chez Philon, seul Abraham jouit de cette prérogative (Abr 85; Mutat 66; Gig 64; Cher 7). Selon Becker (*a.l.*), ce serait Paul dans le *Testament de Benjamin* (TB 11, 4).

⁶⁸ IPHd 11, 1: Ῥέω Ἀγαθόποδι, ἀνδρὶ ἐκλεκτῷ.

Cet emploi singulier étonne, puisqu'il applique à un seul homme un titre habituellement réservé à la communauté. Le seul autre cas connu est Rom 16, 13: Ῥοῦφον τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ.

Ici comme là, ce sont les salutations finales d'une lettre, avec ce que cela peut comporter de répétitions. Pour les éviter, les auteurs sont amenés à utiliser des titres qui relèvent plus de la politesse que de la théologie. Cf. KÄSEMANN, *Römer*, p. 395; CRANFIELD, *Romans* 2, pp. 793-794; BARTH, *Dogmatik II*, 2, pp. 473 et 476.

⁶⁹ Cf. SCHRENK, ἐκλέγομαι, pp. 191-197.

⁷⁰ Le terme utilisé ἐκλελεγμένος pose un délicat problème philologique: ce serait une forme tardive, puisque la forme attique aurait été ἐξειλεγμένος (Blass-Debrunner, § 101, λεγῆν, p. 64; THACKERAY, *Grammar*, p. 274).

Dans la LXX, ἐκλελεγμένος est employé en 1 Macc 6, 35 pour désigner les cavaliers d'élite (il a pour variante peu attestée ἐκλέγομενοι). Dans les traductions ultérieures, Aquila connaît les deux formes: ἐξειλεγμένος (Soph 3, 9: même forme chez Théodotion) et ἐκλελεγμένος (Cant 5, 10: LXX ἐκλελοχισμενος; Symmaque ἐπιλεκτος).

Josèphe B 7, 12 nous parle de généraux d'élite: οἱ πρὸς τὴν μάχην ὑφ' ἑκατέρων τῶν στρατηγῶν ἐξειλεγμενοί.

De même, Philon a la forme attique ὁ νοῦς ἐξειλεγμένος τοῦ σπουδαίου (Cher 7; cf. Gig 64).

Lc 9, 35, qui nous rapporte les paroles de Dieu lors de la Transfiguration, préfère ἐκλελεγμένος à ἀγαπητός repris par Matthieu et Marc. Cette même forme verbale désigne les chrétiens en HVIs IV, 3, 5; Cl 50, 7; PPhil 1, 1; et l'Eglise d'Ephèse en IEPH inc.

⁷¹ 2 Cl 14, 5 reprend 1 Cor 2, 9. Ce texte est fort souvent cité par les premiers auteurs chrétiens. La partie «b» (ὅσα ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν: 1 Cor 2, 9), comme l'appelle Prirent (*Œil*, p. 416), connaît de nombreuses variantes.

Cl 34, 8, probablement sous l'influence d'Is 64, 4 LXX (MEYER-HEINRICH, *1 Korinther*, p. 54, n. **; OEPKE, *κρύπτω*, p. 989, n. 113), écrit ὑπομένουσιν.

Si l'Eglise en tant que telle est élue chez Ignace (IEph inc; ITr inc)⁷², chez Hermas, le groupe des élus peut être délimité, puisqu'il forme l'auditoire de la révélation contenue dans le petit livre (HVis II, 1, 3; 4, 2), tandis que, selon Clément, Dieu a fait de nous tous Sa part d'élection (Cl 29, 1)⁷³.

Une élection parmi les élus serait possible; ce serait alors pour le martyr (PPhil 1, 1; MPol 20, 1). Chez Hermas, le mouvement est inverse, semble-t-il à première vue: ἐκλεκτός est un terme générique; de cette masse se distinguent les ministres (HVis III, 5, 1)⁷⁴ et les éducateurs (HVis III, 9, 10)⁷⁵. Il serait imprudent sur la base de ces deux textes de réduire le concept de ἐκλεκτός à une classe inférieure du peuple de Dieu. Ce serait bien plutôt un concept général et englobant, hors duquel se détachaient les responsables⁷⁶.

Clément est seul à reprendre l'idée du nombre limité des élus (Cl 2, 4; 59, 2⁷⁷; cf. 35, 4; 58, 2). Ce thème était déjà présent dans la littérature apocalyp-

Il ne faut pas oublier la perspective eschatologique du passage: après la liturgie angélique, ce sont les dons à venir qui sont évoqués (Cl 35, 3. 4). Ce qui surprend, c'est l'emploi de ἀγαπῶσιν chez saint Paul; car, malgré Rom 8, 28, l'amour des hommes pour Dieu reste un thème rare chez lui (BAUER, ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ, pp. 106-112; WEISS, 1 *Korinther*, p. 58). La *Lettre à Diognète* (Dg 12, 1) le conserve cependant. La *Deuxième Lettre de Clément* (2 Cl 14, 5) semble seule à offrir cette variante avec ἐκλεκτοῖς.

Notons, pour être complet, que les *Actes de Philippe* (APh 109) ont la forme ἀγαπῶσιν, tandis que les *Actes d'André et de Matthieu* (AAM 14) préfèrent ὑπακούουσιν.

⁷² IEph inc: ἀτρεπον ἡνωμένην καὶ ἐκλεγεμένην ἐν πάθει ἀληθινῶν.

ITr inc: ἐκκλησιαὶ ἁγία τῇ οὐσῃ ἐν Τράλλεσιν τῆς Ἀσίας, ἐκλεκτῇ καὶ ἀξιοθέῳ.

⁷³ Le terme abstrait ἐκλογή est peu employé. Inconnu dans la LXX, il n'apparaît que peu dans le Nouveau Testament (sept fois). La *Lettre à Diognète* (Dg 4, 4) fustige les Juifs qui voient dans leur circoncision le signe de leur élection. Selon MPol 20, 1, les martyrs feraient l'objet d'une élection particulière. Cl 29, 1 a ceci de particulier que le terme a une valeur passive: ce sont les élus considérés collectivement, comme en Rom 11, 7. Mais, chez saint Paul, l'acte de foi est nécessaire aux Juifs pour passer à l'élection, tandis que Clément ne semble considérer qu'une simple initiative divine sans polémique anti-juive. Le passage de l'élection d'Israël (Cl 29, 2 = Dt 32, 9) à l'évocation de l'Eglise, se fait sans transition. Cf. CRANFIELD, *Romans* 2, p. 548; HAGNER, *ONT*, pp. 122-123; HARNACK, *Wiedergeburt*, p. 103; ZAHN, *Römer*, p. 499, n. 12.

Chez Justin (Dial 48, 3; 49, 1), quand le Juif utilise ἐκλογή, ce terme désigne l'adoption de Jésus comme Christ.

Cl 29, 1 nous dit que c'est le Père miséricordieux et bienveillant qui a fait de nous Sa part d'élection. Ἐπεικὴς et εὐπλαγχνος ne sont pas des qualités divines particulièrement liées à l'œuvre d'élection. Les seuls liens sont avec ἐπεικῶς (Esd 9, 8 R) et ἐπεικεύομαι (1 Sam 12, 22 B). Ces traits de caractères ne sont d'ailleurs pas propres à Dieu: Clément est le seul à dire que Dieu est ἐπεικῶς: cf. les catalogues de vertus en Eph 4, 32; 1 Pt 3, 8; PPhil 5, 2; 6, 1.

⁷⁴ HVis III, 5, 1: οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες... καὶ διακονήσαντες ἄνῳς καὶ σεμνῳς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ.

⁷⁵ HVis III, 9, 10: πῶς ὁμῆς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδείαν.

⁷⁶ Cf. DORSCH, *Hierarchie*, pp. 250-294.

⁷⁷ Cl 59, 2: τὸν ἀριθμὸν τὸν καθριθμημένον τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ. Cette insistance sur la précision du nombre relève peut-être d'une tradition antérieure à Clément et elle serait reprise comme élément liturgique; cf. Knopf, *a.l.*

tique (Bar. syr 30, 2; 75, 5; Apoc Abr 29, 17; 5 Esd 2, 38)⁷⁸, ainsi que celui du livre où ils sont inscrits (Cl 45, 8; cf. Dan 12, 1). Cependant, Clément corrige cette vision restrictive en parlant de la foule immense des élus (Cl 6, 1)⁷⁹.

Ἐκλεκτός est mis en opposition avec les incroyants (ἄπιστος: MPol 16, 1; cf. 1 Pt 2, 7), les appelés (κλητός: Barn 4, 14)⁸⁰. Ils sont saints (MPol 22, 1)⁸¹, sans tache et purs (HVis IV, 3, 5), parfaits dans la charité (Cl 49, 5).

En d'autres termes, ἐκλεκτός est principalement utilisé dans la *Lettre* de Clément et le *Pasteur* d'Hermas, surtout dans les *Visions*: quand les chrétiens s'adressent l'un à l'autre (genre épistolaire), ils s'appellent ἀγαπητός; quand ils parlent d'eux-mêmes, ils s'appellent ἐκλεκτός. Clément a gardé le thème du nombre compté des élus.

III. "Αγιος

Le terme ἅγιος, comme désignation des chrétiens, se rencontre principalement dans les *Visions* du *Pasteur*. Quelques emplois isolés sont à signaler dans le *Martyre de Polycarpe*, dans une première salutation finale (MPol 20, 1)⁸², ainsi que dans un ajout tardif (MPol 22, 1)⁸³. La *Lettre à Diognète* (Dg 11, 4. 5) utilise ce terme, ainsi que la *Didachè* (Did. 4, 2). Ce dernier emploi se rapproche de l'expression κολλάομαι τοῖς ἁγίοις⁸⁴, attestée en HVis III, 6, 2; HSim VIII, 8, 1; Cl 46, 2. Clément insère ce syntagme dans une citation, dont nous ignorons l'origine. Hagner propose d'y voir un proverbe courant à l'époque, qui peut-être aurait été repris dans un récit apocryphe aujourd'hui perdu⁸⁵.

⁷⁸ En Cl 58, 2, cette valeur apocalyptique du nombre s'est peut-être estompée; cf. le participe présent: εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

⁷⁹ Cf. UNNICK, *Elus*, pp. 237-246.

⁸⁰ Bar 4, 14=Mt 22, 14. Κλητός et ἐκλεκτός auraient-ils le même sens? C'est ce que propose Schmidt, *καλέω*, p. 496. Boissard (*Vocati*, pp. 569-585) est d'un avis différent.

⁸¹ Cf. ITr inc: ἐκκλησίᾳ ἁγία... ἐκλεκτῇ καὶ ἀξιοθέῳ.

⁸² MPol 20, 2: προσαγορεύετε πάντας τοὺς ἁγίους. C'est une formule de salutation courante. Cf. Rom 16, 15; Hb 13, 24; etc.

⁸³ MPol 22 constitue un appendice ajouté beaucoup plus tard, probablement au IV^e siècle. Cf. CAMELOT, *Ignace*, p. 240.

⁸⁴ Cf. κολλάομαι τοῖς ἁγίοις (HVis III, 6, 2; HSim VIII, 8, 1), τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ (HSim IX, 20, 2), ἀγαθῶ (Did 5, 2).

Hormis Cl 46, 2, tous ces emplois sont à la forme négative et stigmatisent un manque de conscience communautaire («Mangel des Gemeindebewusstseins»), selon Dibelius (commentaire de HVis III, 6, 2).

⁸⁵ HAGNER, *ONT*, pp. 76-77.

Sur l'action du Christ dans la sanctification des croyants, les Pères Apostoliques apparaissent aussi réservés que les auteurs néo-testamentaires.

HVis III, 9, 1 réserve cette œuvre à Dieu et ne parle pas de Son Fils.

Clément introduit l'action de Jésus-Christ par la préposition *διὰ* suivie du génitif: Cl inc; 59, 3⁸⁶. Précisons le sens de cette construction et déduisons ainsi le rôle joué par le Christ dans la sanctification en cherchant des parallèles dans la Bible grecque.

Dans la LXX, on ne trouve la tournure *ἀγιαζῶ διὰ* que dans 4 Macc 17, 20: οὔτοι ἀγιασθέντες διὰ θεόν.

On le voit: *διὰ* est construit avec l'accusatif et Charles traduit «pour l'amour de Dieu»⁸⁷.

Dans le Nouveau Testament, seuls 1 Tim 4, 5 et Hb 13, 12 sont intéressants pour notre étude.

1 Tim 4, 5 s'inscrit dans une discussion sur la pureté rituelle des aliments, à quoi l'auteur affirme que tout peut être consommé: *ἀγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*.

Peu importe de savoir s'il est fait ici référence aux prières de table⁸⁸ ou à la bénédiction divine lors de la création⁸⁹; relevons le caractère efficace et actif de ces moyens.

A partir de Hb 13, 11, la *Lettre aux Hébreux* développe une analogie entre le sacrifice du Christ et le cérémonial de la grande Expiation. L'auteur concentre son attention sur le sang donné par le Christ pour la purification et sur le transport de la victime hors de la ville⁹⁰. Le sang du Christ est donc ici un moyen efficace qui permet la sanctification⁹¹.

Cette même idée est exprimée par Clément et Hermas: c'est Dieu qui sanctifie (HVis III, 9, 1; Cl 59, 3) et le Christ en est le moyen (Cl inc; 59, 3), sans que l'on puisse préciser.

Concluons donc, en constatant que:

— les *Visions* se distinguent par un emploi relativement abondant de *ἅγιος* pour désigner les chrétiens. Clément ne connaît ce sens que dans une citation d'auteur inconnu (Cl 46, 2);

⁸⁶ Cl inc: κλητοῖς ἡγιασμένοις ἐν θελήματι θεοῦ. Cl 59, 3: δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας.

⁸⁷ Charles traduit «for God's sake» (CHARLES 2, p. 683). Andreson utilise une expression similaire: «for the sake of God» (CHARLESWORTH 2, p. 563).

⁸⁸ DIBELIUS, *Pastoralbriefe*, p. 52.

⁸⁹ LOCK, *Pastoral Epistles*, p. 49.

⁹⁰ SPICQ, *Hébreux* 2, pp. 426-427.

⁹¹ STRATHMANN, *λαός*, p. 54; BEHM, *αἷμα*, p. 173.

— dans le Nouveau Testament, comme chez Clément et Hermas, Dieu seul sanctifie; Son Fils l'y aide, précise Clément. Cette aide, qui reste indéterminée dans les faits, doit cependant être efficace, si l'on en juge par les emplois parallèles de cette expression en 1 Tim 4, 5 et Hb 13, 12.

IV. Δοῦλος

Δοῦλος, comme désignation des chrétiens⁹², est principalement utilisé chez Hermas. Les autres Pères Apostoliques ne l'emploient qu'isolément: Cl 60, 2; 2 Cl 20, 1; MPol 20, 1. Cl 60, 2 est un élément d'une longue prière adressée à Dieu; le caractère emphatique de cette oraison expliquerait la mention δούλων σου καὶ παιδισκῶν⁹³. Dans ces dernières recommandations (2 Cl 20, 1), l'auteur exhorte les chrétiens à ne pas se troubler du succès des méchants et des difficultés des serviteurs de Dieu. Le contexte de MPol 20, 1 pourrait expliquer l'emploi de δοῦλος, puisqu'on y parle du choix fait par le Seigneur parmi ses serviteurs en vue du martyre⁹⁴; ne lit-on pas plus loin προσαγορεύετε πάντας τοὺς ἁγίους (MPol 20, 2)?

Hermas bat tous les records de fréquence chez les Pères Apostoliques dans l'emploi de δοῦλος comme détermination du chrétien⁹⁵: quelque quarante fois. La forme la plus courante est οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ⁹⁶; cependant, il y a aussi la forme singulière ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ⁹⁷. Δὼ τὴν μετάνοιαν τοῖς δούλοις αὐτοῦ τοῖς ἐσκανδαλισμένοις (HVis IV, 1, 3) est un cas particulier, puisque αὐτοῦ remplace κυρίου. La *Quatrième Vision* est en soi un texte complet et cohérent, car il décrit un monstre et explique sa signification eschatologique; l'auteur aurait-il repris des éléments antérieurs? Quoi qu'il en soit, cet emploi détonne dans l'usage constant de notre visionnaire⁹⁸.

⁹² Le terme δοῦλος est utilisé dans son sens propre en Did 4, 10; Barn 19, 7; IPol 4, 3.

⁹³ «Die ausführliche und feierliche Umständlichkeit der Liturgie zählt beide Geschlechter auf» (Knopf, *a.l.*).

Did 4, 10; Barn 19, 7; Cl 60, 2 associe δοῦλος à παιδίσκη.

IPol 4, 3 présente un autre couple de termes: δοῦλος καὶ δούλη.

⁹⁴ «Gerade der Begriff δουλεύω betont im Unterschied zu διακονέω den fordernden Charakter des Dienstes unter Gott und am Nächsten in der Gemeinde der durch Jesus Christus Befreiten» (TUENTE, *Sklave*, p. 1145).

⁹⁵ Le substantif δοῦλος est pris au sens propre en HSim IX, 28, 4. 8.

⁹⁶ Les trente-deux emplois se répartissent de la façon suivante dans le *Pasteur*: une seule fois dans les *Visions* (HVis I, 2, 4), quatorze fois dans les *Mandements*, seize fois dans les *Similitudes*.

⁹⁷ HVis I, 2, 4; HMand IV, 1, 2; VIII, 4. 5. 6; XII, 1, 2; HSim V, 4, 3.

⁹⁸ Cf. Dibelius, p. 485.

Ce qui plaiderait en faveur d'une réutilisation d'éléments antérieurs, c'est le fait que δοῦλος est pratiquement⁹⁹ absent des *Visions*, alors que ἐκλεκτός ne se rencontre que dans cette partie du *Pasteur*. On ne peut en dire autant de δουλεύω.

Ici encore, Hermas se distingue par l'abondance des emplois. Chez les autres Pères Apostoliques, hormis le sens propre¹⁰⁰, δουλεύω évoque le service offert aux faux dieux (Dg 2, 5), à Dieu¹⁰¹, au Christ (MPol 9, 3). Dg 2, 5 constitue donc un emploi isolé, tandis que MPol reste bien dans le contexte de libération apportée par le Christ quand on Le sert¹⁰². Le *Pasteur* connaît quelque vingt-quatre emplois de δουλεύω; dans quinze cas, il est construit avec τῷ θεῷ¹⁰³, τῷ κυρίῳ¹⁰⁴, αὐτῷ¹⁰⁵. D'autres éléments sont l'objet du service: la foi (HMand IX, 12), l'esprit (HSim V, 6, 5. 7), les bonnes œuvres (HMand VIII, 8), les bonnes passions (HMand XII, 2, 5; 3, 1).

Il ressort de cette analyse que:

— dans les *Mandements* et dans les *Similitudes* οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ est un titre courant pour le chrétien; le fait que les *Visions* préfèrent utiliser le titre de ἅγιος s'expliquerait par le fait que cette première partie du *Pasteur* décrit l'Eglise idéale, non pécheresse;

— δουλεύω τῷ θεῷ est une forme habituelle pour désigner la vie chrétienne, surtout chez Hermas; cependant, nous avons vu que Clément préfère λειτουργέω;

— seul MPol 9, 3 construit δουλεύω avec Χριστῷ;

— δουλεία n'apparaît que dans son sens propre (Cl 4, 9; 55,2) ou dans un sens plus complexe (HSim V, 6, 7).

⁹⁹ Si les *Visions* utilisent principalement ἐκλεκτός et ἅγιος, le titre δοῦλος y est également appliqué aux chrétiens: HVis I, 2, 4 (les serviteurs de Dieu) et HVis IV, 1, 3 (ses serviteurs, c'est-à-dire les serviteurs du Seigneur). Chacune de ces occurrences peut être expliquée séparément. Il n'en demeure pas moins que leur apparition affaiblit le caractère contraignant de l'argument lexical. Selon ce dernier, utilisé par Giet, l'occurrence massive et exclusive d'un terme dans une partie seulement de l'œuvre signalerait que cette portion de texte serait d'un auteur différent du reste de l'œuvre.

¹⁰⁰ Cl 16, 12; 31, 4; 2 Cl 6, 1; Barn 13, 2. 5; IPol 4, 3.

¹⁰¹ L'expression δουλεύω τῷ θεῷ figure en Cl 45, 7; 2 Cl 11, 1; 17, 7; 18, 1; PPhil 2, 1. Cl 26, 1 présente la forme δουλεύω αὐτῷ (ὁ δημιουργὸς τῶν πάντων).

Bauer-Paulsen attribue à Dieu le culte signalé en PPhil 6, 3 (BAUER-PAULSEN, *Ignatius*, p. 119).

¹⁰² Cf. RENGSTORF, δοῦλος, p. 279.

¹⁰³ HMand VIII, 6 et HSim IV, 2; HSim VI, 5, 2 présentent la forme δουλεύω τῷ θεῷ.

¹⁰⁴ Δουλεύω τῷ κυρίῳ apparaît dans HVis IV, 2, 5; HSim I, 7; IV, 5. 6. 7; V, 1, 5; VI, 6, 3.

¹⁰⁵ HMand XII, 6, 2; HSim IV, 6. 7; VIII, 6, 2.

L'emploi particulier de ce terme sert d'argument à la thèse de Giet selon laquelle la *Neuvième Similitude* fut ajoutée par le second rédacteur au noyau initial du *Pasteur* (les *Visions*). Il en veut pour preuves la concentration des emplois de ce terme dans la *Neuvième Similitude*, ainsi que son emploi avec une valeur substantive dans cette même *Neuvième Similitude* ¹⁰⁶.

Cependant οἱ πιστεύσαντες est employé vingt-trois fois, dont trois fois dans les *Mandements* et quatre fois dans la *Huitième Similitude*. Si πιστεύσαντες apparaît souvent dans la *Neuvième Similitude*, c'est le plus souvent dans la phrase stéréotypée: ἐκ τοῦ πρώτου (δευτέρου, τρίτου, ...) ὅρους, ... οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοι εἰσίν'.

Le Pasteur explique à Hermas la valeur symbolique des diverses pierres extraites des douze collines; ajoutons à cela la montagne blanche comme lieu d'extraction (HSim IX, 30, 2) et une forme de résumé (HSim IX, 30, 3), et nous voici à quatorze emplois de οἱ πιστεύσαντες dans un contexte précis et cohérent. Ce dernier imposait, en quelque sorte, le choix de ce terme pour désigner les chrétiens: car qu'ont-ils donc en commun, tous ces hommes soumis à la pénitence, si ce n'est la foi?

Dans les cas précités, οἱ πιστεύσαντες semble avoir une nature substantive. S'il en est de même pour d'autres cas, cela ne peut être en soi un argument contraignant. Ce terme, en effet, est placé en coordination avec d'autres désignations ¹⁰⁷. Ces emplois absolus, tels τοῖς μέλλουσι πιστεῦειν ἢ τοῖς νῦν πιστεύουσιν (HMand IV, 3, 3; HSim IX, 30, 3) et τὰς καρδίας τῶν πιστευόντων (HSim VIII, 3, 3) désignent bien les chrétiens, mais sans qu'on puisse véritablement parler de terme technique ou de désignation usuelle. L'occurrence fréquente de ce terme dans le *Pasteur*, en particulier dans la *Neuvième Similitude* s'explique par le fait qu'il s'agit là d'un message de pénitence adressé aux chrétiens, dont la caractéristique minimale pour être admis dans l'œuvre de conversion est la foi ¹⁰⁸.

¹⁰⁶ GIET, *Pasteurs*, p. 267.

¹⁰⁷ HMand X, 1, 4: οἱ ἐρευνήσαντες... ἐπιζητήσαντες... πιστεύσαντες.

HMand X, 1, 5: οἱ ἄνθρωποι οἱ πιστεύσαντες καί... ἐμπίπτοντες.

HSim VIII, 3, 2: οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν.

HSim VIII, 6, 3: ἀκούσαντες οἱ πιστεύσαντες καὶ εἰληφόντες τὴν σφραγίδα.

HSim VIII, 10, 3: οὗτοι εἰσιν οἱ πιστεύσαντες μόνον, τὰ δὲ ἔργα... ἐργασάμενοι.

HSim IX, 13, 5: οἱ πιστεύσαντες... καὶ ἐνδιδυσκόμενοι τὰ πνεύματα.

HSim IX, 17, 4: ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι.

¹⁰⁸ La forme οἱ πεπιστευκότες, que présentent HVis III, 6, 4; 7, 1, ne semble pas avoir de valeur particulière. Cf. BULTMANN, *πιστεύω*, p. 215, n. 295.

Il est intéressant d'approfondir cette étude de la foi, en précisant le sens des termes utilisés dans certaines expressions difficiles et en considérant l'utilisation de ce thème chez Clément et chez Hermas.

Τοῖς μέλλουσι πιστεύειν ἢ τοῖς νῦν πιστεύουσιν εἰς τὸν κυρίον (HMAND IV, 3, 3) et πιστεύσαντες εἰς αὐτόν (κήρυγμα) (HSIM VIII, 3, 2) sont les seuls emplois, chez Hermas, de cette construction πιστεύω εἰς. Bultmann propose, pour les distinguer, de traduire πιστεύω suivi du datif par «donner foi à quelqu'un» et πιστεύω εἰς suivi de l'accusatif par «tenir pour vrai»¹⁰⁹. Cependant, chez saint Jean déjà, la différence se serait estompée¹¹⁰. Chez les Pères Apostoliques, πιστεύω εἰς suivi de l'accusatif se rencontre dans des citations plus ou moins explicites: Barn 6, 3¹¹¹, PPhil 2, 1¹¹². IMg 10, 3 est, selon Bultmann, un cas très clair de ce langage missionnaire: πιστεύω εἰς suivi de l'accusatif signifierait «se convertir à»¹¹³. On pourrait voir en HMAND IV, 3, 3 un vestige de ce sens, tandis que HSim VIII, 3, 2 aurait un sens plus général de «tenir pour vrai».

Si, chez Jean¹¹⁴, ἀκούω est presque synonyme de πιστεύω, HSim VIII, 3, 2; 6, 3; IX, 17, 4 semblent mettre ces deux termes en gradation, et ainsi se rapprocheraient de Rom 10, 14-17. Entendre le kérygme (HSim VIII, 3, 2) débouche sur le baptême (HSim VIII, 6, 3; IX, 17, 4). Si ἀκούω, mis en coordination avec πιστεύω, peut avoir un sens neutre (Barn 9, 3), il peut évoluer vers «obéir» (Barn 11, 11)¹¹⁵.

La *Lettre* de Clément présente une curieuse expression οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες (Cl 43, 1). Les personnes ainsi désignées renvoient directement aux évêques et diacres de Cl 42, 5. Ici, πιστεύω a un sens plus technique de «confier une charge, une mission»¹¹⁶. 'Εν Χριστῷ pourrait avoir une forte référence ecclésiale, comme c'est le cas dans les écrits pauliniens¹¹⁷.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 203, n. 221 et p. 204.

¹¹⁰ *Idem*, p. 224.

¹¹¹ Barn, 6, 3 commence par une formule introductrice εἴτα τί λέγει (ὁ προφήτης).

Cependant, les auteurs ont quelques difficultés à préciser l'origine de cette citation. Funk, *a.l.*, propose Is 28, 16, dont une partie venait juste d'être citée (Barn 6, 2). Malheureusement, Is 28, 16 présente une autre construction, commune aux diverses traductions grecques: ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ, οὐ μὴ κατασχηνηθῇ.

¹¹² Cf. 1 Pt 1, 21: τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεόν.

¹¹³ IMg 10, 3: ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαιισμόν ἐπίστευσεν. Cf. BULTMANN, πιστεύω, p. 204, n. 224.

¹¹⁴ Jn 5, 25; 6, 60; 8, 43. 47; 18, 37.

¹¹⁵ KITTEL, ἀκούω, p. 221.

¹¹⁶ Cf. 1 Cor 9, 17; Dg 7, 1. 2; IMg 6, 1; IPHld 9, 1.

¹¹⁷ NEUGEBAUER, *In Christus*, pp. 171 et 176.

— La formule *πίστις ἐν Χριστῷ* (Cl 22, 1) est beaucoup plus importante, puisqu'elle sert de preuve pour une christologie préexistentielle chez Clément. Après avoir dressé un tableau des vertus morales (Cl 21), Clément affirme que «la foi dans le Christ garantit tout cela» (Cl 22, 1). Il en donne pour preuve le fait que le Christ est source de vie morale, comme le Seigneur le dit Lui-même, par l'intermédiaire de l'Esprit Saint dans le Ps 33 (34), 12-18 et le Ps 31 (32), 10, que Clément reprend en Cl 22, 1-7 et 8¹¹⁸. Le contexte est, en partie, ecclésial, puisqu'il part de la nécessaire harmonie de la communauté, pour arriver à décrire la bonté de Dieu pour ceux qui Le craignent. Réduire *ἐν Χριστῷ* à une simple référence ecclésiale serait excessif si l'on songe à Cl 38, 1: *σώζεσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Clément avait terminé sa comparaison des membres de notre corps par ces mots: *εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα* (Cl 37, 5). Il reprend donc mot à mot cette expression en l'appliquant aux communautés locales¹¹⁹. *Ἐν Χριστῷ* donne le cadre spirituel, dans lequel l'Eglise peut s'édifier. *Πίστις ἐν Χριστῷ* (Cl 22, 1) désignerait moins l'objet de la foi que le milieu religieux dans lequel cette vertu peut se réaliser. En d'autres termes, les dons de Dieu sont accordés grâce à la foi, qui trouve son plein épanouissement dans le Christ. Ce passage ne peut que difficilement servir d'argument pour une christologie préexistentielle, à moins de considérer la foi comme devant depuis toujours exister dans le Christ, ce qui paraît un peu trop restrictif.

— La *Lettre* de Clément présente une formule d'allure trinitaire: *ζῆ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῆ¹²⁰ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν* (Cl 58, 2). Ces deux derniers termes sont généralement considérés comme en apposition par rapport aux précédents. Il apparaît donc logique de comprendre que ce qu'on appellera plus tard la Trinité soit objet de foi et d'espérance. Néanmoins, Lührmann s'oppose formellement à cette explication et propose de voir dans cette triade ce qui rend possible la foi et l'espérance¹²¹. Cette exégèse a pour elle le fait que, chez Clément, jamais le Christ ne soit présenté comme objet de foi.

Chez Hermas, la foi est primordiale. Le *Livre des Préceptes* s'ouvre sur cette exhortation: croire en un Dieu unique et créateur (HMAND I, 1).

¹¹⁸ Le fait que le Christ parle dans l'Ecriture est également signalé en Cl 16, 15. Cela prouve l'autorité accordée aux paroles de Jésus, autorité qui égale, sinon surpasse celle de l'Ancien Testament. Cf. HAGNER, *ONT*, p. 338. Voir plus haut notre étude sur Cl 16.

¹¹⁹ SCHWEIZER, *σῶμα*, p. 1080.

¹²⁰ ζῆ HS: LC¹ Bas. Caes. De Spiritu Sancto 29.

¹²¹ LÜHRMANN, *Glaube*, col. 80.

Cependant, cette foi ne peut suffire: la preuve en est la longue liste des pénitents dans la *Neuvième Similitude*. Néanmoins, elle reste la première des vertus (HVis III, 8, 3. 7; HMand VI, 1, 1; HSim IX, 15, 2) et, par elle, sont sauvés les élus de Dieu (HVis III, 8, 3). A côté d'expressions telles que ἡ πίστις τοῦ θεοῦ (HVis IV, 1, 8), ἡ πίστις τοῦ κυρίου (HMand XI, 4; HSim VI, 1, 2; 3, 6), relevons οἱ πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (HSim IX, 13, 5). Διὰ suivi du génitif en dépendance de πιστεύω peut avoir:

— un sens modal¹²², comme en Rom 4, 11¹²³ et en Barn 13, 7¹²⁴, où il est question de l'incirconcision;

— un sens instrumental: ce sont alors les paroles des chrétiens, comme en Jn 17, 20, ou la grâce du Seigneur Jésus, comme en Ac 15, 11;

— un sens presque causal¹²⁵: ce sont alors les serviteurs de Dieu (1 Cor 3, 5), Jean-Baptiste (Jn 1, 7)¹²⁶, Jésus-Christ (Ac 3, 16; 1 Pt 1, 21; IPhld 8, 2)¹²⁷.

Selon Alexander, le Christ, en Ac 3, 16, est «l'auteur ou la cause efficiente, tout comme la fin ou l'objet de la foi en question»¹²⁸. Selon Schelkle, en 1 Pt 1, 21, «l'action du Christ a ouvert une fois pour toutes la voie entre Dieu et les hommes (Rom 5, 1; 1 Pt 3, 18) et l'œuvre et la personne du (Christ) terrestre et désormais glorifié représentent la communion permanente entre l'homme et Dieu»¹²⁹. En HSim IX, 13, 5, l'aspect instrumental ou modal serait la meilleure explication, puisque le *Pasteur* explique l'unité que forment les pierres entre elles, comme la tour ne fait qu'un avec le rocher. Or, les chrétiens doivent passer par ce rocher (le Fils de Dieu) pour arriver à la tour.

Le Fils de Dieu Lui-même serait-Il objet de foi?

¹²² OEPKE, διὰ, p. 65.

¹²³ «διὰ with the genitive here expresses attendant circumstances»: CRANFIELD, *Romans* 1, p. 237, n. 1.

¹²⁴ Cf. IMg 9, 1: δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεῦειν. «Dass Christus sterben (und auferstehen) musste, damit die Menschen zum Glauben kommen könnten, ist auch Trall 2, 1 ausgesprochen (vgl. Justin, dial. 91; 131)» (Bauer-Paulsen, *a.l.*).

¹²⁵ «Auf der Grenze zum kausalen Gebrauch» (OEPKE, διὰ, p. 66).

¹²⁶ BERNARD, *John* 1, p. 9.

¹²⁷ Ajoutons le *Kérygma Petri*, cité par Clément d'Alexandrie dans Strom VI, 5, 43: ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοήσας διὰ τοῦ ὀνόματός μου (=du Christ) πιστεῦειν ἐπὶ τὸν θεόν. Knopf le signale dans son commentaire (KNOPF, *Petrus-Judas*, p. 78).

¹²⁸ «Christus as the author or procuring cause, as well as the end or object, or the faith in question» (ALEXANDER, *Acts*, p. 111).

¹²⁹ «Dass die Tat Christi ein für allemal den Zugang zw. Gott und den Menschen eröffnet hat (Röm 5, 1; 1 Petr 3, 18) und Werk und Person des Irdischen und nunmehr Erhöhten die dauernde Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott darstellen» (SCHELKLE, *Petrus-Judas*, p. 50).

Il semblerait que oui. En effet, le texte dit que les docteurs et les apôtres sont morts «dans la vertu et la foi du Fils de Dieu» *κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (HSim IX, 16, 5). Πίστις est parfois construit avec le génitif. Celui-ci peut marquer la possession: sa foi (de Paul: Cl 5, 6), notre foi (Barn 1, 6; 2, 2; 4, 9), votre foi (Did 16, 2; Barn 1, 5; Cl 1, 2; IEph 9, 1; 13, 1; PPhil 1, 2), leur foi (Did 16, 5). Mais il peut également indiquer l'objet de cette foi: les évangiles (Dg 11, 6), la promesse (Barn 6, 17), Dieu (IEph 16, 2; Cl 3, 4; 27, 3), Jésus-Christ (Barn 4, 8; IEph 20, 1; IMg 1, 1). Cette construction est déjà connue dans le Nouveau Testament ¹³⁰. D'autres constructions existent: *εἰς Χριστόν* (IEph 14, 1) marque l'objet de la foi; cependant, *ἐν Χριστῷ* (Cl 22, 1; IEph 1, 1) indique le milieu où peut s'épanouir cette vertu, et *δι' αὐτοῦ* (IPhld 8, 2) a une valeur causale, comme nous l'avons déjà vu.

En conclusion, on peut noter que, pour Barnabé, Ignace et Hermas, le Christ peut être objet de foi; Clément n'exprime pas directement la même opinion: pour lui, le Christ est le «milieu» où se réalise la foi.

Conclusion

Les termes utilisés pour désigner les chrétiens sont peu révélateurs de leur attachement au Christ:

- *ἀγαπητός* appartient au style épistolaire et exprime l'amour fraternel qui unit même les membres de différentes communautés;

- *ἐκλεκτός* a perdu la valeur eschatologique qu'il avait dans les synoptiques. Chez Clément, c'est un concept général, hors duquel se détachent les ministres et les éducateurs. Son occurrence est caractéristique des *Visions*;

- *ἄγιος*, également, apparaît principalement dans les *Visions*. L'auteur unique de l'œuvre sanctificatrice est Dieu, le Christ en est la cause instrumentale;

- *οἱ πιστεύσαντες* n'est pas à proprement parler un titre courant pour les chrétiens; son étude nous permet cependant de constater que le Christ est objet de foi pour Hermas, mais, pour Clément, Il reste le milieu dans lequel cette foi peut s'épanouir.

¹³⁰ Mc 11, 22; Rom 3, 3: *πίστις θεοῦ*. Gal 2, 16: 3, 22: *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Gal 2, 16; Phil 3, 9: *πίστις Χριστοῦ*. Eph 3, 12: *πίστις αὐτοῦ* (= Jésus-Christ). Jc 2, 1: *πίστις κυρίου*. Apoc 2, 13: *πίστις μου* (= Jésus-Christ). Rom 3, 26; Apoc 14, 2: *πίστις Ἰησοῦ*.

Ces diverses dénominations ont ceci de commun qu'elles ne font pas directement référence au Christ, mais bien à Dieu. Le Fils de Dieu apparaît le plus souvent comme le cadre dans lequel la vie chrétienne se réalise. Cependant, les différences constatées entre Hermas et Clément se verront confirmées au cours de l'étude de la vocation.

A propos de la thèse de Giet sur la multiplicité des auteurs dans le *Pasteur*, constatons que les *Visions* se caractérisent par l'emploi de *ἐκλεκτός* et *ἅγιος*, alors que *δοῦλος* s'impose dans les *Préceptes* comme dans les *Similitudes*, aussi bien dans la *Huitième* que dans la *Neuvième Similitudes*. Cela pourrait s'expliquer par le fait que les *Visions* décrivent l'Eglise idéale, parfaite et pure; les chrétiens y sont les saints et les élus. Dans les *Préceptes* et dans les *Similitudes*, la condition pécheresse des chrétiens y est reconnue, et les chrétiens doivent faire pénitence.

C. ÉLECTION

Les formules «les élus de Dieu», ainsi que «Ses élus», ne se rencontrent que chez Clément et Hermas parmi les Pères Apostoliques. Voyons le rôle du Christ dans l'élection. Pour cela, nous reprendrons chacune des expressions utilisées, dont nous tâcherons de préciser le sens, en les comparant avec leurs occurrences bibliques.

I. Appelés dans le Christ

Dans la *Lettre* de Clément comme dans le *Pasteur*, nous trouvons la même expression: «appelés dans le Christ». ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες (Cl 32, 4); οἱ κεκλημένοι ἐν ὀνόματι κυρίου (HSim VIII, 1, 1)¹³¹.

Une telle construction se rencontre chez Aquila en Gen 4, 26 τότε ἤρχθη τοῦ καλεῖν ἐν ὀνόματι (Κυρίου).

Il essaie ainsi de traduire la construction hébraïque: קרא בשם יהוה¹³². Celle-ci, au départ, aurait dû signifier: «invoquer la divinité au nom de

¹³¹ Pour HSim VIII, 1, 1, le manuscrit du mont Athos et le codex de Michigan présentent la forme τῷ ὀνόματι.

Cependant, les éditeurs préfèrent l'autre construction attestée par les autres témoins (le papyrus de Berlin, les versions latines et éthiopienne): οἱ κεκλημένοι ἐν ὀνόματι κυρίου. Sur l'identification de κυρίως au Christ, voir Dibelius, *a.l.*

¹³² La LXX traduit Gen 4, 26 ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα.

Yahvé»; ensuite, le sens se serait réduit à une simple valeur cultuelle¹³³. Ce seul cas de construction parallèle avec Cl 32, 4 et HSim VIII, 1, 1 ne nous éclaire malheureusement pas.

Dans le Nouveau Testament, si *ἐν* a une valeur locale clairement exprimée¹³⁴, sa valeur instrumentale fait l'objet de multiples discussions. Bigg propose trois sens différents pour une expression telle que *καλέω ἐν Χριστῷ*.

1. Dieu était dans le Christ, qui nous appelait,

2. Dieu nous appelait par le Christ comme par Son instrument¹³⁵.

3. *ἐν Χριστῷ* peut être utilisé dans ce sens vague, que tout est dit être dans le Christ, le Christ étant l'atmosphère de toute la vie chrétienne¹³⁶.

Un sens réellement instrumental ou causal paraît difficile à admettre¹³⁷. La préposition *διὰ* comme on le verra, semble mieux adaptée pour exprimer cette circonstance. La première explication comporte quelque ambiguïté, puisqu'elle laisse supposer un rôle actif du Christ dans cet appel; ne conviendrait-elle pas mieux à la vie publique du Christ, alors que Celui-ci attirait à Lui les foules?

Il faut donc se résoudre à un «sens vague», le Christ étant le milieu spirituel, dans lequel cet appel surgit et se réalise. Oepke donne cependant un peu de consistance à cette signification: *ἐν Χριστῷ* désignerait le «fondement objectif de la communion de Dieu»¹³⁸, il a donc une valeur de référence pour les appelés. Goppelt précise davantage: cet appel eut lieu «à cause de la

¹³³ Cf. BIETENHARD, *ὄνομα*, p. 254.

¹³⁴ Ruth 4, 14; Mt 5, 19. Même, dans l'expression *ἐν πνεύματι* (Mt 22, 43), la préposition *ἐν* a un sens local, selon Oepke (*ἐν*, p. 536).

¹³⁵ Burton s'oppose explicitement à une interprétation instrumentale de la préposition *ἐν* dans l'expression *καλέω ἐν*: «In the expression *καλέω ἐν* as used elsewhere by Paul, *ἐν* is never either instrumental or causal, except possibly in 1 Cor 7, 22, but almost uniformly marks its object as the state or sphere in which the one called is, either when he is called (1 Cor 7, 13. 20. 24), or as the result of his call. In this latter case the phrase is pregnant and bears the meaning *call to be in*» (BURTON, *Galatians*, p. 21).

¹³⁶ «(1) God was in Christ who called you, or (2) God called you by Christ as His instrument..., or (3) *ἐν Χριστῷ* may be used in the vague sense in which everything is said to be in the Lord..., Christ being, as it were, the atmosphere of all Christian life» (BIGG, *Peter-Jude*, pp. 194-195).

¹³⁷ Burton admettait (cf. *supra*) que *καλέω ἐν*, seulement en 1 Cor 7, 22, pourrait avoir un sens instrumental ou causal. Conzelmann rejette clairement cette possibilité: on reste, selon lui, dans le même espace sémantique qu'avec l'expression *ἐν κυρίῳ*.

«Wer als Sklave berufen wurde, so dass er jetzt im Herrn ist» (CONZELMANN, *1 Korinther*, p. 153, n. 28).

¹³⁸ «Zur Bezeichnung der objektiven Begründung der Gottesgemeinschaft» (OEPKE, *ἐν*, p. 537).

résurrection et de la présence du Crucifié»¹³⁹. L'œuvre salvifique du Christ a ouvert une ère nouvelle, dans laquelle et grâce à laquelle l'appel de Dieu peut être entendu, vécu et réalisé. Wiederkehr résume son étude sur la vocation dans les écrits pauliniens, en reconnaissant que, chez l'apôtre des Gentils, le Christ n'est pas à l'origine de l'appel, mais qu'Il occupe une place fondamentale, «puisque Sa personne et l'œuvre de Dieu en Lui posent le fondement et créent l'espace, à partir duquel la vocation peut avoir lieu»¹⁴⁰. Cette perspective semble bien s'adapter à Cl 32, 4 et HSim VIII, 1, 1. Nous verrons par la suite que Clément et surtout Hermas dépassent saint Paul dans leur théologie respective de la vocation.

La forme οἱ κεκλημένοι de HSim VIII, 1, 1 se retrouve dans le Nouveau Testament, dans la parabole du festin des noces (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24). Καλέω n'a alors que le simple sens de «inviter»¹⁴¹. Hb 9, 15 offre un contexte tout différent¹⁴²: le Christ est le médiateur de la nouvelle alliance: par Son sang versé, Il efface les fautes commises sous l'ancienne loi, et les élus¹⁴³ peuvent recevoir l'héritage promis. Οἱ κεκλημένοι désigne les croyants¹⁴⁴; Riggensbach songe même aux judéo-chrétiens, parce que le participe parfait passif insiste moins sur l'appel lui-même que sur le caractère durable de la situation d'être appelés¹⁴⁵. Et c'est là sans doute la pointe d'une telle dénomination en HSim VIII, 1, 1: οἱ κεκλημένοι ἐν ὀνόματι κυρίου ceux qui sont rassemblés sous le saule, n'ont pas simplement un jour reçu l'appel; mais, à cause de cet événement passé, ils vivent dans une ère nouvelle, où la purification reste cependant nécessaire. Le nom du Seigneur, qui sous-entend la glorification du Christ, a rendu possible cet appel et cet éon nouveau.

¹³⁹ «Der Ruf ist ἐν Χριστῷ, «in Christus», ergangen, d.h. aufgrund der Auferstehung und lebendigen Gegenwart des Gekreuzigten» (GOPPELT, *1 Petrus*, p. 343).

¹⁴⁰ «Wenn Christus von Paulus zwar nicht als Urheber der Berufung gesehen wird, nimmt er dabei doch eine grund-legende Stellung im wörtlichen Sinn ein: insoferne seine Person und das Werk Gottes in ihm den Grund legen und den Raum schaffen, auf den hin Berufung überhaupt geschehen kann» (WIEDERKEHR, *Berufung*, p. 245).

¹⁴¹ SCHMIDT, καλέω, p. 489. Sans doute en est-il de même pour Apoc 19, 9: οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι.

¹⁴² «Οἱ κεκλημένοι nimmt nicht den Sprachgebrauch der Gleichnisse auf (Mt 22, 3ff par.)» (MICHEL, *Hebräer*, p. 317).

¹⁴³ Que καλέω puisse avoir le même sens que ἐκλέγομαι, cela est déjà prouvé par Is 42, 6 (SCHMIDT, καλέω, p. 491; QUELL, ἐκλέγομαι, p. 157).

¹⁴⁴ «The κεκλημένοι are the faithful People» (MOFFAT, *Hebrews*, p. 127).

¹⁴⁵ RIGGENBACH, *Hebräer*, p. 270.

II. Appelés par le Christ

Cette construction apparaît dans la *Lettre* de Clément. Cl 59, 2: δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς Cl 65, 2: τῶν κεκλημένων ὑπὸ τοῦ θεοῦ δι' αὐτοῦ.

L'expression καλέω διὰ est fort peu utilisée dans la Bible grecque comme chez les Pères Apostoliques. Le *Testament de Benjamin* fait suivre cette construction de l'accusatif (TB 11, 1)¹⁴⁶. Cependant, le génitif reste ailleurs de rigueur et c'est bien la causalité instrumentale¹⁴⁷ qui est ainsi exprimée: Gal 1, 15; 2 Th 2, 14¹⁴⁸. 1 Cor 1, 9 détonne: πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Comme on le voit, ce n'est plus simplement la fonction d'intermédiaire qui est ainsi évoquée. La préposition διὰ peut donc avoir une forte valeur instrumentale, au point de devenir presque causale¹⁴⁹.

Serait-ce le cas en Cl 59, 2; 65, 2? Le Christ serait-Il, chez Clément, à l'origine de l'appel, comme Dieu l'est en 2 Th 2, 14? Cela ne se peut en Cl 59, 2, car ἐκάλεσεν est une forme active ayant Dieu pour sujet; cela ne se peut pas non plus en Cl 65, 2, parce que le participe parfait passif κεκλημένων a pour complément d'agent ὑπὸ τοῦ Θεοῦ.

Dans l'un comme dans l'autre cas, διὰ garde sa valeur de cause instrumentale; le Christ n'est pas Celui qui appelle, mais Celui par qui cet appel parvient aux hommes. Notons cependant que, dans le Nouveau Testament, le Christ n'est pas associé de la sorte à l'appel, puisque διὰ n'est jamais, directement ou indirectement, suivi du nom du Christ, quand il est construit en dépendance de καλέω.

Pour les auteurs néo-testamentaires, le Christ ne semble donc pas avoir de rôle actif dans la vocation. Il est «contenu de la révélation divine lors de la vocation de l'apôtre Paul (Rom 1, 1-4; Gal 1, 15)»¹⁵⁰. Le kérygme du Christ crucifié et ressuscité est le moyen par lequel se réalise la vocation concrète, mais Il n'a pas de rôle actif dans les lettres pauliniennes. Dans la clémentine, Il sert au moins d'intermédiaire. Hermas va plus loin encore.

¹⁴⁶ TB 11, 1: κληθήσομαι λύκος ἄπαρξ διὰ τὰς ἀρπαγὰς ὑμῶν.

¹⁴⁷ Cf. OEPKE, *διά*, p. 65.

¹⁴⁸ Gal 1, 15: καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ. 2 Th 2, 14: ἐκάλεσεν ὑμᾶς διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν.

¹⁴⁹ Selon Lietzmann, la préposition διὰ introduit la «causa principalis» (LIETZMANN, *Korinther*, p. 6).

¹⁵⁰ «Die konkrete Berufung ereignet sich denn auch durch das Medium des Kerygmas vom gekreuzigten und auferstandenen Christus, .. Christus als Sohn Gottes... ist Inhalt der Offenbarung bei der Berufung des Apostels Paulus (Röm 1, 1-4; Gal 1, 15)» (WIEDERKEHR, *Berufung*, p. 245).

Pour la *Neuvième Similitude*, le Fils de Dieu est l'origine de l'appel: τοὺς κεκλημένους ὑπ' αὐτοῦ (HSim IX, 14, 5). Hermas demande pourquoi la tour est construite sur le rocher et la porte. La première raison donnée est le rôle cosmique joué par le Fils de Dieu: Il soutient toute la création. Dès lors, Il peut servir de fondement aux chrétiens. Ceux-ci sont caractérisés par une triple démarche: appelés par le Fils de Dieu, ils portent Son nom et gardent Ses préceptes. Le langage jadis réservé à Dieu est ici pleinement utilisé pour Son Fils.

III. Dieu nous choisit par le Christ

Seul Clément utilise cette expression: ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (Cl 50, 7; voir aussi Cl 59, 3; 64, 1). Les autres Pères Apostoliques ne la connaissent pas.

Ἐκλέγομαι διὰ ne se rencontre pas dans la LXX. Ἐκλέγομαι ἐν s'y lit souvent, mais il indique alors l'objet du choix: ἐξελέξατο κύριος ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ἐν ἐμοί (1 Chr 28, 4). Placé dans une proposition subordonnée relative, ἐκλέγομαι peut avoir le pronom relatif à l'accusatif et un complément au datif introduit par ἐν, alors que l'un et l'autre désignent la même personne ou le même objet: τῆς πόλεως ταύτης, ἣν ἐξελέξω ἐν αὐτῇ (2 Chr 6, 34). Il s'agit d'un hébraïsme: la forme ainsi traduite est כִּי כִּתְּבָה¹⁵¹. Est-ce la raison pour laquelle ἐκλέγομαι n'est jamais construit avec ἐν, alors que καλέω l'est bien plus souvent?

Dans le Nouveau Testament, ἐκλέγομαι n'est jamais construit avec διὰ. Il n'y a donc aucune aide à espérer de ce texte, pour mieux comprendre cette expression chez Clément.

En Cl 64, il est dit que Dieu choisit Jésus-Christ et, par Lui, nous aussi comme Son peuple particulier: ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον.

Cl 64 est une longue prière, exprimée dans une longue phrase. Celle-ci est construite en trois parties: ce qu'est Dieu, ce qu'on Lui demande, le résultat espéré. Les aspects de Dieu qui sont d'abord évoqués sont Sa puissance et Son œuvre d'élection. L'intervention du Christ est rappelée dans le but

¹⁵¹ LXX: 1 Rois 8, 16; 11, 32; 1 Chr 28, 4. 5; 2 Chr 6, 5. 6. 34; 7, 12. Aquila: Is 7, 15. Théodotion: Jer 33 (40), 24. Il en est de même en TR 6, 11, qui ne semble pas être une citation. C'est dans le *Testament des Douze Patriarches*, le seul hébraïsme de la sorte. Ἐκλέγομαι διὰ est, dans les autres cas, construit avec l'accusatif: TL 10, 5; 15, 1; 19, 1; TJud 21, 5; TIss 2, 1; TZ 9, 8 (bdg).

convoité, là aussi par *διά*. Que Dieu ait choisi Jésus-Christ, apparaît également dans la *Lettre de Barnabé*, qui cite un passage messianique (Barn 14, 7 = Is 42, 6)¹⁵². Ce sont les seuls lieux où soit évoquée l'élection du Christ par Son Père: dans une citation scripturaire et dans un passage liturgique. De plus, le Christ n'a jamais chez les Pères Apostoliques le titre de *ἐκλεκτός*, parfois utilisé dans le Nouveau Testament (Lc 23, 35; Jn 1, 34 var). Serait-ce dû à une réticence face aux relents adoptianistes?

IV. La vocation

La *Lettre* de Clément présente la forme *κλησις* dans une formule d'allure trinitaire: *ἡ οὐχὶ ἓνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἓνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλησις ἐν Χριστῷ* (Cl 46, 6). Cherchons à en déterminer le sens.

Le terme abstrait *κλησις* est d'un emploi rare. Dans le Nouveau Testament, c'est devenu un terme technique de la littérature paulinienne et deutéro-paulinienne. C'est toujours Dieu qui appelle en Jésus-Christ¹⁵³. Employé en Barn 16, 9, dans un contexte d'inhabitation divine, *κλησις* est construit avec «promesse» *ἡ κλησις σὺ τοῦ (τοῦ θεοῦ) τῆς ἐπαγγελίας*.

Le sens de *κλησις* est difficile à cerner ici. Plusieurs sens ont été proposés: une vocation qui consiste dans la promesse¹⁵⁴; une invitation, une sommation plutôt qu'une élection¹⁵⁵; un appel à la vocation, c'est-à-dire que notre tâche est d'accomplir les préceptes divins, par lesquels le Christ habite en nous¹⁵⁶.

Cl 46, 6 est souvent mis en parallèle avec la *Lettre* de saint Paul *aux Ephésiens* (Eph 4, 4-6)¹⁵⁷. Les deux textes exhortent à l'unité les chrétiens divisés. Cependant, cette unité ainsi exaltée reste un bien eschatologique chez saint Paul, lié pour cette raison à l'espérance¹⁵⁸; chez Clément, il s'agit au contraire d'une réalité ayant pour fondement unique Dieu, l'unique Christ, l'unique Esprit et l'unique vocation¹⁵⁹, réalité réduite à néant par les querel-

¹⁵² Barn 14, 7: *ἐγὼ κύριος, ὁ θεός σου, ἐκάλεσά σε ἐν δικαιοσύνῃ*.

¹⁵³ SCHMIDT, *καλέω*, pp. 493-494.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 494.

¹⁵⁵ CUNNINGHAM, *Barnabas*, p. 76.

¹⁵⁶ WENGST, *Barnabas*, p. 89.

¹⁵⁷ «Clement has arranged the elements into a more logical order» (HAGNER, *ONT*, p. 223).

¹⁵⁸ BIEDER, *Berufung*, p. 100; BARTH, *Ephesians*, p. 429.

¹⁵⁹ Si *κλησις* en Eph 4, 4 a un sens concret, le même mot en Cl 46, 6 a une valeur abstraite. Ainsi, pour Eph 4, 4, «durch das Verb erhält das innere Objekt *κλησις* grössere Konkretetheit

les et dissensions. L'accent est davantage placé sur l'aujourd'hui et ce bien eschatologique; voilà pourquoi nulle allusion n'est faite à l'espérance. De plus, la formule paulinienne est plus longue et autrement construite que la clémentine¹⁶⁰; cette dernière ressemble fort à une formule trinitaire. Mais qu'y fait la κλησις? Pourrait-on la mettre en parallèle avec «l'Esprit de grâce répandu en nous» (Cl 46, 6)¹⁶¹? La κλησις l'expliquerait, en faisant peut-être allusion à la nécessaire réponse humaine¹⁶² ou elle serait une grâce particulière. Il semble cependant qu'elle serait moins en rapport avec πνεῦμα qu'avec χάσις¹⁶³. L'ajout de la κλησις s'expliquerait par le souci de rappeler à l'unité l'Eglise de Corinthe¹⁶⁴.

Cela se comprend mieux par la mise en parallèle avec 1 Cor 8, 6. Face aux idolâtres, saint Paul réaffirme l'existence d'un unique Dieu et d'un unique Seigneur Jésus-Christ: le contexte est polémique et apologétique. Clément ne doit pas rappeler la foi chrétienne face aux païens, mais le fondement théologique de l'unité ecclésiale. L'adjonction par rapport à 1 Cor 8, 6 de l'Esprit de grâce et de la κλησις soulignerait l'unique source du don et l'unique aspiration vers Dieu¹⁶⁵. Κλησις pourrait donc avoir un sens passif et signifier le fait d'être appelé. En tout cas, la vocation est présentée comme le fondement de l'unité à rebâtir.

Se repose la délicate question du ἐν Χριστῷ.

und ist daher eher mit dem konkreten *Ruf* zu übersetzen als mit der abstrakten *Berufung*» (WIEDERKEHR, *Berufung*, p. 213).

¹⁶⁰ Cf. SCHLIER, *Epheser*, p. 185, n. 2. De toute façon, les auteurs n'y reconnaissent pas de formule d'allure trinitaire: GNILKA, *Epheser*, p. 201, n. 1; DIBELIUS, *Col - Eph - Phlm*, p. 79; Cullmann est d'un avis contraire (*Glaubensbekenntnisse*, pp. 37 s.).

¹⁶¹ Selon Meyer, la vocation, «dadurch geschah, dass... euch eine Hoffnung (nämlich die des ewigen Messiasheils) mitgeteilt wurde» (MEYER, *Epheser*, pp. 178-179). Ainsi donc, il y a, en Eph 4, 4, simultanéité dans le don de l'espérance et de la vocation, et en Cl 46, 6, simultanéité du don de l'Esprit de grâce et de la vocation.

¹⁶² Knopf parle de la κλησις comme d'une «vocatio efficax» (a.l.).

¹⁶³ Cf. Rom 11, 29: τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλησις τοῦ θεοῦ. Parmi les dons de Dieu, la κλησις est la plus importante: on passe du général au particulier (MICHEL, *Römer*, p. 358; CRANFIELD, *Romans* 2, p. 581. Cf. 2 Tim 1, 9: τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλησεὶ ἀγία... κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν).

Les auteurs cependant s'attachent davantage au lien entre σώζω et χάρις qu'à celui pouvant exister entre καλέω et χάρις (KELLY, *Pastoral Epistles*, p. 162; HOLTZ, *Pastoralbriefe*, p. 158; HÜTHER, *Tim - Tit*, p. 257).

Remarquons l'emploi du terme χαρίσματα et non celui de χάρις, car, quand saint Paul parle d'une multitude de grâces, il préfère le premier terme (CONZELMANN, *χαίρω*, p. 384, n. 171).

¹⁶⁴ Sur la dimension communautaire de l'appel, voir Cl 29, 1; Eph 4, 4; en contraste, Cl 1, 1.

¹⁶⁵ Sur les formules d'allure trinitaire avec adjonction d'éléments, cf. Cl 58, 2, où πίστις et ἐλπίς sont des appositions (Knopf, a.l.), qui montrent que les trois termes sont objet de foi et d'espérance (Hemmer, a.l.).

Deux textes peuvent être mis en parallèle: Phil 3, 14 et 1 Pt 5, 10¹⁶⁶. Selon Gnllka, «celui qui appelle est Dieu, la possibilité de l'appel est donnée en Jésus-Christ»¹⁶⁷. En effet, selon Vincent, le Christ Jésus est «la sphère ou l'élément dans lequel l'appel est sorti et poursuivi»¹⁶⁸. On connaît les trois explications proposées par Bigg: l'inhabitation de Dieu dans le Christ, le Christ comme instrument de l'appel, le Christ comme atmosphère de toute la vie chrétienne¹⁶⁹. Quoi qu'il en soit, Dieu est celui qui appelle et le Christ représente une condition nécessaire et indispensable pour la réalisation de cet appel, soit dans l'initiative divine, soit dans la réponse humaine.

Chez Hermas, κλησις n'apparaît que deux fois. Cependant, le premier emploi déjà semble marquer une spécialisation sémantique: μετὰ τὴν κλησιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν ἔάν τις ἐκπειρασθεὶς ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἀμαρτήσῃ μίαν μετάνοιαν ἔχει (HMand IV, 3, 6).

Que signifie cette expression μετὰ τὴν κλησιν ἐκείνην τὴν μεγάλην. Le débat à ce sujet est déjà fort ancien; néanmoins, un accord semble être fait sur la base d'une interprétation baptismale. Les meilleurs arguments se trouvent chez d'Alès et Koch, que Pernveden résume¹⁷⁰. Mis en rapport avec la phrase précédente (HMand IV, 3, 4), κλησις et καλέω apparaissent comme désignant un événement marquant dans la vie de la foi. Cependant, si κλησις est ici mis en opposition avec μετάνοια (HMand IV, 3, 6), κλησις apparaît dans un contexte plus large, moins lié à un acte liturgique précis dans le temps¹⁷¹. Si κλησις s'applique ici au baptême, c'est sans doute moins parce qu'il serait devenu un terme technique, que sous la pression du contexte.

L'autre mention de κλησις (HSim VIII, 11, 1) n'a pas nécessairement ce caractère baptismal. ὁ κύριος θέλει τὴν κλησιν τὴν γενομένην διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ σωθῆναι.

Il n'y a pas ici de référence explicite à une action sacramentelle précise; cependant, par l'opposition à la μετάνοια ultérieure, ainsi que par la description de la discipline pénitentielle, il y a bien l'affirmation d'un événement passé et marquant. Gardons la définition prudente proposée par d'Alès:

¹⁶⁶ Phil 3, 14: τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 1 Pt 5, 10: ὁ καλέσας ὑμᾶς... ἐν Χριστῷ. Certains commentateurs rattachent ἐν Χριστῷ à δόξαν en 1 Pt 5, 10. 1 Cor 7, 22 est obscur et sujet à discussion.

¹⁶⁷ «Der Rufende ist Gott, die Ermöglichung des Rufens ist in Christus Jesus gegeben» (GNILKA, *Philipper*, p. 200).

¹⁶⁸ «In Christ Jesus is the sphere or element in which it is issued and prosecuted» (VINCENT, *Philippians - Philemon*, p. 111).

¹⁶⁹ BIGG, *Peter - Jude*, pp. 194-195.

¹⁷⁰ D'ALÈS, *Calliste*, pp. 73-78; KOCH, *Bussfrist*, pp. 175 s.; PERNVEDEN, *Church*, pp. 86 s.

¹⁷¹ Voir l'étude approfondie de ce passage dans BENOIT, *Baptême*, pp. 115 s.

«La vocation chrétienne, l'appel personnel à la foi, scellé par le baptême»¹⁷². Dire que la κλησις signifie le baptême, serait réduire excessivement la définition de ce terme, qui reste beaucoup plus large.

Il est difficile de voir dans le Christ l'origine de l'appel: la différence de sens est nette entre γίνομαι ὑπό¹⁷³ et γίνομαι διά¹⁷⁴. La Vulgate du *Pasteur*¹⁷⁵ traduit sans laisser d'équivoque: «invitationem per filium suum factam». Dieu reste celui qui appelle dans la *Huitième Similitude*, alors que le Fils de Dieu peut jouir de cette prérogative dans la *Neuvième Similitude* (HSim IX, 14, 5).

Conclusion

La diversité des termes utilisés entraîne une diversité dans les sens:

— l'expression καλέω ἐν utilisée en Cl 32, 4 et HSim VIII, 1, 1 implique que le Christ ait établi une ère nouvelle, dans laquelle l'appel peut prendre un caractère permanent (cf. le participe parfait en HSim VIII, 1, 1). Selon Clément, cet appel nous parvient par le Christ (Cl 59, 2; 65, 2); mais, pour Hermas, le Fils de Dieu est celui qui nous appelle (HSim IX, 14, 5);

— la construction ἐκλέγω ἐν n'apparaît pas, peut-être pour éviter toute confusion avec une construction hébraïsante; dans les synoptiques, ce verbe est caractéristique de la vocation des apôtres par le Christ; ce Dernier reste un intermédiaire chez Clément (Cl 50, 7; 59, 3; 64, 1).

Le terme abstrait κλησις n'a pas le même sens chez Clément et chez Hermas. Dans la *Lettre aux Corinthiens*, Cl 46, 6 est un vibrant appel à l'unité, serti dans une formule d'allure trinitaire; l'élection est véritablement le point de référence de la communauté; c'est par rapport à Dieu et à cet appel qu'ils se définissent et se sentent solidaires. Chez Hermas, la κλησις évoque le baptême, en tant que tel (HMAND IV, 3, 6) ou l'engagement de la foi en général (HSim VIII, 11, 1). Notons qu'en ce dernier cas, le Christ joue le rôle d'intermédiaire dans l'appel.

¹⁷² D'ALÈS, *Calliste*, p. 73.

¹⁷³ Γίνομαι ὑπό: Lc 13, 17; 23, 8, entre autres.

¹⁷⁴ Γίνομαι διά: Jn 1, 10. 17; Ac 12, 9; 19, 26. Cf. ΟΕΡΚΕ, *διά*, p. 66.

¹⁷⁵ «La Vulgate, L1, ... est très ancienne, presque contemporaine d'Hermas, affirme Turner» (Joly, p. 63).

D. LE FILS DE DIEU ET LA LOI, CHEZ HERMAS

Dans la *Huitième Similitude*, le Pasteur explique à Hermas la vision au cours de laquelle un ange glorieux remet à tous les peuples un rameau de saule. Par la suite, chacun est jugé selon la réaction de cette branche, qui reflète ainsi la qualité de l'âme. Car, nous est-il dit, cet arbre c'est la loi de Dieu et $\delta\epsilon\ \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{o}\ \upsilon\iota\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{o}\ \kappa\eta\rho\upsilon\chi\theta\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\tau\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$ (HSim VIII, 3, 2).

Avant d'affronter cette loi identifiée au Christ, nous considérons d'abord l'emploi de $\kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omega$.

I. $\kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omega$

Hermas utilise abondamment le substantif $\kappa\eta\rho\upsilon\gamma\mu\alpha$ et le verbe $\kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omega$. Il se singularise ainsi parmi les Pères Apostoliques, qui ne recourent guère à ces termes, si ce n'est Clément qui n'utilise que le verbe ¹⁷⁶.

Dans la *Huitième Similitude*, il est dit que le Fils de Dieu est prêché jusqu'aux limites du monde. La même idée se retrouve dans la *Neuvième Similitude*. Le Pasteur signale alors que, parmi les pierres qui servent de fondation à la tour, figurent $\omicron\iota\ \delta\epsilon\ \mu'\ \acute{\alpha}\pi\acute{o}\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\iota$ ¹⁷⁷ $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \upsilon\iota\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ¹⁷⁸ (HSim IX, 15, 4). Cela est repris dans la même *Similitude*, où l'on précise que ces apôtres et ces docteurs ont annoncé aux morts le nom du Fils de Dieu et leur ont donné le baptême (HSim IX, 16, 5).

Le Fils de Dieu constitue donc l'objet de la prédication selon la *Huitième* et la *Neuvième Similitude*.

¹⁷⁶ «Die nicht durchgängig gebräuchliche Wortgruppe wird religiös vorwiegend im Schrift des *Hermas* (auf das sich $\kappa\eta\rho\upsilon\gamma\mu\alpha$ praktisch beschränkt) und im Clemensbrief angewendet — also in Rom.» (GOLDAMMER, *Kerygma*, p. 86).

¹⁷⁷ 'Απόστολοι και διδάσκαλοι formeraient «eine doppelte, vollere Benennung für verschiedene Tätigkeiten derselben Personen» (BRUDERS, *Kirche*, p. 355).

¹⁷⁸ La triade $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ - $\kappa\eta\rho\upsilon\zeta$ - $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ ne se rencontre qu'en 1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11. Cf. RENGSTORF, *διδάσκω*, p. 159, n. 53.

II. Νόμος

a. Le Fils de Dieu et la Loi

Reprenons le texte de la *Huitième Similitude*: ὁ δὲ νόμος οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν ¹⁷⁹ (HSim VIII, 3, 2). Il apparaît clairement que non seulement le Fils de Dieu est l'objet de la prédication, mais aussi qu'Il est identifié à la Loi. Le saule immense sous lequel les peuples appelés au nom du Seigneur s'abritent, c'est la Loi de Dieu donnée au monde entier (HSim VIII, 3, 2) ¹⁸⁰, et cette Loi, c'est le Fils de Dieu. On est enclin à admettre qu'Hermas retravaille un récit préexistant ¹⁸¹. Cette identification du Christ à la Loi se rencontre également chez Justin et dans le *Kérygme de Pierre* ¹⁸². Déjà, selon Rom 10, 4, le Christ est la fin de la Loi, ce que Cranfield interprète, en disant que le Christ est «le sens réel et la substance de la Loi» ¹⁸³.

b. Emploi du terme

Peut-on parler de légalisme chez Hermas ¹⁸⁴? Certes, le *Pasteur* se distingue nettement des autres écrits postapostoliques par un emploi massif de νόμος. Barnabé parle de la loi nouvelle du Christ en opposition aux prescriptions cultuelles de Moïse (Barn 2, 6; 3, 6). Ignace met la loi de Jésus-Christ en parallèle avec la grâce dans une exhortation à obéir à l'évêque et au presbyterium (IMg 2, 1) ¹⁸⁵; mais il se plaint de ce que les docètes n'ont pu être convaincus même par les prophètes et la Loi de Moïse (ISm 5, 1). Dans l'*Epître à Diognète*, les chrétiens, non seulement obéissent, mais surpassent les lois humaines (Dg 5, 10), et la loi divine est chantée (Dg 11, 6) ¹⁸⁶.

A côté de ces quelques rares emplois, le *Pasteur* s'impose en utilisant vingt fois ce terme. Pourtant νόμος n'est pas également réparti dans cet écrit; au contraire, ces apparitions sont groupées, et même très groupées. C'est tout d'abord dans la *Première Similitude*. Les douze chapitres des

¹⁷⁹ Sur cette expression τὰ πέρατα τῆς γῆς, cf. SASSE, κοσμέω, p. 890.

¹⁸⁰ HSim VIII, 3, 2: τὸ δένδρον τοῦτο τὸ μέγα... νόμος θεοῦ ἐστίν ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον.

¹⁸¹ Cf. GIET, *Pasteurs*, p. 239. La Torah comme arbre de vie, cf. *Pirke Aboth* VI, 7.

¹⁸² Justin Dial 11, 2; Clem Al Stromates 1, 29.

¹⁸³ CRANFIELD, *Romans* 2, p. 519.

¹⁸⁴ Joly, p. 267, n. 1.

¹⁸⁵ Selon Schoedel, Ignace, dans sa *Lettre aux Magnésiens* (IMg 8, 1), insiste davantage sur l'opposition entre le judaïsme et la grâce, qu'entre la Loi et la grâce (SCHOEDEL, *Ignatius, a.l.*).

¹⁸⁶ Signalons, pour être complet, une variante en Cl 1, 2: νομίμοις L Clem Al: νόμοις A H.

Mandements sont terminés, et l'auteur reprend sa rédaction avec l'image de la patrie du ciel et de la terre: il faut choisir, nous dit-il, entre les biens terrestres et les biens célestes. Les lois de ces deux mondes sont mises en opposition. Il est naturel que νόμος apparaisse souvent dans ce texte, mais faut-il en déduire une obsession légaliste chez Hermas?

Le deuxième passage où νόμος est souvent employé (dix fois), est l'explication de la vision du saule géant dans la *Huitième Similitude* (HSim VIII, 3). Cet arbre immense est d'abord identifié à la Loi (HSim VIII, 3, 2). Or, l'ange glorieux du Seigneur remet à chacun une branche du saule. Dès lors que l'on sait que ces rameaux sont la Loi (HSim VIII, 3, 4), on comprend que le terme νόμος apparaisse souvent. L'identification de la Loi au Christ serait une «christianisation» d'une conception (juive) préexistante¹⁸⁷. Cette relecture pourrait être plus profonde qu'elle n'apparaît à première vue. Voyons les différentes expressions.

c. La Loi dans la «Huitième Similitude»

Certains se sont plu dans la Loi: εὐηρέστησαν τῷ νόμῳ (HSim VIII, 3, 5). Constatons, pour le moment, que, dans la Bible grecque, comme chez les Pères Apostoliques, on peut plaire à Dieu et au Seigneur. Mais, jamais l'expression «plaire à la Loi», ni «plaire au Christ» n'est utilisée par les auteurs inspirés, comme par les Pères Apostoliques.

Toujours dans la même explication de cette vision, le *Pasteur* parle de ceux qui «ont eu à souffrir pour la Loi» οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες (HSim VIII, 3, 6). L'expression πάσχω ὑπὲρ τοῦ νόμου ne se rencontre pas dans les diverses traductions de l'Ancien Testament, ni dans le *Testament des Douze Patriarches*, ni dans le Nouveau Testament, ni ailleurs chez les Pères Apostoliques. Cependant, la construction «souffrir pour quelqu'un ou quelque chose» existe dans le Nouveau Testament et chez les Pères Apostoliques. Parmi les différents emplois, relevons ceux qui nous intéressent.

Dans les Actes des Apôtres, le Seigneur révèle à Ananie que Saul devra beaucoup souffrir pour Son nom (Ac 9, 16). Dans la *Neuvième Similitude*, les pierres extraites de la onzième montagne symbolisent les hommes qui ont souffert pour le nom du Fils de Dieu¹⁸⁸. Certes, les *Huitième* et *Neu-*

¹⁸⁷ Cf. Dibelius, *a.l.*

¹⁸⁸ HSim IX, 28, 2: οἱ παθόντες ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

vième *Similitudes* diffèrent quant au contexte et Giet songe même que ces deux textes sont d'auteurs différents; néanmoins, ces deux expressions ont en commun d'évoquer le martyre ¹⁸⁹.

Saint Paul fournit une autre expression parallèle: «A l'égard du Christ, il vous a été fait la grâce... de souffrir pour Lui» (Phil 1, 29) ¹⁹⁰. Dans ce passage, souffrir pour le Christ est non seulement présenté comme un don intimement lié à la foi, mais aussi comme une participation aux souffrances du Christ ¹⁹¹. Dans la *Huitième Similitude*, rien de tout cela: ceux qui ont vaincu le diable et souffert pour la Loi, ont été couronnés et peuvent aller directement vers la tour; il s'agit donc ici des martyrs, auxquels des honneurs particuliers sont rendus. C'est davantage sur les mérites personnels acquis par le martyre que l'accent est mis, plutôt que sur une participation mystique aux douleurs du Christ (HSim VIII, 3, 6 vs. Phil 1, 29). Ce qui, pour le moment, est intéressant de noter, c'est qu'on puisse souffrir pour la Loi (HSim VIII, 3, 6), comme pour le Christ (Ac 9, 16; Phil 1, 29; HSim IX, 28, 2).

Dans son explication de la vision, l'auteur fait une différence entre ceux qui souffrent (παθόντες: HSim VIII, 3, 6) et ceux qui ont été éprouvés (θλιβέντες: HSim VIII, 3, 7). Θλιβομαι ὑπὲρ τοῦ νόμου, encore une fois, ne semble exister qu'ici. D'ailleurs, θλιβομαι construit avec la préposition ὑπὲρ ne se rencontre qu'une seule fois dans le Nouveau Testament. Dans sa *Deuxième Lettre aux Corinthiens*, saint Paul dit souffrir pour la consolation et le salut de ses interlocuteurs (2 Cor 1, 6).

L'emploi de cette expression chez le *Pasteur* s'explique sans doute par le fait qu'Herma veut distinguer ici deux catégories de persécutés: d'une part, les martyrs, qui remirent les rameaux avec des pousses et des fruits, et qui reçurent la couronne (HSim VIII, 2, 1); d'autre part, les confesseurs, dont les rameaux avaient bien des pousses, mais pas de fruits, et qui purent rejoindre le premier groupe dans la tour (HSim VIII, 2, 2). Nous sommes donc dans un contexte d'opposition religieuse. Et notre *Pasteur* distingue ceux qui sont morts sous cette persécution et d'autres qui, après bien des sévices, purent garder la vie sauve. Pour exprimer cette différence, il recourt à deux termes, πάσχω et θλιβομαι, qui font référence aux tribulations. Cependant, jusqu'alors ils n'avaient jamais été opposés de la sorte.

¹⁸⁹ Dibelius, *a.l.*; MICHAELIS, πάσχω, p. 923.

Chez Clément, πάσχω est moins lié à la mort qu'aux persécutions subies par les martyrs: Cl 6, 1; 45, 5. Cf. MICHAELIS, πάσχω, p. 922.

¹⁹⁰ Phil 1, 29: ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ... τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν.

¹⁹¹ MICHAELIS, πάσχω, pp. 919-920.

Enfin, le quatrième emploi de νόμος dans cette explication de la *Huitième Similitude* se présente de la façon suivante: μηδὲ ἀρνησάμενοι τὸν νόμον αὐτῶν (HSim VIII, 3, 7). Ἀρνεόμαι τὸν νόμον n'apparaît pas dans la Bible grecque¹⁹², ni ailleurs chez les Pères Apostoliques. L'expression «renier Dieu» est peu utilisée dans la LXX¹⁹³, davantage dans les traductions ultérieures¹⁹⁴, et reprise dans le Nouveau Testament¹⁹⁵. Les textes sacrés de la Nouvelle Alliance préfèrent cependant l'expression «renier le Christ»¹⁹⁶.

d. Conclusion et interprétation

Donc, dans ce court passage de la *Huitième Similitude* (HSim VIII, 3), le Pasteur donne l'explication des éléments centraux autour desquels s'organise la vision: le grand arbre, c'est la Loi, et la Loi, c'est le Fils de Dieu.

— Nous avons pu constater que les différentes expressions contenant νόμος étaient inconnues dans l'Ancien Testament dans ses diverses versions grecques, et du *Testament des Douze Patriarches*. Qu'elles n'apparaissent pas dans le Nouveau Testament, cela se comprend aisément.

— Cependant, ces verbes peuvent être construits avec θεός ou κύριος, comme c'est le cas pour εὐαρεστέω et ἀρνεόμαι; le Christ, sous différentes formes, est parfois leur complément: πάσχω, ἀρνεόμαι.

— On peut supposer que, dans ces expressions, lorsque l'auteur dit νόμος, il songe d'abord et avant tout au Christ, mais que, soucieux de garder une certaine cohérence lexicale à son récit, il garde νόμος.

En effet, la personnification de la Loi est un phénomène bien connu de certains courants sapientiaux du judaïsme tardif. Il est sensible dans les passages des *Livres des Maccabées*, qui sont proches de notre texte du *Pasteur* par le récit des persécutions.

Cependant, ce mouvement ne semble pas être arrivé à un point tel qu'un langage aussi personnalisant que celui du *Pasteur* puisse lui être appliqué. En d'autres termes, faire de νόμος une hypostase de Dieu est certes possible dans la mentalité juive, mais en faire l'objet direct et immédiat de la complaisance, de la souffrance et du reniement, voilà qui paraît difficile, en tout cas non réalisé.

¹⁹² Signalons 4 Macc 8, 7 dans un contexte peut-être plus juridique que religieux.

¹⁹³ LXX: Sag 12, 27; 16, 16.

¹⁹⁴ Aquila: Ps 65 (66), 3; 80 (81), 16; Prov 30, 9. Symmaque: Prov 30, 9.

¹⁹⁵ Tit 1, 16; 2 Pt 2, 1. De même, mais alors avec κύριος: HSim IX, 26, 3. 5. 6; 28, 7; Dg 7, 7. Dg 10, 7 est construit avec θεός.

¹⁹⁶ Mt 10, 33; Lc 12, 9; Jn 13, 38; Ac 3, 13; 2 Tim 2, 12; 1 Jn 2, 22. 23; Jud 4; Apoc 3, 8. De même, 2 Cl 3, 1; 17, 7.

Pour comprendre νόμος dans ce contexte, le lecteur ne doit pas partir de Dieu hypostasié dans la Loi, mais du Christ évoqué par une des personnifications divines issues du judaïsme tardif. Donc, le point de référence pour le jugement, dans le chef du *Pasteur*, ce n'est pas la Loi personnifiée, mais bien le Christ, et même la personne du Christ, puisque les verbes utilisés n'ont pas ou peu de contexte légal.

Si nous devons admettre que notre auteur ait repris un cadre juif pour sa vision (l'arbre de la Loi), il faut cependant reconnaître que sa perspective est essentiellement christologique.

e. Cas particuliers: HSim VIII, 6, 2; HSim V, 6, 3

Cette explication pourrait éclairer d'un jour nouveau un texte appartenant à la même *Similitude* (HSm VIII, 6, 2). Le Pasteur poursuit ses révélations et décrit, selon leur véritable sens, les différents groupes de croyants, dont les rameaux présentent de multiples aspects. Tous, cependant, n'ont pas fait pénitence, car Dieu, ayant deviné la fourberie de leur cœur, ne leur a pas accordé le repentir, «de peur qu'ils ne blasphèment de nouveau Sa Loi» μήποτε πάλιν βλασφημήσωσιν τὸν νόμον αὐτοῦ (HSim VIII, 6, 2).

Ici encore βλασφημέω τὸν νόμον apparaît comme un hapax. On peut blasphémer Dieu¹⁹⁷, le Logos¹⁹⁸, Jésus-Christ¹⁹⁹, le Saint-Esprit²⁰⁰; mais c'est surtout le Nom qui est la victime de cette action²⁰¹. Hermas l'applique à κύριος, mais il commence par la construction prépositionnelle²⁰² et termine en employant directement l'accusatif²⁰³.

L'usage de βλασφημέω nous invite à personnifier νόμος, ce que le contexte de la *Huitième Similitude* n'interdit pas.

¹⁹⁷ Blasphémer Dieu: 2 Rois 19, 4. 6. 22; Ac 19, 37; 16, 11. 21; ISm 5, 2; MPol 9, 3.

¹⁹⁸ Blasphémer le Logos: Tit 2, 5.

¹⁹⁹ Blasphémer Jésus-Christ: Mt 27, 39.

²⁰⁰ Blasphémer le Saint-Esprit: Mc 3, 29; Lc 12, 10; 23, 39.

Notons la construction βλασφημέω εἰς suivi de l'accusatif, qui semble être la construction attique (Blass-Debrunner, § 152, n. 1).

²⁰¹ Blasphémer le Nom: Is 52, 5; Rom 2, 24; 1 Tim 6, 1; Apoc 13, 6; 16, 9; 2 Cl 13, 1. 2 (= Is 52, 5). 4; ITr 8, 2 (= Is 52, 5).

En Cl 1, 1, δνομα désigne la réputation des Corinthiens.

²⁰² HVis II, 2, 2; HSim VI, 2, 4: βλασφημέω εἰς.

²⁰³ HSim VIII, 6, 2. 4; IX, 19, 3.

La répartition de ces constructions dans l'œuvre du *Pasteur* ne correspond pas à la division proposée par Giet, puisque, selon cet auteur, la *Huitième Similitude* fut rédigée par une autre main que la *Neuvième Similitude*.

Cependant, cela semble difficile pour la *Cinquième Similitude*. Le Pasteur explique — avec quelles difficultés — la parabole du serviteur dévoué. Celui-ci, le Fils de Dieu en l'occurrence, nous «a donné la Loi qu'il avait reçue de son Père» δὸς αὐτοῖς τὸν νόμον (HSim V, 6, 3). Identifier le donateur à l'objet du don est théoriquement toujours possible, mais souvent ardu.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Est-il possible de tirer des conclusions générales à partir d'informations aussi disparates? La christologie des Pères Apostoliques ne pourra se réduire à un ensemble des propositions clairement formulables: la dispersion des éléments et leur caractère souvent allusif rendent toute généralisation sujette à caution.

Ces réserves n'entament cependant pas la déception qui sourd au terme de cette étude. Où est-elle donc, cette charmante liberté qui, croyait-on caractérisait les premiers âges de l'Eglise? Cette période de l'histoire paraît, pour beaucoup, baigner encore dans la douce euphorie des commencements. A cette époque, pensent-ils, la réflexion n'était pas entravée par le lourd carcan des dogmes, les communautés partageaient le même enthousiasme provoqué par l'Esprit qui soufflait encore librement, et la foi, loin de toute entrave intellectuelle, s'exprimait en ravissements mystiques, proclamés dans un langage frais et spontané.

La réalité offerte par les textes est fort différente et détrompe cette vision romantique. La *Lettre* de Clément doit une partie de sa célébrité au témoignage qu'elle nous donne de la hiérarchie déjà existante et de l'autorité dont elle se prévaut pour rétablir l'ordre. En matière de christologie, elle ne présente pas d'expressions lyriques d'un mysticisme naïf et spontané. Le Christ ne paraît d'ailleurs pas central. L'enseignement vétéro-testamentaire est toujours valable et, si le Christ jouit d'une autorité au moins égale à celle de l'Ancien Testament, Il ne semble cependant rien apporter de neuf. Le salut lui-même fut de tout temps accordé aux justes, quand bien même ils auraient vécu avant Notre Seigneur. Celui-ci ne paraît donc guère indispensable à notre rédemption.

Cette première impression doit néanmoins être corrigée par certaines constatations. Le Christ est partout présent dans la *Lettre*. Son Nom surgit à tout instant, principalement dans les multiples doxologies jaillissant spontanément sous la plume de l'épistolier romain. Un événement, une idée provoque souvent en lui le souvenir de Notre Seigneur, auquel il exprime

aussitôt sa pieuse admiration. Car le Christ est bien au centre de la vie de Clément. Si Dieu, dans Son infinie transcendance, reste l'Unique, Notre Seigneur est Celui par qui tout se fait et existe. C'est surtout par Lui que nous parvenons à la lumière de la vraie connaissance. C'est Lui aussi qui constitue le milieu de vie dans lequel tout chrétien peut réaliser sa foi et accomplir les commandements. Cela implique l'aide et le soutien de Sa grâce divine.

Si la vie et la mort de Notre Seigneur n'apportent pas une véritable rupture dans l'histoire du salut, le Christ n'en occupe pas moins une place centrale dans la vie et la pensée religieuses.

Il y a de plus, chez Clément, une volonté délibérée d'éviter toute référence directe à l'Incarnation. L'auteur craindrait-il quelque confusion avec d'autres fils de dieux mythologiques? Ou bien le rappel trop précis de la réalité humaine du Sauveur aurait-il pu provoquer une dépréciation de sa nature divine? Le fait est que Sa vie, comme Sa mort, sont présentées comme l'accomplissement parfait d'un comportement moral accompli et exemplaire.

La sauvegarde du monothéisme aurait-elle exigé un tel prix? Trop parler du Christ sauveur aurait pu avoir pour conséquence que, à côté du Dieu unique, apparaisse une nouvelle divinité, Jésus-Christ. Voilà peut-être pourquoi toute allusion à l'œuvre du Christ est aussitôt accompagnée d'une référence à Dieu, à ce Dieu infiniment transcendant.

Par rapport à la théologie paulinienne, la christologie clémentine ne peut pas être caractérisée comme un approfondissement. Il s'agirait plutôt d'une réorganisation de la pensée religieuse sur d'autres bases, dont l'une serait la sauvegarde du monothéisme avec l'intégration de l'héritage vétéro-testamentaire.

L'une des caractéristiques théologiques les plus séduisantes de la *Lettre* demeure cet étrange mélange des perspectives ontologique et sotériologique. Clément ne peut parler du salut des hommes sans parler du Christ; de même chaque fois qu'il évoque la transcendance de Notre Seigneur, sa pensée plonge dans la contemplation émerveillée de Son œuvre salvifique. Voyez Cl 16! Notre épistolier souhaitait montrer l'exemple parfait de l'humilité: le Christ, rayonnant de la toute-puissance divine, prit sur Lui nos péchés. Clément ne peut dépeindre cet abaissement sans en citer les conséquences salvifiques. L'un et l'autre sont indissolublement liés. De même, Cl 36 nous rappelle que le Christ est l'unique voie de salut, précisément parce qu'Il est divin. Clément n'utilise pas ce terme, mais il couvre Notre Seigneur de titres et de prérogatives jadis réservées au seul Dieu. Et c'est là, sans doute, que pointe l'une des idées maîtresses de cet auteur.

Son souci majeur est le salut: Dieu seul sauve. Cependant, un nouveau moyen nous est offert: le Christ. Celui-ci est tout-puissant, parce qu'il nous dépasse infiniment. De façon un peu simpliste, on pourrait dire que Clément est moins séduit par la personnalité attachante du Christ, qu'intéressé par Son efficacité dans l'œuvre de salut.

Une semblable remarque pourrait être faite pour le *Pasteur* d'Hermas. Cependant, il faut avant cela vaincre de nombreuses difficultés.

Les premières difficultés sont inhérentes au caractère allusif des remarques christologiques. Hermas n'a pas voulu expliquer comment il concevait la personne et l'action du Christ dans sa vie personnelle ou dans la communauté. Sa première préoccupation est de parler de la nécessaire pénitence, puisque les chrétiens, même de bonne volonté, succombent à la tentation. Pour parler de ce thème, il a choisi un style qu'il nous est souvent difficile d'interpréter: le style apocalyptique. Mais l'utilisation même de ce style lui permet de consacrer toute une vision au Fils de Dieu. La *Neuvième Similitude* ne contient pas quelques allusions christologiques éparées, mais le Fils de Dieu y est le personnage central. C'est la raison pour laquelle la christologie du *Pasteur* pourrait être plus facile à établir que celle de la *Lettre* de Clément.

Mais le *Pasteur* présente des difficultés qui lui sont propres. Elles sont dues à l'apparente incohérence de l'œuvre en général. Les allusions christologiques de la *Cinquième Similitude* semblent se contredire entre elles et elles paraissent peu compatibles avec l'enseignement prodigué par la *Neuvième Similitude*. La conception générale même de ce traité fait problème. En effet, comment peut-on concilier l'absence de mentions christologiques dans la majeure partie du *Pasteur* avec le rôle éminent qui est attribué au Fils de Dieu à la fin de cette œuvre?

L'analyse de la christologie du *Pasteur* d'Hermas implique donc, en plus de la simple explication des références christologiques, un essai d'harmonisation de ces différentes allusions et remarques avec une conception générale de ce traité.

La perspective de notre étude est synchronique: le *Pasteur* est considéré, dans son ultime rédaction, comme un tout cohérent. Cette démarche met néanmoins à profit les études diachroniques antérieures. Celles-ci ont voulu établir les origines culturelles et religieuses de nombreux passages significatifs. Ces remarques permettent de mieux saisir les transformations opérées par l'ultime rédacteur. Celui-ci puise, dans le milieu culturel ambiant, les images et les mots, et les utilise pour exprimer sa pensée.

Notre méthode est analytique et globalisante: les deux grands textes

christologiques, c'est-à-dire la *Cinquième* et la *Neuvième Similitudes*, ont d'abord été étudiés indépendamment, puis les résultats de ces études ont été comparés.

Il s'est révélé que les apparentes contradictions encombrant les explications de la *Cinquième Similitude* sont levées, si l'on veut adopter le principe de la cohérence interne des niveaux d'interprétation. La parabole de cette *Similitude*, ou les éléments narratifs de cette parabole, sont repris dans des perspectives chaque fois différentes, mais ayant chacune leur cohérence propre.

La *Neuvième Similitude* se caractérise également par la présence simultanée de différents niveaux d'explication. Cela aboutit à ce qui pourrait être appelé la «polysémie allégorique». Un même élément du récit peut être interprété différemment selon les perspectives adoptées par le dernier rédacteur du *Pasteur*.

Cette commune caractéristique stylistique plaide pour la thèse d'une unité rédactionnelle pour ces parties. Cette thèse se trouve confirmée par l'éparpillement des petites allusions christologiques à travers l'œuvre.

Une théorie générale de l'œuvre peut s'élaborer. Hermas perçoit d'abord l'image de l'Eglise dans les *Visions*; mais les péchés dont se sont rendus coupables les chrétiens et Hermas lui-même, nécessitent un nouvel enseignement moral et une exhortation à la pénitence: ce sont les *Préceptes* et les *Similitudes*; l'ouvrage se clôture sur une nouvelle vision de l'Eglise, pécheresse mais pénitente. Cette reconstruction du *Pasteur* dans sa dernière rédaction est étayée par les informations rédactionnelles fournies par le texte lui-même.

De subtiles harmonies s'établissent même entre les différents textes christologiques. La *Cinquième Similitude* évoquait les trois activités du Fils de Dieu: la mission des anges, la purification du peuple, la transmission de la Loi. Or, l'autorité du Fils de Dieu sur les anges et Son rôle de juge face aux pécheurs sont des thèmes centraux dans la *Neuvième Similitude*; de même, la *Huitième Similitude* est incompréhensible sans l'identification du Fils de Dieu à la Loi. L'interprétation christologique de la parabole de la *Cinquième Similitude* pourrait donc ne pas être fortuite, elle pourrait être une annonce des grands traits christologiques développés dans les dernières *Similitudes*.

Ces remarques sur la structure d'ensemble du *Pasteur* restent formulées avec prudence. En effet, l'objet de notre étude est limité à la christologie du *Pasteur*. Dans le cadre étroit de cette perspective de travail, il apparaît que les différents éléments christologiques peuvent s'intégrer dans un plan

général du *Pasteur*. Il est difficile de comprendre ces éléments christologiques, s'ils ne sont pas d'une même plume. En d'autres termes, la cohérence entre les différents éléments christologiques et la communauté du procédé stylistique rendent nécessaire l'existence d'un ultime rédacteur, qui ait retravaillé la matière préexistante tellement en profondeur qu'il en a marqué le style et les idées. Encore une fois, répétons que cette conclusion ne vaut qu'à partir d'une analyse des éléments christologiques. Cela reste une possibilité vraisemblable.

Comparer la christologie du *Pasteur* d'Hermas avec celle de la *Lettre* de Clément paraît hasardeux. Néanmoins, quelques remarques peuvent être formulées à ce sujet.

1. Tout d'abord, le style implique un mode d'expression. Dans le genre épistolaire, le rédacteur peut être plus personnel que dans un traité; il peut chercher à émouvoir, comme d'ailleurs il peut s'émouvoir. De tels épanchements sont moins compatibles avec le caractère plus rationnel d'un exposé.

Ainsi, la *Lettre* de Clément est truffée de doxologies et de cris de louange au Christ. Les seules traces d'émotion dans le *Pasteur* sont provoquées par le remords d'Hermas pour les péchés commis, par les souffrances consécutives aux pénitences infligées et par la joie pleine de gratitude suite aux effets bienfaisants de la purification.

Clément est plus spontané dans l'expression de sa foi au Christ; Hermas est plus réfléchi. Chacun se soumet aux lois du genre littéraire.

2. Les mêmes thèmes apparaissent dans les deux ouvrages, mais Hermas les développe davantage.

— Dans la *Lettre* de Clément, le Christ est l'intermédiaire indispensable dans la voie du salut.

— Il est le milieu dans lequel peut se réaliser la vie chrétienne.

— Son avènement apporte le salut.

Le *Pasteur* développe les mêmes idées.

— Le Fils de Dieu est la porte nouvellement percée, c'est-à-dire la seule voie d'accès à la tour. Il est à la fois le juge et la référence lors du jugement: Il est la Loi.

— Son rôle dans la vie chrétienne est plus actif, puisque les croyants doivent revêtir les puissances du Fils de Dieu.

— Son action dans le salut est indispensable, puisque les morts, fussent-ils justes, doivent recevoir le baptême en Son nom pour être sauvés.

Cependant, cette exaltation du Christ chez Hermas ne va pas jusqu'à mettre en péril la foi monothéiste. Celle-ci, déjà présente dans la *Lettre* de Clément, est clairement exprimée dans le *Pasteur*. C'est peut-être la raison

pour laquelle Hermas n'utilise que le titre de «Fils de Dieu» et évite celui de «Seigneur». Ce ne serait pas par manque de conviction dans la transcendance du Christ, mais par souci d'éviter tout affaiblissement de la doctrine monothéiste.

Abréviations et sigles bibliographiques

(Les sigles désignant les livres de la Bible sont les sigles habituels: Gen, Ex, Lev, Nb, Dt, Jos, Jug, Rt, 1 Sam, 2 Sam, 1 Rois, 2 Rois, 1 Chr, 2 Chr, Esd, Neh, Tob, Jdt, Est, 1 Macc, 2 Macc, 3 Macc, 4 Macc, Job, Ps, Prov, Ecc, Cant, Sg, Sir, Is, Jer, Lam, Bar, Ez, Dan, Os, Jl, Am, Abd, Jon, Mic, Nah, Hab, Soph, Ag, Zach, Mal, Mt, Mc, Lc, Jn, Ac, Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gal, Eph, Phil, Col, 1 Th, 2 Th, 1 Tim, 2 Tim, Tt, Phlm, Hb, Jc, 1 Pt, 2 Pt, 1 Jn, 2 Jn, 3 Jn, Jud, Ap).

Abbott, *Ephesians-Colossians*=T.K. ABBOTT, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians* (ICC), Edimbourg, 1956.

AbhThANT=Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich.

Adam, *Dogmengeschichte*=Alfred ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1. *Die Zeit der Alten Kirche*, Gütersloh, 1965.

Alexander, *Acts*=J.A. ALEXANDER, *Acts of the Apostles*, Londres, 1980.

Allo, *Apocalypse*=E.-B. ALLO, *Saint Jean, L'Apocalypse* (EtB), Paris, 1933.

Altaner=Berthold ALTANER, Alfred STUIBER, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Fribourg-en-Br., 1978.

ATD=Das Alte Testament Deutsch, Göttingen.

Audet, *Affinités*=Jean-Paul AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline, Le «Pasteur» d'Hermas*, dans: RB 60 (1953), pp. 41-82.

Bachmann, *1 Korinther*=Philipp BACHMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KNT 7), Leipzig, 1910.

Bang, *Studien*=J.-P. BANG, *Studien über Clemens Romanus*, dans: ThStKr 75 (1898), pp. 431-486.

- Barbel, *Christos Angelos*=Joseph BARBEL, *Christos Angelos, Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums* (Theophaneia 3), Bonn, 1941.
- Bardenhewer, *Geschichte*=Otto BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, vol. 1, *Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des 2. Jhts*, Fribourg-en-Br., 1913.
- Bardy, *Expressions stoïciennes*=Gustave BARDY, *Expressions stoïciennes dans la Prima Clementis*, dans: RSR 12 (1922), pp. 73-85.
- Bardy, *Vie spirituelle*=Gustave BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935.
- Barn=*Épître de Barnabé*, éd. par Pierre Prigent et Robert A. Kraft (SC 172), Paris, 1971.
- Barnikol, *Christologie*=Ernst BARNIKOL, *Die präexistenzlose Christologie des 1. Clemensbriefes*, dans: ThJ 4 (1936), pp. 61-76.
- Barnikol, *Loofs*=Ernst BARNIKOL, *Loofs als Zeuge für die präexistenzlose Geist-Christologie des 1. Clemensbriefes in seinem letzten Werk (1930)* dans: ThJ 4 (1936), pp. 138-141.
- Barnikol, *Markus*=Ernst BARNIKOL, *Die Nichtkenntnis des Markusevangeliums in der röm. Clemensgemeinde um 100*, dans: ThJ 4 (1936), pp. 142-143.
- Barnikol, *Taufe*=Ernst BARNIKOL, *Die vorsynoptische Auffassung von Taufe und Abendmahl im 1. Clemensbriefe*, dans: ThJ 4 (1936), pp. 77-80.
- Barret, *Romans*=C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans* (Black's NTC), Londres, 1957.
- Barth, *Dogmatik* II, 2=Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* II, 2, Zürich, 1946.
- Barth, *Ephesians* 1-2=Markus BARTH, *Ephesians*, vol. 1-2 (The Anchor Bible), New York, 1974.
- Barth, πιστός=Gerhard BARTH, πιστός, dans: EWNT 3 (1983), col. 231-233.
- Barth, כַּשׁל=Ch. BARTH, כַּשׁל, dans: ThWAT 4 (1984), col. 367-375.
- Bauer=Walter BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 5^e éd., Giessen, 1971.
- Bauer, ἀνὴρ=Johannes B. BAUER, ἀνὴρ, dans: EWNT 1 (1980), col. 236-238.
- Bauer, ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ=Johannes B. BAUER, ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ *Rm* 8, 38 (*1 Cor* 2, 9; *1 Cor* 8, 3) dans: ZNW 50 (1959), pp. 106-112.

- Bauer-Paulsen, *Ignatius* = Walter BAUER, Henning PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna* (HbNT 18, Die Apostolischen Väter 2), Tübingen, 1985.
- Baumgartner = Walter BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, 1967-1983.
- Bausone, *Ecclesiologia* = Carla BAUSONE, *Aspetti dell'ecclesiologia del «Pastore» di Hermas*, dans: *Studia patristica* V, vol. 11, part 2 (TU 108), Berlin, 1972, pp. 101-106.
- Becker = *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, éd. par Jürgen Becker (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III, 1), Gütersloh, 1974.
- Behm, αἶμα = Johannes BEHM, αἶμα, dans: ThWNT 1 (1933), pp. 171-176.
- Behm, γεύομαι = Johannes BEHM, γεύομαι, dans: ThWNT 1 (1933), pp. 674-676.
- Behm, θύω = Johannes BEHM, θύω, dans: ThWNT 3 (1938), pp. 180-190.
- Behm, μορφή = Johannes BEHM, μορφή, dans: ThWNT 4 (1942), pp. 750-767.
- Behm, νοέω = Johannes BEHM, νοέω, dans: ThWNT 4 (1942), pp. 947-976; 985-1016.
- Benoit, *Baptême* = André BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères* (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 43), Paris, 1953.
- Bergmann, עור = U. BERGMANN, עור, dans: THAT 2 (1984), col. 256-259.
- Bernard, *John* 1-2 = J.H. BERNARD, *The Gospel according to St John* (ICC), vol. 1-2, Edimbourg, 1958.
- Bertina, *Apocalipsis* = Sebastián BERTINA, *La Sagrada Escritura, Apocalipsis de san Juan*, Madrid, 1962.
- Bertram, ὑπερήφανος = Georg BERTRAM, ὑπερήφανος, dans: ThWNT 8 (1969), pp. 526-530.
- Bertram, ὕψος = Georg BERTRAM, ὕψος, dans: ThWNT 8 (1969), pp. 600-619.
- Betz, *Macht* = Otto BETZ, *Macht*, dans: ThBNT 2 (1986), pp. 922-935.
- BEvTh = Beiträge zur evangelischen Theologie, Munich.
- Beyer, ἐπισκέπτομαι = Herrmann W. BEYER, ἐπισκέπτομαι, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 595-619.
- Beyschlag, *Frühkatholizismus* = K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus, Untersuchungen zu 1. Clemens 1-7* (BHTh 35), Tübingen, 1966.
- BFTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh.
- BHTh = Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen.

- BiblKommAT=Biblischer Kommentar, Altes Testament, Neukirchen.
- Bieder, *Berufung*=Weiner BIEDER, *Die Berufung im Neuen Testament* (Abh-ThANT 38), Zürich, 1961.
- Bietenhard, *Herr*=Hans BIETENHARD, *Herr*, dans: ThBNT 1 (1986), pp. 658-667.
- Bietenhard, *ὁνομα*=Hans BIETENHARD, *ὁνομα*, dans: ThWNT 5 (1954), pp. 242-283.
- Bigg, *Peter-Jude*=Charles BIGG, *The Epistles of st. Peter and st. Jude* (ICC), Edimbourg, 1956.
- Black's NTC= Black's New Testament Commentaries, Londres.
- Blass-Debrunner=Friedrich BLASS, Albert DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen, 1984.
- Blatter, *Macht*=Thomas BLATTER, *Macht und Herrschaft Gottes. Eine bibel-theologische Studie* (Studia Friburgensia 29), Fribourg (Suisse), 1962.
- Boismard, *Clément*=Marie-Emile BOISMARD, *Clément de Rome et l'Evangile de Jean*, dans: RB 55 (1948), pp. 376-387.
- Boissard, *Vocati*=E. BOISSARD, *Note sur l'interprétation du texte «Multi sunt vocati...»*, dans: RT 52 (1952), pp. 569-585.
- Bommes, *Martyrium*=Karin BOMMES, *Weizen Gottes, Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochen* (Theophaneia 27), Cologne, 1976.
- Bonnard, *Isaïe*=P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe, Son disciple et leurs éditeurs, Isaïe 40-66* (EtB), Paris, 1972.
- Bonnard, *Matthieu*=Pierre BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu* (CNT 1), Neuchâtel, 1963.
- Bonnard, *Philippiens*=Pierre BONNARD, *L'Épître de saint Paul aux Philippiens* (CNT 10), Neuchâtel, 1950.
- Bousset, *Kyrios Christos*=Wilhelm BOUSSET, *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (FRLANT 21), Göttingen, 1913.
- Bousset-Gressmann, *Religion*= Wilhelm BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, éd. par Hugo Gressmann, Tübingen, 1966.
- Brandt, *Dienst*=Wilhelm BRANDT, *Dienst und dienen im Neuen Testament* (Neutestamentliche Forschungen II, 5), Gütersloh, 1931.
- Braun, *Hebräer*=Herbert BRAUN, *An die Hebräer* (HbNT 14), Tübingen, 1984.

- Braun, *Jean 1*=François-Marie BRAUN, *Jean le théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne* (EtB), Paris, 1959.
- Brooke, *Johannine Epistles*=A.E. BROOKE, *The Johannine Epistles* (ICC), Edimbourg, 1957.
- Brown, *John 1-2*=Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John*, vol. 1-2 (The Anchor Bible), New York, 1966-1970.
- Bruce, *Ephesians*=F.F. BRUCE, *The Epistle to the Ephesians, A verse-by-verse Exposition*, Londres, 1974.
- Bruders, *Kirche*=Heinrich BRUDERS, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.* (FLDG 4, 1. 2), Mayence, 1904.
- Brütsch, *Apocalypse*=Charles BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève, 1966.
- Buchanan, *Hebrews*=Georg W. BUCHANAN, *To the Hebrews* (The Anchor Bible), New York, 1972.
- Büchsel, *βοηθέω*=Hermann BÜCHSEL, *βοηθέω*, dans: ThWNT 1 (1933), p. 627.
- Büchsel, *γεννάω*=Hermann BÜCHSEL, *γεννάω*, dans: ThWNT 1 (1933), pp. 663-664, 667-674.
- Bultmann, *γινώσκω*=Rudolf BULTMANN, *γινώσκω*, dans: ThWNT 1 (1933), pp. 688-719.
- Bultmann, *ζάω*=Rudolf BULTMANN, *ζάω*, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 833-844, 850-853, 856-877.
- Bultmann, *Johannesbriefe*=Rudolf BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe* (KEK 14), Göttingen, 1967.
- Bultmann, *2 Korinther*=Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK Sonderband), Göttingen, 1976.
- Bultmann, *πιστεύω*=Rudolf BULTMANN, *πιστεύω*, dans: ThWNT 6 (1959), pp. 174-182, 197-230.
- Bultmann, *Theologie*=Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1953.
- Bumpus, *Clement*=Harold B. BUMPUS, *The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources*, Cambridge (Mass.), 1972.
- Burchard, *Joseph-Aseneth*=Christoph BURCHARD, *Joseph und Aseneth* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2, 4), Gütersloh, 1983.
- Burton, *Galatians*=Ernest DE WITT BURTON, *The Epistle to the Galatians* (ICC), Edimbourg, 1968.

- Calès, *Psaumes* 1-2=Jean CALÈS, *Le Livre des Psaumes*, vol. 1-2, Paris, 1936.
- Camelot, *Ignace*=IGNACE d'Antioche, POLYCARPE de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, éd. par Th. Camelot (SC 10), 4^e éd., Paris, 1969.
- Campenhause, *Amt*=Hans VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BHTh 14), Tübingen, 1953.
- Cerfaux, *Eglise*=Lucien CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (Unam Sanctam 54), Paris, 1965.
- Cerfaux, *Recueil* 1-3=*Recueil Lucien Cerfaux, Etudes d'exégèse et d'histoire religieuse de Mgr. Cerfaux, réunies à l'occasion de son 70^e anniversaire*, vol. 1-3 (Bibliotheca ETL 6. 7. 18), Gembloux, 1954-1962.
- Chaine, *Epîtres catholiques*=Joseph CHAINE, *Les Epîtres catholiques* (EtB), Paris, 1939.
- Chapot, *Subsellium*=Victor CHAPOT, *Subsellium*, dans: DAGR 4, 2 (1909), pp. 1551-1552.
- Chapot, *Vinum*=Victor CHAPOT, *Vinum*, dans: DAGR 5, 2 (1929), p. 912-924.
- Charles 1-2=Robert H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. 1-2, Oxford, 1913.
- Charles, *Revelation* 1-2=Robert H. CHARLES, *The Revelation of St John*, vol. 1-2 (ICC), Edimbourg, 1956-1959.
- Charlesworth 1-2=James H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1-2, Londres, 1983-1985.
- Cirillo, *Apocalittica*=Luigi CIRILLO, *Erma e l'apocalittica a Roma*, dans: *Cristianesimo nella storia* 4, 1 (1983), pp. 1-32.
- Cirillo, *Christologie*=Luigi CIRILLO, *La christologie pneumatique de la Cinquième Parabole du «Pasteur» d'Hermas (Par. V, 6, 5)*, dans: RHR 184, 1 (1973), pp. 25-48.
- Cl=CLÉMENT de Rome, *Epître aux Corinthiens*, éd. par Annie Jaubert (SC 167), Paris, 1971; 2 Cl=*Homélie du II^e siècle*, éd. par Funk, Tübingen, 1901.
- CNT=Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, Neuchâtel.
- Congar, *Temple*=Yves M.-J. CONGAR, *Le mystère du temple* (Lectio divina 22), Paris, 1958.
- Conzelmann, *1 Korinther*=Hans Georg CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen, 1969.
- Conzelmann, *χαίρω*=Hans CONZELMANN, *χαίρω*, dans: ThWNT 9 (1973), pp. 350-366, 377-405.

- Corwin, *Ignatius*=Virgina CORWIN, *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (Yale Publications in Religion 1), New Haven, 1960.
- Cranfield, *Romans 1-2*=C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, vol. 1-2 (ICC), Edimbourg, 1982-1983.
- Cullmann, *Christologie*=Oscar CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1958.
- Cullmann, *Christus*=Oscar CULLMANN, *Christus und die Zeit, die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich, 1946.
- Cullmann, *Glaubensbekenntnisse*=Oscar CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Theologische Arbeiten 15), Zürich, 1949.
- Cullmann, *πέτρα*=Oscar CULLMANN, *πέτρα*, dans: ThWNT 6 (1959), pp. 94-99.
- Cunningham, *Barnabas*=William CUNNINGHAM, *A Dissertation of the Epistle of st. Barnabas*, Londres, 1877.
- DAGR=Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, éd. par Ch. Daremberg et E. Saglio, Paris, 1877s.
- d'Alès, *Calliste*=A. D'ALÈS, *L'édit de Calliste, étude sur les origines de la pénitence chrétienne* (Bibliothèque de théologie historique), Paris, 1914.
- Daniélou, *Judéo-christianisme*=Jean DANIELOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. 1, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958.
- Deichgraeber, *Gottes hymnus*=Reinhard DEICHGRAEBER, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit, Untersuchungen zur Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (Studien zur Umwelt des NTs 5), Göttingen, 1967.
- De Jonge, *TXIIPatr*=Marianus DE JONGE, *The Testament of the Twelve Patriarchs, a Study of their Texts, Composition and Origin*, Assen, 1953.
- Delling, *ἀλαζών*=Gerhard DELLING, *ἀλαζών*, dans: ThWNT 1 (1933), pp. 227-228.
- Delling, *ἄρχω*=Gerhard DELLING, *ἄρχω*, dans: ThWNT 1 (1933), pp. 476-488.
- Delling, *τάσσω*=Gerhard DELLING, *τάσσω*, dans: ThWNT 8 (1969), pp. 27-49.
- Delling, *τέλος*=Gerhard DELLING, *τέλος*, dans: ThWNT 8 (1969), pp. 50-88.
- Dg=*A Diognète*, éd. par Henri Irénée Marrou (SC 33), Paris, 1965.
- Dibelius=Martin DIBELIUS, *Der Hirt des Hermas erklärt* (HbNT Ergänzungsband 4), Tübingen, 1926.

- Dibelius, *Kol-Eph-Phlm* = Martin DIBELIUS, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, éd. par Heinrich Greeven (HbNT 12), Tübingen, 1953.
- Dibelius, *Pastoralbriefe* = Martin DIBELIUS, *Die Pastoralbriefe*, éd. par Hans Conzelmann (HbNT 13), Tübingen, 1966.
- Did = *La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, éd. par Willy Rordorf et André Tuilier (SC 248), Paris, 1978.
- Dodd, *Parables* = Charles H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1961.
- Dodd, *Romans* = Charles H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans* (The Moffat NTC), Londres, 1941.
- Dodd, *Scriptures* = Charles H. DODD, *According to the Scriptures, The Sub-structure of New Testament Theology*, Londres, 1953.
- Dölger, *Altar* = Frans Joseph DÖLGER, *Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung*, dans: *Antike und Christentum* 2, Münster, 1930, pp. 161-183.
- Dölger, *Sol salutis* = Frans Joseph DÖLGER, *Sol salutis* (LF 4/5), Münster, 1925.
- Dölger, *Sphragis* = Frans Joseph DÖLGER, *Sphragis, Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (StGKA 5, 3. 4), Paderborn, 1911.
- Dorsch, *Gottheit* = Emil DORSCH, *Die Gottheit Jesu bei Klemens von Rom*, dans: *ZkTh* 26 (1902), pp. 466-491, 701-728.
- Dorsch, *Hierarchie* = Emil DORSCH, *Zur Hierarchie des «Hirten»*, dans: *ZkTh* 28 (1904), pp. 250-294.
- Drews, *Liturgie* = P. DREWS, *Klementische Liturgie, Untersuchungen über die sogenannte Clementische Liturgie im viii Buch der Apost. Konstitutionen*, Tübingen, 1906.
- Duhm, *Psalmen* = Bernhard DUHM, *Die Psalmen* (Kurzer Hand-Comm AT 14), Fribourg-en-Br., 1899.
- Dupont, *Gnosis* = Jacques DUPONT, *Gnosis, la connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul* (UCL 2, 40), Louvain, 1949.
- Esser, *Gebot* = Hans Helmut ESSER, *Gebot*, dans: *ThBNT* 1 (1986), pp. 433-444.
- EtB = *Etudes bibliques*, Paris.
- ETL = *Ephemerides theologicae lovanienses*, Louvain.
- Ewald, *Eph-Kol-Phlm* = Paul EWALD, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon* (KNT 10), Leipzig, 1910.
- EWNT = *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1980-1983.

- Fabry, לָב = H.J. FABRY, לָב, dans: ThWAT 4 (1984), col. 413-451.
- Filson, *Matthew*=FLOYD FILSON, *The Gospel according to St Matthew* (Black's NTC), Londres, 1960.
- Fischer=J.A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Munich, 1956.
- Fitzmeyer, *Luke 1-2*=JOSEPH A. FITZMEYER, *The Gospel according to Luke*, vol. 1-2 (The Anchor Bible 28-28A), New York, 1983-1985.
- FLDG=Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Paderborn.
- Foerster, ἀρέσχω=WERNER FOERSTER, ἀρέσχω, dans: ThWNT 1 (1933), pp. 455-457.
- Foerster, ἔξῃστιν=WERNER FOERSTER, ἔξῃστιν, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 557-572.
- Foerster, ἐχθρός=WERNER FOERSTER, ἐχθρός, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 810-815.
- Foerster, κύριος=WERNER FOERSTER, κύριος, dans: ThWNT 3 (1938), pp. 1038-1056.
- Foerster, σῶζω=WERNER FOERSTER, σῶζω, dans: ThWNT 7 (1964), pp. 966-970, 981-1012, 1014-1022, 1023-1024.
- Fohrer, σῶζω=GEORG FOHRER, σῶζω, dans: ThWNT 7 (1964), pp. 970-981, 1013, 1022-1023.
- Folgado Florez, *Christo-Iglesia*=S. FOLGADO FLOREZ, *El Binomio Cristo-Iglesia en el «Pastor» de Hermas*, dans: La Ciudad de Dios 185 (1972), pp. 639-670.
- FRLANT=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen.
- Funk=*Patres Apostolici*, vol. 1, éd. par F.X. Funk, Tübingen, 1901.
- Gaechter, *Matthäus*=PAUL GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck, 1963.
- GCS=Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Berlin.
- Gebhardt-Harnack=OSCAR DE GEBHARDT, ADOLF HARNACK, *Patrum apostolicorum opera*, vol. 3, *Hermae pastor graece*, Leipzig, 1877.
- Gebhardt-Harnack-Zahn=O. GEBHARDT, A. HARNACK, Th. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, vol. 1, Leipzig, 1876.
- Gerke, *Gemeindevorfassung*=FRIEDRICH GERKE, *Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindevorfassung und des Kirchenrechtes* (TU 47), Leipzig, 1931.

- Giet, *Pasteurs*=Stanislas GIET, *Hermas et les pasteurs, Les trois auteurs du «Pasteur» d'Hermas*, Paris, 1963.
- Gloege, *Schöpfung*=G. GLOEGE, *Schöpfung*, dans: RGG 5 (1961), col. 1478-1490.
- Gnilka, *Epheser*=Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief* (HThKNT 10, 2), Fribourg-en-Br., 1971.
- Gnilka, *Johannes*=Joachim GNILKA, *Das Johannesevangelium* (Die Neue Echter Bibel), Wurtzbourg, 1983.
- Gnilka, *Philipper*=Joachim GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThKNT 10, 3), Fribourg-en-Br., 1968.
- Goldammer, *Kerygma*=Kurt GOLDAMMER, *Der KERYGMA-Begriff in der ältesten christlichen Literatur*, dans: ZNW 48 (1957), pp. 77-100.
- Goppelt, *Christentum*=Leonhard GOPPELT, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche* (BFTTh 2, 55), Gütersloh, 1954.
- Goppelt, *1 Petrus*=Leonhard GOPPELT, *Der erste Petrusbrief* (KEK 12, 1), Göttingen, 1978.
- Gould, *Mark*=Ezra P. GOULD, *The Gospel according to St Mark* (ICC), Edimbourg, 1955.
- Gray, *Numbers*=George B. GRAY, *Numbers* (ICC), Edimbourg, 1956.
- Grillmeier, *Christ*=Aloys GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, New York, 1965.
- Grillmeier, *Mit ihm*=Aloys GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven*, Fribourg-en-Br., 1975.
- Gross, *Divinisation*=Jules GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, Contribution historique de la doctrine de la grâce*, Paris, 1938.
- Grundmann, *δύναμαι*=Walter GRUNDMANN, *δύναμαι*, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 286-318.
- Grundmann, *Matthäus*=Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHkNT 1), Berlin, 1968.
- Grundmann, *μέγας*=Walter GRUNDMANN, *μέγας*, dans: ThWNT 4 (1943), pp. 535-550.
- Grundmann, *ταπεινός*=Walter GRUNDMANN, *ταπεινός*, dans: ThWNT 8 (1969), pp. 1-27.
- Grundmann, *χρίω*=Walter GRUNDMANN, *χρίω*, dans: ThWNT 9 (1973), pp. 482-485, 518-576.

- Guillaume, *Jeûne*=Alexandre GUILLAUME, *Jeûne et charité dans l'Eglise latine des origines au XII^e siècle en particulier chez saint Léon le Grand*, Paris, 1954.
- Gutbrod, νόμος=Walter GUTBROD, νόμος, dans: ThWNT 4 (1943), pp. 1029-1084.
- Hagner, ONT=Donald Alfred HAGNER, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* (Supplements to NovTest 34), Leiden, 1973.
- Hahn, *Hoheitstitel*=Ferdinand HAHN, *Christologische Hoheitstitel, Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Göttingen, 1963.
- Harnack, *Chronologie*=Adolf VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 2^e partie, *Die Chronologie*, vol. 1, Leipzig, 1897.
- Harnack, *Einführung*=Adolf VON HARNACK, *Einführung in die alte Kirchengeschichte, Das Schreiben der römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (I Clemensbrief)*, Leipzig, 1929.
- Harnack, *Geschichte*=Adolf VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1^{re} partie, *Die Ueberlieferung und der Bestand*, éd. par Kurt Aland, Leipzig, 1958.
- Harnack, κόπος=Adolf VON HARNACK, Κόπος im frühchristlichen Sprachgebrauch, dans: ZNW 27 (1928), pp. 1-10.
- Harnack, *Lehrbuch*=Adolf VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen, 1909.
- Harnack, *Sanftmut*=Adolf VON HARNACK, *Sanftmut, Huld und Demut in der alten Kirche*, dans: *Festgabe für Julius Kaftan*, Tübingen, 1920, pp. 113-129.
- Harnack, *Wiedergeburt*=Adolf VON HARNACK, *Terminologie der Wiedergeburt* (TU 42, 2), Leipzig, 1918.
- Hauck, κόπος=Friedrich HAUCK, κόπος, dans: ThWNT 3 (1938), pp. 827-829.
- Hauck, παραβολή=Friedrich HAUCK, παραβολή, dans: ThWNT 5 (1954), pp. 741-759.
- Haufe, δεσπότης=Günter HAUFE, δεσπότης, dans: EWNT 1 (1980), col. 697-698.
- Hauschild, *Gottes Geist*=Wolf Dieter HAUSCHILD, *Gottes Geist und der Mensch, Studien zur frühchristlichen Pneumatologie* (BEvTh 63), Munich, 1972.

HbNT=Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen.

HCNT=Hand-Commentar zum Neuen Testament, Tübingen.

Heinrici, *1 Korinther*=Georg HEINRICI, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen, 1896.

Heitmann, *Imitatio Dei*=Adalhard HEITMANN, *Imitatio Dei, Die ethische Nachahmung Gottes nach den Vätern der ersten zwei Jahrhunderte* (Anselmania 10), Rome, 1940.

Hengel, *Weingärtnern*=Martin HENGEL, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*, dans: ZNW 59 (1968), pp. 1-39.

Hennecke=Edgar HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1904.

Hermaniuk, *Parabole*=Maxime HERMANIUK, *La parabole évangélique, Enquête exégétique et critique* (UCL 2, 38), Bruges, 1947.

HMAND, HSim, HVis=HERMAS, *Le Pasteur, Les Préceptes, Les Similitudes, Les Visions*, éd. par Robert Joly (SC 53), Paris, 1958.

Holtz, *Pastoralbriefe*=Gottfried HOLTZ, *Die Pastoralbriefe* (ThHkNT 13), Berlin, 1972.

Holtzmann, *Johannes*=Raymond E. HOLTZMANN, *Das Evangelium des Johannes* (HCNT 4, 1), Tübingen, 1908.

HThKNT=Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Fribourg-en-Br.

Hugede, *Ephésians*=Norbert HUGEDE, *L'Épître aux Ephésians*, Genève, 1973.

Humbert, *Amici*=G. HUMERT, *Amici augusti*, dans: DAGR 1, 1 (1877), pp. 227-229.

Huther, *Tim-Tit*=John Ed. HUTHER, *Briefe an Timotheus und Titus* (KEK 11), Göttingen, 1876.

ICC=The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, Edimbourg.

IEph, IMg, IPhd, IPol, IRom, ISm, ITr=IGNACE d'Antioche, *Epîtres aux Ephésians, aux Magnésians, aux Philadelphiens, à Polycarpe, aux Romains, aux Smyrniotes, aux Tralliens*, éd. par P. Th. Camelot (SC 10), Paris, 1969.

Jacquier, *Actes aux Apôtres*=Eugène JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (EtB), Paris, 1926.

Jardé, *Vinum*=A. JARDÉ, *Vinum*, dans: DAGR 5, 2 (1929), pp. 912-924.

- Jaubert = CLÉMENT de Rome, *Epître aux Corinthiens*, éd. par Annie Jaubert (SC 167), Paris, 1971.
- Jaubert, *Alliance* = Annie JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963.
- Jaubert, *Thèmes lévitiques* = Annie JAUBERT, *Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis*, dans: VC 18 (1964), pp. 193-203.
- Jeremias, θύρα = Joachim JEREMIAS, θύρα, dans: ThWNT 3 (1938), pp. 173-180.
- Jeremias, *Gleichnisse* = Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1962.
- Jeremias, λίθος = Joachim JEREMIAS, λίθος, dans: ThWNT 4 (1943), pp. 272-283.
- Jeremias, πᾶς θεοῦ = Joachim JEREMIAS, πᾶς θεοῦ, dans: ThWNT 5 (1954), pp. 676-713.
- Jeremias, ποιμήν = Joachim JEREMIAS, ποιμήν, dans: ThWNT 6 (1959), pp. 484-501.
- Jervell, *Imago Dei* = Jacob JERVELL, *Imago Dei, Gen 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (FRLANT 76), Göttingen, 1960.
- Johnson, *Mark* = Shermann E. JOHNSON, *A Commentary on the Gospel according to St Mark* (Black's NTC), Londres, 1960.
- Joly = HERMAS, *Le Pasteur*, éd. par Robert Joly (SC 53), Paris, 1958.
- Josèphe = Flavius JOSÈPHE: A = *Les Antiquités juives*; B = *La Guerre juive*, éd. par Otto Michel et Otto Bauernfeind, Darmstadt, 1959s.
- JTS = The Journal of theological Studies, Londres.
- Jub = *Le Livre des Jubilés*, éd. par Albert-Marie Denis, dans: *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, Leiden, 1968.
- Kaiser, *Jesaja* = Otto KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja, Kap. 1-12* (ATD 17), Göttingen, 1960.
- Kamp, *Pneuma-christologie* = Gerrit Cornelis VAN DE KAMP, *Pneuma-christologie, een oud antwoord op een actueel vraag? Een dogma-historisch onderzoek naar de preniceense pneuma-christologie als mogelijke uitweg in de christologische problematiek bij Harnack, Seeberg en Loofs en in de meer recente literatuur*, Amsterdam, 1983.
- KAT = Kommentar zum Alten Testament, Leipzig.
- Käsemann, *Hebräer* = Ernst KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrieff*, Göttingen, 1939.

- Käsemann, *Römer*=Ernst KÄSEMANN, *An die Römer* (HbNT 8a), Tübingen, 1973.
- KEK=Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen.
- Kelly, *Pastoral Epistles*=J.N.D. KELLY, *The Pastoral Epistles* (Black's NTC), Londres, 1963.
- Kilpatrick, ΕΛΕΥΣΙΣ=G.D. KILPATRICK, ΕΛΕΥΣΙΣ, dans: JTS 46 (1944-1945), pp. 136-145.
- Kittel, ἀκούω=Gerhard KITTEL, ἀκούω, dans: ThWNT 1 (1933), pp. 216-225.
- Kittel, *Psalmen*=Rudolf KITTEL, *Die Psalmen* (KAT 13), Leipzig, 1922.
- Klostermann, *Lukas*=Erich KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (HbNT 5), Tübingen, 1929.
- Knoch, *Eschatologie*=Otto KNOCH, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes, Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung* (Theophaneia 17), Bonn, 1964.
- Knopf=*Die Apostolischen Väter*, vol. 1, *Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe* (HbNT Ergänzungsband), éd. par Rudolf Knopf, Tübingen, 1920.
- Knopf, *1 Clem*=Rudolf KNOPF, *Der 1. Clemensbrief untersucht und herausgegeben* (TU 5, 1), Leipzig, 1899.
- Knopf, *Himmelstadt*=Rudolf KNOPF, *Die Himmelstadt*, dans: *Neutestamentliche Studien* (UNT 6), Leipzig, 1914, pp. 213-219.
- Knopf, *Petrus-Judas*=Rudolf KNOPF, *Die Briefe Petri und Judä* (KEK 12), Göttingen, 1912.
- KNT=Kommentar zum Neuen Testament, Leipzig.
- Koch, *Bussfrist*=Hugo KOCH, *Die Bussfrist des Pastor Hermä*, dans: *Festgabe Harnack*, Tübingen, 1921, pp. 13-182.
- Köster, *Synoptische Ueberlieferung*=Helmut KÖSTER, *Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern* (TU 65), Berlin, 1957.
- Kraus, *Psalmen 1-2*=Hans Joachim KRAUS, *Psalmen*, vol. 1-2 (BiblKommAT XV/1-2), Neukirchen, 1960.
- Kraus, *Theologie*=Hans Joachim KRAUS, *Theologie der Psalmen* (BiblKommAT XV/3), Neukirchen, 1979.
- Kurzer Hand-Comm AT=Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, Fribourg-en-Br.

- Lagrange, *Luc*=Marie-Joseph LAGRANGE, *Evangelium selon saint Luc* (EtB), Paris, 1927.
- Lagrange, *Matthieu*=Marie-Joseph LAGRANGE, *Evangelium selon saint Matthieu* (EtB), Paris, 1941.
- Lampe=G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.
- Laurentin, *Luc*=René LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (EtB), Paris, 1957.
- Lebreton, *Trinité 1-2*=Jules LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, vol. 1-2, Paris, 1927-1928.
- Lecrivain, *Patronus*=Ch. LECRIVAIN, *Patronus*, dans: DAGR 4, 1 (non daté), pp. 355-358.
- Leivestadt, ΤΑΠΕΙΝΟΣ=Ragnar LEIVESTADT, ΤΑΠΕΙΝΟΣ - ΤΑΠΕΙΝΟΘΡΩΝ, dans: NovTest 8 (1966), pp. 36-47.
- Lelong=A. LELONG, *Le «Pasteur» d'Hermas*, Paris, 1912.
- Lemarchand, *Composition*=L. LEMARCHAND, *La composition de l'épître de saint Clément aux Corinthiens*, dans: RevSR 18 (1938), pp. 448-487.
- LF=Liturgiegeschichtliche Forschungen, Münster.
- Liang, *Deemoed*=Kwa Joe LIANG, *Het begrip «deemoed» in 1 Clemens*, Utrecht, 1951.
- Lietzmann, *Korinther*=Hans LIETZMANN, *An die Korinther I/II* (HbNT 9), Tübingen, 1949.
- Lightfoot=J.B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, vol. 1, *Clement of Rome*, Londres, 1890.
- Link, *Schwören*=Hans Georg LINK, *Schwören*, dans: ThBNT 2 (1986), pp. 1105-1109.
- Lock, *Pastoral Epistles*=Walter LOCK, *The Pastoral Epistles* (ICC), Edimbourg, 1952.
- Lods, *Histoire*=Marc LODS, *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du II^e au début du IV^e siècle*, Neuchâtel, 1966.
- Lohmeyer, *Kyrios Jesus*=Ernst LOHMEYER, *Kyrios Jesus, Eine Untersuchung zu Phil 2, 5-11*, Darmstadt, 1961.
- Lohmeyer, *Markus*=Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KEK 1, 2), Göttingen, 1954.
- Loofs, *Leitfaden*=Friedrich LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, éd. par Kurt Aland, Tübingen, 1968.
- Loofs, *Theophilus*=Friedrich LOOFS, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus* (TU 46, 2), Leipzig, 1930.
- LQF=Liturgische Quellen und Forschungen, Münster.

- Lueken, *Michel*=Wilhelm LUEKEN, *Der Erzengel Michael in der Ueberlieferung des Judentums*, Göttingen, 1898.
- Lührmann, *Glaube*=Dieter LÜHRMANN, *Glaube*, dans: RAC 11 (1981), col. 48-122.
- Massaux, *Matthieu*=Edouard MASSAUX, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (UCL 2, 42), Louvain, 1950.
- Masson, *Ephésiens*=Charles MASSON, *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens* (CNT 9), Neuchâtel, 1953.
- Meyer, *Epheser*=Heinrich A.W. MEYER, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen, 1867.
- Meyer-Heinrici, *1 Korinther*=Heinrich A.W. MEYER, Georg HEINRICI, *Erster Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen, 1888.
- Meyer, *λάος*=Rudolf MEYER, *λάος*, dans: ThWNT 4 (1943), pp. 39-49.
- Michaelis, *Gleichnisse*=Wilhelm MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu, Eine Einführung* (Die urchristliche Botschaft), Hambourg, 1956.
- Michaelis, *ὁδός*=Wilhelm MICHAELIS, *ὁδός*, dans: ThWNT 5 (1954), pp. 42-118.
- Michaelis, *πάσχω*=Wilhelm MICHAELIS, *πάσχω*, dans: ThWNT 5 (1954), pp. 903-939.
- Michaelis, *πρῶτος*=Wilhelm MICHAELIS, *πρῶτος*, dans: ThWNT 6 (1959), pp. 866-883.
- Michaelis, *πύργος*=Wilhelm MICHAELIS, *πύργος*, dans: ThWNT 6 (1959), pp. 953-956.
- Michaelis, *σκηνή*=Wilhelm MICHAELIS, *σκηνή*, dans: ThWNT 7 (1964), pp. 369-396.
- Michel, *Hebräer*=Otto MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen, 1955.
- Michel, *Römer*=Otto MICHEL, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen, 1963.
- Moffatt, *Hebrews*=James MOFFATT, *The Epistle to the Hebrews* (ICC), Edimbourg, 1957.
- Mohrmann, *Latinité*=Christine MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrétienne*, dans: VC 3 (1949), pp. 67-106, 163-183.
- Mohrmann, *Statio*=Christine MOHRMANN, *Statio*, dans: VC 7 (1953), pp. 221-245.
- Momigliano, *Patronus*=Arnaldo MOMIGLIANO, *Patronus*, dans: *Oxford Classical Dictionary* (1970), p. 791.

- Monceaux, *Prostatès*=Paul MONCEAUX, *Prostatès*, dans: DAGR 4, 1 (non daté), p. 709.
- Montagnini, *Christological Features*=Felice MONTAGNINI, *Christological Features in Ep 1:3-14*, dans: *Paul de Tarse, Apôtre de notre temps (en mémoire de Paul VI)* a cura de Lorenzo de Lorenzi (Benedictina, section paulinienne 1), Rome, 1979, pp. 529-539.
- Montgomery, *Kings*=James A. MONTGOMERY, *The Book of Kings* (ICC), Edimburg, 1960.
- Mosis, מֹשֶׁה =R. MOSIS, מֹשֶׁה, dans: ThWAT 1 (1973), col. 928-956.
- Moulton-Milligan, *Vocabulary*=James Hope MOULTON, George MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1930.
- Mowinckel, *Geist*=Sigmund MOWINCKEL, *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet*, dans: ZNW 32 (1933), pp. 97-130.
- MPol=*Le Martyre de Polycarpe*, éd. par P. Th. Camelot (SC 10), Paris, 1969.
- Mulder, מִילְדֶר =M.J. MULDER, מִילְדֶר, dans: ThWAT 3 (1981), col. 1070-1075.
- Neufeld, *Confessions*=Vernon H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions* (New Testament Tools and Studies 5), Leiden, 1963.
- Neugebauer, *In Christus*=Fritz NEUGEBAUER, *In Christus, Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Göttingen, 1961.
- Nijendijk=Lambartus W. NYENDYK, *Die Christologie des Hirten des Hermas, Exegetisch, religions- und dogmengeschichtlich untersucht*, Utrecht, 1986.
- Normann, *Christos Didaskalos*=Friedrich NORMANN, *Christos Didaskalos, Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der urchristlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Münster, 1966.
- Noth, *Könige*=Martin NOTH, *Könige* (BiblKommAT 9), 1^{er} vol., Neukirchen, 1968.
- NovTest=Novum Testamentum, Leiden.
- OBO=Orbis biblicus et orientalis, Fribourg (Suisse).
- Oepke, ὁπίω =Albrecht OEPKE, ὁπίω, dans: ThWNT 1 (1933), pp. 527-544.
- Oepke, ὁπίω =Albrecht OEPKE, ὁπίω, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 64-69.
- Oepke, ἐν =Albrecht OEPKE, ἐν, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 534-539.
- Oepke, κρύπτω =Albrecht OEPKE, κρύπτω, dans: ThWNT 3 (1938), pp. 959-979, 987-999.

Opitz, *Pneumatologie*=H. OPITZ, *Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie, Ein Beitrag zur Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist in der römischen Gemeinde unter Zugrundlegung des 1. Clemensbriefes und des Hirten des Hermas* (Theologische Arbeiten 15), Berlin, 1960.

Osty=*La Bible*, éd. par Emile OSTY et Joseph Trinquet, Paris, 1973.

Otto, *Priester*=Walter OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten, Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus*, vol. 2, Leipzig, 1908.

Perler, *Evêque*=Othmar PERLER, *L'évêque, représentant du Christ selon les documents des premiers siècles* (Unam Sanctam 39), Paris, 1962.

Perneveden, *Church*=Lage PERNVEDEN, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund, 1966.

Pesch, *Markus 1-2*=Rudolph PESCH, *Das Markusevangelium*, vol. 1-2 (HThKNT 2, 1-2), Fribourg-en-Br., 1976-1977.

Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ=Erik PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (FRLANT 41), Göttingen, 1916.

Peterson, *Frühkirche*=Erik PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Fribourg-en-Br., 1959.

Peterson, *Praescriptum*=Erik PETERSON, *Das Praescriptum des 1. Clemens-Briefes*, dans: *Pro regno, pro sanctuario, Een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. Van der Leeuw*, Nijkerk, 1950, pp. 351-357.

Petzke, κτίζω=Gerd PETZKE, κτίζω, dans: EWNT 2 (1981), col. 803-808.

Pfammatter, *Kirche*=Josef PFAMMATTER, *Die Kirche als Bau, Eine exegetischtheologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe* (Analecta gregoriana 110), Rome, 1960.

Philon=PHILON d'Alexandrie: Abr.=*De Abrahamo*; Aet=*De aeternitate mundi*; Agric=*De agricultura*; Alex=*Alexander*; Cher=*De Cherubim*; Confus=*De confusione linguarum*; Cong=*De congressu eruditionis gratia*; Contempl=*De vita contemplativa*; Decal=*De Decalogo*; Deter=*Quod deterius potiori insidiari soleat*; Deus=*Quod Deus sit immutabilis*; Ebr=*De ebrietate*; Flacc=*In Flacum*; Fug=*De fuga et inventione*; Gig=*De gigantibus*; Her=*Quis rerum divinarum heres sit*; Hypoth=*Hypothetica (Apologia pro Iudaeis)*; Ios=*De Iosepho*; Legat=*Legatio ad Caium*; Leg=*Legum allegoria*; Migr=*De migratione Abrahami*; Mos=*De vita Mosis*; Mutat=*De mutatione nominum*; Opif=*De opificio mundi*; Plant=*De plantatione*; Poster=*De*

- posteritate Caini; Praem=*De praemiis et poenis, de execrationibus*;
 Prob=*Quod omnis probus liber sit*; Prov=*De Providentia*; Quaest
 Gen=*Quaestiones et solutiones in Genesim*; Quaest Ex=*Quaestiones
 et solutiones in Exodum*; Sacrif=*De sacrificiis Abelis et Caini*;
 Sobr=*De sobrietate*; Somn=*De somniis*; Spec=*De specialibus legibus*;
 Virt=*De virtutibus*, éd. par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et
 Claude Mondésert, Paris, 1961-1973.
- Pirot, *Paraboles*=Jean PIROT, *Paraboles et allégories évangéliques*, Paris,
 1948.
- Plummer, 2 Corinthians=Alfred PLUMMER, *The Second Epistle of St Paul to
 the Corinthians* (ICC), Edimbourg, 1970.
- Plummer, Luke=Alfred PLUMMER, *The Gospel according to St Luke* (ICC),
 Edimbourg, 1956.
- Plummer, Matthew=Alfred PLUMMER, *The Gospel according to St Matthew*,
 Londres, 1909.
- Ponthot, Clément=Joseph PONTHOT, *La signification religieuse du «Nom»
 chez Clément de Rome et dans la Didachè*, dans: *Analecta Iovaniensia
 biblica et orientalia* 3, 12, Louvain, 1959, pp. 339-361.
- Ponthot, Doctorat=Joseph PONTHOT, *Le «Nom» dans la théologie des Pères
 Apostoliques*, dissertation non publié, Louvain, 1950.
- PPhil=POLYCARPE de Smyrne, *Epître aux Philippiens*, éd. par P. Th.
 Camelot (SC 10), Paris, 1969.
- Prestige, God=G.L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, Londres, 1952.
- Prigent, Barnabé=Pierre PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme
 primitif, l'Epître de Barnabé I-XVI et ses sources* (EtB), Paris, 1961.
- Prigent, Œil=Pierre PRIGENT, *Ce que l'œil n'a jamais vu*, dans: *ThZ* 14
 (1958), pp. 416-429.
- Prigent, SC=*Epître de Barnabé*, édité par Pierre Prigent (SC 172), Paris,
 1971.
- Quasten 1-3=Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, vol. 1-3,
 Paris, 1955-1963.
- Quell, ἐκλέγομαι=Gootfried QUELL, ἐκλέγομαι, dans: *ThWNT* 4 (1943),
 pp. 148-173.
- Rabin, Zadokite=Chaim RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford, 1958.
- RAC=Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart.
- Rad, Sagesse=Gerhard VON RAD, *Israël et la Sagesse*, Genève, 1971.
- RB=Revue biblique, Paris.

- Rehm, *Könige*=Martin REHM, *Das erste Buch der Könige, Ein Kommentar*, Wurtsbourg, 1979.
- Reid, *Profession*=John REID, *Profession*, dans: *Dictionary of Apostolic Church* 2 (1918), pp. 278-279.
- Reitzenstein, *Historia*=Richard REITZENSTEIN, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca, Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker* (FRLANT 24), Göttingen, 1916.
- Rengstorf, *δεσπότης*=Karl Heinrich RENGSTORF, *δεσπότης*, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 43-48.
- Rengstorf, *διδάσκω*=Karl Heinrich RENGSTORF, *διδάσκω*, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 138-168.
- Rengstorf, *δοῦλος*=Karl Heinrich RENGSTORF, *δοῦλος*, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 264-283.
- RevSR=Revue des sciences religieuses, Strasbourg.
- Resch, *Agrapha*=Alfred RESCH, *Agrapha, aussercanonische Evangelienfragmente* (TU 5, 4), Leipzig, 1889.
- RGG=Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen.
- RHE=Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain.
- RHPR=Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg.
- RHR=Revue de l'histoire des religions, Paris.
- Riesenfeld, *τηρέω*=Harald RIESENFELD, *τηρέω*, dans: ThWNT 8 (1969), pp. 139-151.
- Rigaux, *Thessaloniciens*=Béda RIGAUX, *Saint Paul, Les Epîtres aux Thessaloniciens* (EtB), Paris, 1956.
- Riggenbach, *Hebräer*=Eduard RIGGENBACH, *Der Brief an die Hebräer* (KNT 14), leipzig, 1913.
- Robertson-Plummer, *1 Corinthians*=Archibald ROBERTSON, Alfred PLUMMER, *The First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC), Edimbourg, 1958.
- Robinson, *Ephesians*=J. Armitage ROBINSON, *St Paul's Epistles to the Ephesians*, Londres, 1907.
- Roloff, *Apostelgeschichte*=Jürgen ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD), Göttingen, 1981.
- Rose, *Pasteur*=André ROSE, *Jésus-Christ, Pasteur de l'Eglise*, dans: La vie spirituelle 505 (1964), pp. 501-515.
- RSR=Recherches de science religieuse, Paris.
- RT=Revue thomiste, Paris.

- Saglio, *Cathedra*=Edmond SAGLIO, *Cathedra*, dans: DAGR 1, 2 (1887), pp. 970-971.
- Sagnard, *Gnose valentienne*=François-M. SAGNARD, *La gnose valentienne et le témoignage de saint Irénée* (Etudes de philosophie médiévale 36), Paris, 1947.
- Sanday-Headlam, *Romans*=William SANDAY, Arthur HEADLAM, *The Epistle to the Romans* (ICC), Edimbourg, 1958.
- Sanders, *Hellénisme*=Louis SANDERS, *L'hellénisme de saint Clément et le paulinisme, Le panégyrique de saint Paul* (Studia hellenistica 2), Louvain, 1943.
- Sanders-Mastin, *John*=J.N. SANDERS, B.A. MASTIN, *A Commentary to St John* (Black's NTC), Londres, 1968.
- Sasse, κοσμέω=Hermann SASSE, κοσμέω, dans: ThWNT 3 (1938), pp. 867-898.
- SC=Sources chrétiennes, Paris.
- Schelkle, *Petrus-Judas*=Karl Hermann SCHEKLE, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief* (HThKNT 13, 2), Fribourg-en-Br., 1964.
- Schermann, *Zauberpapyri*=Th. SCHERMANN, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I Klemensbriefe* (TU 34, 2b), Leipzig, 1909.
- Schlier, *Epheser*=Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser, Ein Kommentar*, Düsseldorf, 1957.
- Schlier, *Ignatius*=Heinrich SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Beiheft zur ZNW 8), Giessen, 1929.
- Schlier, *Kirche*=Heinrich SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (BHTh 6), Tübingen, 1930.
- Schlier, *Römer*=Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThKNT 6), Fribourg-en-Br., 1977.
- Schmauch, *Matthäus*=Werner SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus* (KEK Sonderband), Göttingen, 1956.
- Schmidt, καλέω=Karl Ludwig SCHMIDT, καλέω, dans: ThWNT 3 (1938), pp. 488-539.
- Schnackenburg, *Eglise*=Rudolf SCHNACKENBURG, *L'Eglise dans le Nouveau Testament, Réalité et signification théologique, nature et mystère de l'Eglise* (Unam Sanctam 47), Paris, 1964.
- Schnackenburg, *Johannes 1-4*=Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannes-Evangelium*, vol. 1-4 (HThKNT 4, 1-4), Fribourg-en-Br., 1965-1984.
- Schneemelcher, υἱός=Wilhelm SCHNEEMELCHER, υἱός, dans: ThWNT 8 (1969), pp. 395-400.

- Schneider, *Apostelgeschichte* 1-2=Gerhard SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, vol. 1-2 (HThKNT 5, 1-2), Fribourg-en-Br., 1980-1982.
- Schneider, ἔρχομαι=Johannes SCHNEIDER, ἔρχομαι, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 662-682.
- Schneider, ῥάβδος=Carl SCHNEIDER, ῥάβδος, dans: ThWNT 6 (1959), pp. 966-972.
- Schniewind, *Matthäus*=Julius SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen, 1968.
- Schoedel, *Ignatius*=William R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch, A Commentary on the Letters*, Philadelphie, 1985.
- Schrenk, γράφω=Gottlob SCHRENK, γράφω, dans: ThWNT 1 (1933), pp. 742-773.
- Schrenk, ἐντέλλομαι=Gottlob SCHRENK, ἐντέλλομαι, dans: ThWNT 2 (1935), pp. 541-553.
- Schrenk, ἱερός=Gottlob SCHRENK, ἱερός, dans: ThWNT 3 (1938), pp. 221-284.
- Schrenk, ἐκλέγομαι=Gottlob SCHRENK, ἐκλέγομαι, dans: ThWNT 4 (1942), pp. 147-148, 173-197.
- Schubert, *Thanksgivings*=Paul SCHUBERT, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (Beiheft zur ZNW 20), Berlin, 1939.
- Schultz, *Johannes*=Siegfried SCHULTZ, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen, 1972.
- Schümmer, *Fastenpraxis*=Johannes SCHÜMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis* (LQF 27), Münster, 1933.
- Schürer, *Geschichte* 1-3=Emil SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vol. 1-3, Leipzig, 1901-1909.
- Schürmann, *Lukas* 1=Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, vol. 1 (HThKNT 3, 1), Fribourg-en-Br., 1984.
- Schwartz, *Survivances païennes*=J. SCHWARTZ, *Survivances littéraires païennes dans le «Pasteur» d'Hemas*, dans: RB 72 (1965), p. 240-246.
- Schweizer, πνεῦμα=Eduard SCHWEIZER, πνεῦμα, dans: ThWNT 6 (1959), pp. 387-453.
- Schweizer, σάρξ=Eduard SCHWEIZER, σάρξ, dans: ThWNT 7 (1964), pp. 98-104, 108-109, 118-151.
- Schweizer, σῶμα=Eduard SCHWEIZER, σῶμα, dans: ThWNT 7 (1964), pp. 1024-1042, 1043-1091.
- Scott, *Wisdom*=R.B.Y. SCOTT, *Wisdom in Creation, the Amôn of Proverbs VIII, 30*, dans: VT 10 (1960), pp. 213-223.

- Seeberg, *Dogmengeschichte*=Reinhold SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, *Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und alt-katholischen Zeitalter*, Graz, 1953.
- Senft, *1 Corinthiens*=Christophe SENFT, *La Première Epître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT 7), Neuchâtel, 1979.
- Sjöberg, πνεῦμα=Erik SJÖBERG, πνεῦμα, dans: ThWNT 6 (1959), pp. 373-387.
- Speer, *Hiob*=Julius SPEER, *Zur Exegese von Hiob 19, 25-27*, dans: ZAW 25 (1905), pp. 47-140.
- Spicq, *Agapè 2*=Ceslas SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament, Analyse des textes*, vol. 2 (EtB), Paris, 1959.
- Spicq, *Hébreux*=Ceslas SPICQ, *L'Epître aux Hébreux (Sources bibliques)*, Paris, 1977.
- Spicq, *Hébreux 1-2*=Ceslas SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, vol. 1-2 (EtB), Paris, 1952-1953.
- Spicq, *Lexicographie 1-3*=Ceslas SPICQ, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, vol. 1-3 (OBO 22/1-3), Fribourg (Suisse), 1978-1982.
- Spicq, *Pastorales*=Ceslas SPICQ, *Saint-Paul, Les Epîtres Pastorales* (EtB), Paris, 1969.
- Stählin, ἀσθενής=Gustav STÄHLIN, ἀσθενής, dans: ThWNT 1 (1933), pp. 488-492.
- Stählin, σκάνδαλον=Gustav STÄHLIN, σκάνδαλον, dans: ThWNT 7 (1964), pp. 338-358.
- Stählin, χήρα=Gustav STÄHLIN, χήρα, dans: ThWNT 9 (1973), pp. 428-454.
- StGKA=Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Paderborn.
- Stöger, *Luc 1-3*=Alois STÖGER, *L'Evangile selon saint Luc*, vol. 1-3, Paris, 1968-1969.
- Strack-Billerbeck, 1-6=Hermann L. STRACK, Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, vol. 1-6, Munich, 1956-1961.
- Strathmann, λάος=Hermann STRATHMANN, λάος, dans: ThWNT 4 (1943), pp. 29-39, 49-57.
- Strathmann, λειτουργέω=Hermann STRATHMANN, λειτουργέω, dans: ThWNT 4 (1943), pp. 221-229, 232-238.
- Strathmann, Λευ(ε)ί=Hermann STRATHMANN, Λευ(ε)ί, dans: ThWNT 4 (1943), pp. 241-245.
- Strathmann, μάρτυς=Hermann STRATHMANN, μάρτυς, dans: ThWNT 4 (1943), pp. 477-521.
- Summers, *Luke*=Ray SUMMERS, *Commentary on Luke*, Waco (Texas), 1972.

- Taylor, *Mark*=Vincent TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1966.
- Thackeray=Henry St THACKERAY, *The Greek Translators of the four Books of Kings*, dans: JTS 8 (1907), pp. 262-278.
- Thackeray, *Grammar*=Henry St THACKERAY, *A Grammar to the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, vol. 1, Cambridge, 1909.
- Thackeray, *Septuaginta*=Henry St THACKERAY, *The Septuaginta and Jewish Worship, A Study on Origins* (The Schweich Lectures 13), Londres, 1920.
- THAT=Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Munich.
- ThBNT=Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal.
- ThHkNT=Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin.
- ThJ=Theologische Jahrbücher, Leipzig.
- ThStKr=Theologische Studien und Kritiken, Gotha.
- ThWAT=Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart.
- ThWNT=Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.
- Thyen, *Homelie*=Hartwig THYEN, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homelie* (FRLANT 65), Göttingen, 1955.
- ThZ=Theologische Zeitschrift der theologischen Fakultät der Universität Basel, Bâle.
- Toy, *Proverbs*=Crawford H. TOY, *The Books of Proverbs* (ICC), Edimbourg, 1948.
- TU=Texte und Untersuchungen, Leipzig.
- Tuente, *Sklave*=Rudolf TUENTE, *Sklave*, dans: ThBNT 2 (1986), pp. 1139-1140, 1141-1145.
- Turner, Ο ΥΙΟΣ Ο ΑΓΑΠΗΤΟΣ=Cuthbert H. TURNER, Ο ΥΙΟΣ Ο ΑΓΑΠΗΤΟΣ, dans: JTS 27 (1925-1926), pp. 113-129.
- Turner, *Redemption*=H.E.W. TURNER, *The Patristic Doctrine of Redemption, A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries*, Londres, 1952.
- Turner, *Text*=Cuthbert H. TURNER, *The Shepherd of Hermas and the Problem of its Text*, dans: JTS 21 (1920), pp. 193-209.
- TXIIPatr=Le Testament des Douze Patriarches: TA=Testament d'Asher; TB=Testament de Benjamin; TD=Testament de Dan; TG=Testament de Gad; TI=Testament d'Issachar; TJud=Testament de Juda; TJos=Testament de Joseph; TL=Testament de Lévi; TN=Testament de Nephtali; TR=Testament de Ruben; TS=Testament de Siméon; TZ=Testament de Zabulon, éd. par Robert H. Charles, Oxford, 1960.

- UCL 2=Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae, deuxième série, Louvain.
- Unnik, *Elus*=W.C. VAN UNNICK, *Le nombre des élus dans la première Épître de Clément*, dans: RHPR 42 (1962), pp. 237-246.
- Unnik, *Stoic*=W.C. VAN UNNIK, *Is Clement 20 purely Stoic?*, dans: VC 4 (1950), pp. 181-189.
- UNT=Untersuchungen zum Neuen Testament, Leipzig.
- Vanhoye, *Structure*=Albert VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Studia neotestamentica 1), Paris, 1963.
- VC=Vigiliae Christianae, Amsterdam.
- Vielhauer, *Oikodome* 2=Philipp VIELHAUER, *Oikodome, Aufsätze zum Neuen Testament*, vol. 2 (Theologische Bücherei 65), Munich, 1979.
- Vincent, *Philippians-Philemon*=Marvin R. VINCENT, *The Epistles to the Philippians and to Philemon* (ICC), Edimbourg, 1955.
- Volz, *Eschatologie*=Paul VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934.
- VT=Vetus Testamentum, Leiden.
- Walter, *Komposition*=J. v. WALTER, *Die Komposition von Hermas sim. V und ihre dogmengeschichtlichen Konsequenzen*, dans: ZNW 14 (1913), pp. 133-144.
- Weiser, *δουλεῖω*=Alfons WEISER, *δουλεῖω*, dans: EWNT 1 (1980), col. 844-852.
- Weiser, *Jeremia*=Alfons WEISER, *Der Prophet Jeremia, Kap. 1-25, 13* (ATD 20), Göttingen, 1952.
- Weiser, *πιστεύω*=Alfons WEISER, *πιστεύω*, dans: ThWNT 6 (1959), pp. 182-197.
- Weiss, *ἀρχή*=Konrad WEISS, *ἀρχή*, dans: EWNT 1 (1980), col. 388-392.
- Weiss, *Hebräer*=Bernhard WEISS, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen, 1897.
- Weiss, *Johannes*=Bernhard WEISS, *Das Johannes-Evangelium* (KEK 2), Göttingen, 1893.
- Weiss, *1 Korinther*=Johannes WEISS, *Der erste Korintherbrief* (KEK 5), Göttingen, 1910.
- Weiss, *Timotheus*=Bernhard WEISS, *Die Brief Pauli an Timotheus und Titus* (KEK 11), Göttingen, 1894.
- Weiss, *φέρω*=Konrad WEISS, *φέρω*, dans: ThWNT 9 (1973), pp. 57-89.
- Wendland, *Korinther*=Heinz Dietrich WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen, 1934.

- Wengst, *Barnabas*=Klaus WENGST, *Tradition und Theologie des Barnabas-briefes* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 42), Berlin, 1971.
- Wetter, *Charis*=Gillis P. VON WETTER, *Charis, Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums* (UNT 5), Leipzig, 1913.
- Whittaker=*Die Apostolischen Väter*, vol. 1, *Der Hirt des Hermas*, éd. par Molly Whittaker (GCS 48), Belin, 1956.
- Wiederkehr, *Berufung*=Dietrich WIEDERKEHR, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen* (*Studia friburgensia* 36), Fribourg (Suisse), 1963.
- Wilckens, σοφία=Ulrich WILCKENS, σοφία, dans: ThWNT 7 (1964), pp. 465-476, 497-529.
- Wilderberger, *Jesaja 1*=Hans WILDERBERGER, *Jesaja*, vol. 1 (Bibl-KommAT 10/1), Neukirchen, 1972.
- Windisch, *Katholische Briefe*=Hans WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, éd. par Herbert Preisker (HbNT 15), Tübingen, 1951.
- Windisch, *2 Korinther*=Hans WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief* (KEK 6), Göttingen, 1924.
- Wohlenberg, *Petrus-Judas*=Gustav WOHLBERG, *Der erste und zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (KNT 15), Leipzig, 1915.
- Wolff, *Anthropologie*=Hans Walter WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1974.
- Wolff, *Jesaja 53*=Hans Walter WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin, 1952.
- Wrede, *Untersuchungen*=S.W. WREDE, *Untersuchungen zum ersten Clemensbrief*, Göttingen, 1891.
- Zahn, *Hirt*=Theodor ZAHN, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868.
- Zahn, *Johannes*=Theodor ZAHN, *Das Evangelium des Johannes* (KNT 4), Leipzig, 1904.
- Zahn, *Offenbarung*=Theodor ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes*, (KNT 18), Leipzig, 1926.
- Zahn, *Römer*=Theodor ZAHN, *Der Brief des Paulus an die Römer* (KNT 6), Leipzig, 1925.
- Zani, *Ippolito*=Antonio ZANI, *La cristologia di Ippolito*, Brescia, 1984.
- ZAW=Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen.
- ZkTh=Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck.
- Zmijewski, ἀσθενής=Josef ZMIJEWSKI, ἀσθενής, dans: EWNT 1 (1980), col. 408-413.
- ZNW=Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Giessen.

Index

I. Ancien Testament

Genèse

| | |
|----------|-----|
| 1, 11 | 193 |
| 1, 26-27 | 72 |
| 4, 3 | 43 |
| 4, 26 | 287 |
| 15, 5 | 121 |
| 22, 2 | 266 |
| 22, 12 | 266 |
| 22, 16 | 216 |
| 22, 17 | 121 |
| 24, 48 | 80 |
| 26, 4 | 121 |
| 34, 21 | 188 |
| 49 | 123 |

Exode

| | |
|-----------|-----|
| 4, 10 | 271 |
| 9, 22 | 193 |
| 14, 31 | 271 |
| 15 | 92 |
| 33, 20-23 | 232 |

Lévitique

| | |
|--------|-----|
| 17, 11 | 141 |
| 17-26 | 141 |
| 22, 20 | 238 |
| 22, 21 | 238 |

Nombres

| | |
|--------|-----|
| 6, 26 | 41 |
| 11, 11 | 271 |
| 12, 7 | 271 |
| 12, 8 | 271 |
| 16, 5 | 244 |
| 16, 26 | 244 |
| 19 | 271 |
| 22, 24 | 192 |
| 24, 7 | 53 |

Deutéronome

| | |
|----------|-----|
| 3, 24 | 271 |
| 8, 11-20 | 30 |
| 21, 15 | 265 |
| 21, 16 | 265 |
| 22, 26 | 264 |
| 25, 15 | 188 |
| 27, 6 | 188 |

| | |
|--------|----------|
| 32, 3 | 54 |
| 32, 9 | 277 |
| 32, 15 | 35, 264 |
| 32, 43 | 106, 109 |
| 33 | 92 |
| 33, 5 | 264 |
| 33, 12 | 264, 265 |

Josué

| | |
|--------------|-----|
| 1, 2 (8, 31) | 271 |
| 1, 2 (8, 33) | 271 |
| 1, 7 | 271 |
| 1, 13 | 271 |
| 2 | 115 |
| 9, 24 | 271 |
| 10, 6 | 93 |
| 11, 12 | 271 |
| 11, 15 | 271 |
| 12, 6 | 271 |
| 13, 8 | 271 |
| 14, 7 | 271 |
| 18, 7 | 271 |
| 22, 2 | 271 |
| 22, 5 | 271 |

Juges

| | |
|-------|-----|
| 5, 14 | 52 |
| 6, 34 | 188 |

Ruth

| | |
|-------|-----|
| 4, 14 | 288 |
|-------|-----|

1 Samuel

| | |
|-----------|--------|
| 2, 10 | 34, 35 |
| 7, 21. 23 | 54 |
| 9, 21 | 51 |
| 10, 19 | 52 |
| 10, 19-21 | 51 |
| 12, 22 | 277 |
| 14, 27 | 50, 52 |
| 14, 43 | 50, 52 |
| 15, 17 | 51 |
| 20, 7 | 188 |
| 20, 33 | 41 |
| 26, 16 | 119 |
| 29, 6 | 119 |
| 30, 25 | 259 |

| | |
|-------------------|----------|
| <i>2 Samuel</i> | |
| 1, 1-11, 1 | 51 |
| 1, 6 | 41 |
| 1, 23 | 265 |
| 7, 14 | 106, 109 |
| 11,2-1 Rois 2, 11 | 51 |
| 22, 3 | 94 |
| 22, 48 | 228 |

| | |
|---------------|--------|
| <i>1 Rois</i> | |
| 2, 12-21, 43 | 51 |
| 8, 16 | 291 |
| 8, 29 | 99 |
| 8, 46 | 41 |
| 8, 60 | 269 |
| 9, 25 | 188 |
| 11, 31-36 | 51 |
| 11, 32 | 291 |
| 12, 20-24 | 51 |
| 12, 24 | 41, 52 |
| 21 (20), 12 | 192 |
| 22 | 51 |
| 22, 14 | 119 |

| | |
|---------------|-----|
| <i>2 Rois</i> | |
| | 51 |
| 19, 4 | 301 |
| 19, 6 | 301 |
| 19, 19 | 269 |
| 19, 22 | 301 |

| | |
|---------------------|-----|
| <i>1 Chroniques</i> | |
| 6, 49 (34) | 271 |
| 12, 18 | 188 |
| 16, 40 | 271 |
| 17, 19 | 54 |
| 27, 31 | 91 |
| 28, 4 | 291 |
| 28, 5 | 291 |
| 29, 6 | 91 |
| 29, 11 | 54 |

| | |
|---------------------|-----|
| <i>2 Chroniques</i> | |
| 1, 3 | 271 |
| 6, 5 | 291 |
| 6, 6 | 291 |
| 6, 20 | 99 |
| 6, 34 | 291 |
| 6, 40 | 99 |
| 7, 12 | 291 |

| | |
|--------|-----|
| 8, 10 | 91 |
| 20, 7 | 265 |
| 24, 9 | 271 |
| 24, 11 | 91 |

| | |
|---------------|-----|
| <i>Esdras</i> | |
| 4, 19 | 41 |
| 9, 8 | 277 |
| 4 Esd 10, 27 | 253 |
| 5 Esd 2, 38 | 278 |

| | |
|----------------|-----|
| <i>Néhémie</i> | |
| 1, 7 | 271 |
| 1, 8 | 271 |
| 9, 14 | 271 |
| 10, 29 (30) | 271 |
| 13, 26 | 265 |

| | |
|--------------|-----|
| <i>Tobie</i> | |
| 10, 13 | 265 |

| | |
|---------------|---------|
| <i>Judith</i> | |
| 9 | 94 |
| 9, 4 | 94, 265 |
| 9, 11 | 94 |

| | |
|---------------|----|
| <i>Esther</i> | |
| 4, 11 | 52 |
| 4, 17 | 40 |
| 5, 2 | 52 |

| | |
|--------------------|-----|
| <i>1 Maccabées</i> | |
| 6, 11 | 265 |
| 6, 35 | 276 |
| 8, 5 | 41 |
| 9, 22 | 54 |
| 10, 70 | 41 |

| | |
|--------------------|----|
| <i>2 Maccabées</i> | |
| 2, 28 | 72 |
| 3, 4 | 91 |

| | |
|--------------------|----|
| <i>3 Maccabées</i> | |
| 2, 12 | 95 |
| 2, 26 | 97 |

Proverbes

| | |
|----------|-----|
| 3, 5 | 41 |
| 3, 34 | 40 |
| 8, 21-36 | 246 |
| 8, 22-31 | 246 |
| 8, 30 | 246 |
| 15, 33 | 64 |
| 18, 10 | 56 |
| 30, 9 | 300 |

Ecclésiaste (Qohélet)

| | |
|-------|-----|
| 9, 14 | 192 |
|-------|-----|

Cantique des Cantiques

| | |
|-------|-----|
| 5, 10 | 276 |
|-------|-----|

Sagesse

| | |
|--------|-----|
| 5, 6 | 80 |
| 6, 21 | 52 |
| 7, 8 | 52 |
| 8, 9 | 246 |
| 10, 14 | 52 |
| 10, 16 | 271 |
| 12, 27 | 300 |
| 16, 16 | 300 |

Ecclésiastique (Siracide)

| | |
|--------|-----|
| 2, 18 | 56 |
| 13, 22 | 94 |
| 18, 5 | 56 |
| 24, 11 | 265 |
| 39, 15 | 54 |
| 45, 1 | 265 |
| 45, 24 | 91 |
| 46, 13 | 265 |
| 50, 20 | 41 |

Isaïe

| | |
|--------|---------------|
| 5 | 164 |
| 5, 1 | 265 |
| 5, 2 | 190, 191, 192 |
| 5, 7 | 265 |
| 6 | 258 |
| 7, 15 | 291 |
| 26, 13 | 244 |
| 27, 2 | 191 |
| 28, 16 | 283 |
| 29, 3 | 192 |
| 29, 13 | 29 |

| | |
|---------------|---------------------------|
| 37, 17 | 99 |
| 37, 20 | 269 |
| 41, 8 | 272 |
| 42, 1 | 276 |
| 42, 6 | 289, 292 |
| 44, 2 | 264, 265 |
| 45, 4 | 276 |
| 45, 23 | 216 |
| 49, 1-6 | 85 |
| 49, 6 | 85 |
| 49, 18 | 119 |
| 50, 6-8 | 271 |
| 50, 10 | 271 |
| 52, 5 | 301 |
| 52, 5 | 301 |
| 52, 13 | 66 |
| 52, 13-15 | 67 |
| 52, 13-53, 12 | 95 |
| 52, 15 | 67 |
| 53 | 65, 68, 69, 141, 203, 258 |
| 53, 1 | 66, 67 |
| 53, 1, 12 | 32, 60, 65, 66 |
| 53, 2-4 | 69, 70 |
| 53, 4 | 67, 72 |
| 53, 4-10 | 30 |
| 53, 5 | 43, 72 |
| 53, 6 | 43, 72 |
| 53, 7 | 43, 67 |
| 53, 8 | 67 |
| 53, 9 | 67, 72 |
| 53, 12 | 67, 68, 72 |
| 60, 20 | 188 |
| 64, 4 | 276 |

Jérémie

| | |
|-------------|----------|
| 2, 21 | 190, 191 |
| 6, 26 | 266 |
| 9, 22 | 34, 35 |
| 9, 23 | 34, 35 |
| 11, 15 | 265 |
| 12, 7 | 265 |
| 27 (50), 11 | 193 |
| 33 (40), 24 | 291 |
| 39 (42), 2 | 192 |
| 40 (39), 9 | 54 |
| 44 (51), 26 | 216 |
| 48 (31), 17 | 53 |

Lamentations

| | |
|-------|-----|
| 3, 41 | 228 |
|-------|-----|

| | | | |
|-----------------|----------|-----------------|-----|
| <i>Baruch</i> | | <i>Amos</i> | |
| 3, 37 | 265 | 1, 6 | 188 |
| | | 6, 8 | 216 |
| | | 8, 7 | 216 |
| <i>Ezéchiél</i> | | | |
| 15, 1 | 190 | | |
| 19, 10 | 190 | <i>Michée</i> | |
| 20, 11 | 259 | 3, 11 | 41 |
| 30, 18 | 51 | | |
| 36, 23 | 269 | | |
| | | <i>Habaquq</i> | |
| | | 3, 9 | 52 |
| <i>Daniel</i> | | | |
| 3, 35 | 265 | | |
| 5, 18 | 54 | <i>Sophonie</i> | |
| 5, 19 | 54 | 3, 9 | 276 |
| 9, 11 | 271 | | |
| 10, 13 | 240 | | |
| 10, 21 | 240 | <i>Zacharie</i> | |
| 12, 1 | 240, 278 | 5, 12 | 43 |
| | | 11, 13 | 54 |
| | | 12, 10 | 131 |
| <i>Osée</i> | | | |
| 2, 25 | 265 | | |
| 9, 10 | 265 | <i>Malachie</i> | |
| 10, 1 | 190, 191 | 3, 24 | 259 |
| | | 4, 4 (3, 22) | 271 |

II. Littérature intertestamentaire

| | | | |
|------------------------------|-----|--------------------------|--------|
| <i>Apocalypse d'Esdras</i> | | 3, 17 | 266 |
| 1, 4 | 53 | 3, 18 | 266 |
| 4, 46 | 54 | 4, 3 | 266 |
| 6, 26 | 97 | | |
| | | <i>Aseneth</i> | |
| <i>Apocalypse d'Abraham</i> | | 24, 10 | 93 |
| 29, 17 | 278 | 24, 15 | 93 |
| | | | |
| <i>Apocalypse de Sedrach</i> | | <i>Document de Damas</i> | |
| 14, 1 | 91 | 20, 34 | 85 |
| <i>Artapane</i> | | | |
| 27, 27-36 | 53 | <i>Ezechiel Tragique</i> | |
| | | | 52, 91 |
| <i>Ascension d'Isaïe</i> | | | |
| 3, 13 | 266 | | |

Hénoch

| | |
|----------------|-----|
| 20, 5 | 240 |
| 89, 56. 66. 67 | 43 |
| 104, 13 | 80 |
| 2 Hen 29, 1 | 230 |
| 2 Hen 29, 3 | 230 |

Jubilés

| | |
|-----------|-----|
| 2, 2 | 229 |
| 16, 18 | 121 |
| 21, 24-25 | 121 |
| 22, 13 | 121 |
| 31, 12-13 | 123 |
| 31, 18 | 123 |

Lettre d'Aristée

| | |
|-------|----|
| 11, 3 | 91 |
|-------|----|

Pirke Aboth

| | |
|------|-----|
| 6, 7 | 297 |
|------|-----|

Psaumes de Salomon

| | |
|--------|----|
| 17, 24 | 53 |
| 17, 40 | 44 |
| 18, 7 | 53 |

Testament des Douze Patriarches

Benjamin

| | |
|-------|---------|
| 2, 4 | 53 |
| 10, 7 | 52, 225 |
| 11, 1 | 290 |
| 11, 4 | 276 |

Dan

| | |
|-------|-----|
| 1, 9 | 52 |
| 5, 4 | 123 |
| 5, 10 | 123 |

Gad

| | |
|------|-----|
| 8, 1 | 123 |
|------|-----|

Issachar

| | |
|------|-----|
| 2, 1 | 291 |
|------|-----|

Joseph

| | |
|-------|-----|
| 19, 8 | 123 |
|-------|-----|

Juda

| | |
|-------|-----|
| 12, 4 | 53 |
| 15, 3 | 53 |
| 21, 1 | 41 |
| 21, 2 | 123 |
| 21, 5 | 291 |
| 24 | 123 |
| 24, 5 | 53 |
| 24, 6 | 53 |
| 25, 1 | 52 |

Lévi

| | |
|--------|-----|
| 2, 3 | 80 |
| 2, 11 | 123 |
| 8, 4 | 53 |
| 10, 5 | 291 |
| 14, 7 | 41 |
| 15, 1 | 291 |
| 18 | 123 |
| 18, 13 | 275 |
| 19, 1 | 291 |

Nephtali

| | |
|------|-----|
| 5, 8 | 52 |
| 8, 2 | 123 |

Ruben

| | |
|-------|-----|
| 6, 5 | 123 |
| 6, 11 | 291 |

Siméon

| | |
|------|---------|
| 5, 5 | 123 |
| 7, 1 | 41, 123 |

Zabulon

| | |
|------|--------|
| 1, 3 | 52, 53 |
| 9, 8 | 291 |

III. Nouveau Testament

Matthieu

| | |
|----------|------------|
| 1, 2 | 123 |
| 2, 6 | 123 |
| 5, 4 | 30 |
| 5, 19 | 288 |
| 5-7 | 33 |
| 7, 3 | 237 |
| 7, 13 | 249 |
| 7, 24 | 245 |
| 8, 17 | 66, 67 |
| 9, 17 | 202 |
| 10, 16 | 42 |
| 10, 33 | 300 |
| 11, 27 | 201 |
| 11, 29 | 31, 72, 73 |
| 12, 17 | 268 |
| 12, 18 | 266 |
| 13, 38 | 185 |
| 16, 18 | 244, 245 |
| 17, 5 | 266 |
| 18, 6 | 37 |
| 21, 33 | 253 |
| 22, 1-14 | 289 |
| 22, 14 | 278 |
| 22, 28 | 40 |
| 22, 43 | 288 |
| 22, 44 | 111 |
| 26, 24 | 37 |
| 26, 28 | 137 |
| 27, 35 | 69 |
| 27, 39 | 69, 301 |
| 27, 43 | 69 |
| 27, 46 | 69 |
| 28, 19 | 268 |

Marc

| | |
|----------|--------------|
| 3, 29 | 301 |
| 5, 34 | 201 |
| 6, 20 | 202 |
| 7, 28 | 194 |
| 9, 7 | 266 |
| 9, 42 | 37 |
| 10, 45 | 68 |
| 11, 22 | 286 |
| 12, 1 | 190-192, 253 |
| 12, 1-13 | 190 |
| 12, 10 | 301 |
| 12, 23 | 40 |
| 12, 36 | 61, 111 |
| 14, 21 | 37 |
| 14, 27 | 42 |

| | |
|--------|-----|
| 15, 28 | 66 |
| 15, 29 | 69 |
| 15, 34 | 69 |
| 16, 5 | 227 |
| 16, 12 | 225 |

Luc

| | |
|-----------|----------|
| 1, 54 | 272 |
| 1, 69 | 85 |
| 2, 11 | 85 |
| 2, 19 | 202 |
| 2, 30 | 85 |
| 2, 32 | 85 |
| 3, 33 | 123 |
| 4, 20 | 97 |
| 5, 38 | 202 |
| 6 | 33 |
| 6, 41 | 237 |
| 6, 48 | 204, 245 |
| 7, 50 | 201 |
| 8, 48 | 201 |
| 9, 35 | 266, 276 |
| 10, 22 | 201 |
| 12, 9 | 300 |
| 12, 11 | 240 |
| 12, 32 | 45 |
| 13, 4 | 253 |
| 13, 8 | 204 |
| 13, 17 | 295 |
| 14, 15-24 | 289 |
| 16, 3 | 204 |
| 17, 1 | 37 |
| 17, 2 | 37 |
| 19, 43 | 192 |
| 19, 44 | 132 |
| 20, 42 | 111 |
| 22, 37 | 66, 67 |
| 22, 56 | 97 |
| 23, 8 | 295 |
| 23, 35 | 292 |
| 23, 39 | 301 |
| 24, 4 | 227 |
| 24, 32 | 99 |
| 24, 39 | 237 |
| 24, 45 | 99 |

Jean

| | |
|-------|-----|
| 1, 1 | 248 |
| 1, 7 | 285 |
| 1, 10 | 295 |

| | |
|--------|----------|
| 1, 17 | 270, 295 |
| 1, 34 | 292 |
| 2, 8 | 204 |
| 2, 9 | 204 |
| 4, 7 | 204 |
| 5, 25 | 283 |
| 6, 51 | 141 |
| 6, 60 | 283 |
| 8, 43 | 283 |
| 8, 47 | 283 |
| 10, 7 | 249 |
| 10, 9 | 249 |
| 12, 38 | 67 |
| 13, 14 | 31 |
| 13, 15 | 31 |
| 13, 38 | 300 |
| 14, 1 | 83 |
| 14, 6 | 82 |
| 14, 15 | 136 |
| 17, 2 | 201 |
| 17, 3 | 270 |
| 17, 18 | 130 |
| 17, 20 | 285 |
| 18, 37 | 283 |
| 19, 23 | 69 |
| 19, 24 | 69 |
| 19, 28 | 69 |
| 21, 16 | 46 |
| 24, 15 | 204 |

Actes des Apôtres

| | |
|----------|---------------|
| 1, 10 | 97, 227 |
| 2, 35 | 140 |
| 3, 13 | 268, 269, 300 |
| 3, 13-26 | 268 |
| 3, 16 | 285 |
| 3, 19 | 138 |
| 3, 26 | 268, 269 |
| 4, 25 | 61, 272 |
| 4, 30 | 268 |
| 7, 52 | 129 |
| 7, 55 | 97 |
| 8, 32 | 66, 67 |
| 8, 33 | 66, 67 |
| 9, 16 | 298, 299 |
| 10, 30 | 227 |
| 12, 9 | 295 |
| 13, 33 | 110, 111 |
| 13, 47 | 85 |
| 14, 9 | 97 |
| 15, 11 | 285 |
| 16, 11 | 301 |

| | |
|--------|--------|
| 16, 14 | 99 |
| 16, 21 | 301 |
| 19, 26 | 295 |
| 19, 27 | 93 |
| 19, 37 | 301 |
| 19, 40 | 93 |
| 20, 28 | 45, 46 |
| 20, 29 | 45 |
| 20, 35 | 36, 38 |
| 24, 31 | 99 |
| 26, 18 | 99 |
| 28, 25 | 61 |

Romains

| | |
|---------|---------------|
| 1, 1-4 | 290 |
| 1, 3 | 123, 124, 125 |
| 1, 4 | 124, 125 |
| 1, 7 | 275 |
| 1, 21 | 99, 100, 101 |
| 1, 30 | 57 |
| 2, 24 | 301 |
| 3, 3 | 286 |
| 3, 26 | 286 |
| 4, 11 | 285 |
| 5, 1 | 285 |
| 6, 19 | 94 |
| 8, 9 | 40 |
| 8, 28 | 277 |
| 9, 4 | 124 |
| 9, 5 | 124, 125 |
| 9, 25 | 265 |
| 9, 33 | 245 |
| 10, 4 | 297 |
| 10, 9 | 269 |
| 10, 10 | 99 |
| 10, 16 | 66, 67 |
| 11, 7 | 277 |
| 11, 29 | 293 |
| 12, 4 | 143 |
| 13, 1-3 | 240 |
| 14, 11 | 119 |
| 15, 21 | 66, 67 |
| 16, 2 | 91 |
| 16, 13 | 276 |
| 16, 15 | 278 |

I Corinthiens

| | |
|-------|-----|
| 1, 9 | 290 |
| 1, 12 | 40 |
| 2, 9 | 35 |
| 2, 9 | 276 |
| 3, 5 | 285 |

| | |
|--------------|----------|
| 3, 9 | 253, 254 |
| 3, 11 | 244 |
| 7, 13 | 288 |
| 7, 20 | 288 |
| 7, 22 | 288, 294 |
| 7, 24 | 288 |
| 7, 28 | 124 |
| 8, 6 | 293 |
| 9, 17 | 283 |
| 10, 4 | 245 |
| 12 | 143 |
| 12, 3 | 268 |
| 12, 31-14, 1 | 137 |
| 15 | 117, 118 |
| 15, 3 | 138 |
| 15, 23 | 118 |
| 15, 25-26 | 112 |

2 Corinthiens

| | |
|-------|-----|
| 1, 6 | 299 |
| 3, 7 | 97 |
| 3, 13 | 97 |
| 3, 15 | 99 |
| 3, 17 | 224 |
| 4, 4 | 248 |
| 4, 6 | 99 |
| 10, 5 | 41 |
| 12, 7 | 124 |

Galates

| | |
|-------|-----|
| 1, 15 | 290 |
| 2, 16 | 286 |
| 2, 20 | 141 |
| 3, 1 | 135 |
| 3, 8 | 121 |
| 3, 22 | 286 |
| 3, 27 | 143 |
| 4, 13 | 124 |

Ephésiens

| | |
|---------|---------------|
| 1, 3-14 | 266 |
| 1, 6 | 265, 266 |
| 1, 18 | 98 |
| 1, 2 | 200, 244 |
| 2, 21 | 253, 254 |
| 3, 12 | 286 |
| 4, 4 | 131, 292, 293 |
| 4, 4-6 | 131, 292 |
| 4, 5 | 131 |
| 4, 11 | 46 |
| 4, 25 | 143 |

| | |
|-------|-----|
| 4, 32 | 277 |
| 5, 2 | 141 |
| 5, 30 | 143 |

Philippiens

| | |
|---------|-----------|
| 1, 24 | 124 |
| 1, 27 | 136 |
| 1, 29 | 299 |
| 2, 5-11 | 57-59, 68 |
| 2, 6 | 225 |
| 2, 6-8 | 31 |
| 2, 7 | 190 |
| 3, 9 | 286 |
| 3, 14 | 294 |
| 4, 3 | 10 |
| 4, 13 | 236 |

Colossiens

| | |
|-------|----------|
| 1, 11 | 188 |
| 1, 15 | 248 |
| 1, 16 | 200 |
| 3, 12 | 265, 267 |

1 Thessaloniens

| | |
|------|----------|
| 1, 4 | 265, 266 |
|------|----------|

2 Thessaloniens

| | |
|-------|----------|
| 2, 13 | 265, 266 |
| 2, 14 | 290 |

1 Timothée

| | |
|-------|----------|
| 1, 12 | 236 |
| 2, 7 | 296 |
| 2, 9 | 259 |
| 2, 10 | 259 |
| 3, 16 | 268 |
| 4, 5 | 279, 280 |
| 6, 1 | 301 |
| 6, 8 | 135 |
| 6, 13 | 268 |

2 Timothée

| | |
|-------|-----|
| 1, 9 | 293 |
| 1, 11 | 296 |
| 2, 8 | 268 |
| 2, 12 | 300 |
| 2, 19 | 244 |
| 3, 2 | 57 |

| | | | |
|-----------------|--------------------------------------------|-------------------|-------------------|
| <i>Tite</i> | | 1, 20 | 250 |
| 1, 16 | 300 | 1, 21 | 28, 285 |
| 2, 5 | 301 | 2, 4 | 244, 245 |
| | | 2, 5 | 90, 237, 244, 245 |
| | | 2, 7 | 245 |
| <i>Hébreux</i> | | 2, 12 | 132 |
| 1 | 21, 70, 78, 89, 105, 108, 112, 113, 272 | 2, 21 | 72 |
| 1, 2 | 202 | 2, 21-25 | 68 |
| 1, 3 | 56, 57, 106, 107, 111, 248 | 2, 22 | 66, 72 |
| 1, 4 | 56, 106, 107 | 2, 24 | 72 |
| 1, 5 | 22, 79, 106, 109- 111 | 2, 25 | 45, 72, 270 |
| 1, 5-2, 18 | 50 | 3, 8 | 277 |
| 1, 6 | 109 | 3, 10-12 | 61, 62 |
| 1, 7 | 50, 106, 109 | 3, 18 | 285 |
| 1, 7-12 | 109 | 5, 2 | 45 |
| 1, 8 | 50 | 5, 3 | 45 |
| 1, 9 | 50 | 5, 4 | 45 |
| 1, 13 | 106, 109 | 5, 10 | 294 |
| 1, 14 | 109 | | |
| 3, 5 | 271 | <i>2 Pierre</i> | |
| 3, 7 | 61 | 1, 1 | 103 |
| 4, 15 | 95 | 2, 1 | 300 |
| 5, 5 | 111 | 2, 10 | 200 |
| 6, 4 | 101 | | |
| 6, 6 | 101 | <i>1 Jean</i> | |
| 6, 7 | 193 | 1, 1 | 237 |
| 7, 7 | 29 | 2, 22 | 300 |
| 7, 14 | 123 | 2, 23 | 300 |
| 7, 26 | 229 | 4, 2 | 268 |
| 8, 1 | 56 | | |
| 9, 15 | 289 | <i>Jude</i> | |
| 10, 15 | 61 | 1 | 265, 266 |
| 10, 29 | 131 | 4 | 103, 300 |
| 11, 31 | 139 | 8 | 200 |
| 11, 34 | 188 | 25 | 55 |
| 13, 6 | 93 | | |
| 13, 11 | 279 | <i>Apocalypse</i> | |
| 13, 12 | 279, 280 | 2, 13 | 286 |
| 13, 15 | 90 | 3, 8 | 300 |
| 13, 20 | 45 | 5, 5 | 123 |
| 13, 24 | 278 | 6, 10 | 103 |
| | | 9, 13 | 238 |
| <i>Jacques</i> | | 12, 5 | 54 |
| 1, 23 | 237 | 13, 6 | 301 |
| 1, 27 | 237 | 14, 2 | 286 |
| 2, 1 | 286 | 14, 18 | 240 |
| 2, 25 | 139 | 16, 9 | 301 |
| | | 19, 9 | 289 |
| <i>1 Pierre</i> | | 20, 9 | 265 |
| 1, 17 | 138 | 21, 2 | 253 |
| 1, 18 | 138 | 21, 9 | 253 |
| | | 21, 16 | 253 |

IV. Clément de Rome

Lettre aux Corinthiens

tit 42, 43, 115, 279
 1 135
 1, 1 293, 301
 1, 2 144, 286, 297
 2 135
 2, 1 31, 36, 63, 129, 134,
 135, 284
 2, 4 277
 2, 8 63, 137, 258, 259
 3, 1 35
 3, 4 129, 136, 286
 4-6 27
 4-21 27
 4, 1 43
 4, 9 281
 4, 10 60
 5, 6 286
 5, 7 72
 6, 1 278, 299
 6, 3 60
 7-8 27
 7-12 31
 7, 1 10
 7, 2 138
 7, 4 70, 73, 85, 97, 110,
 129, 137-139, 142
 7, 5 275
 8, 1 73, 88
 8, 2 60
 8, 5 275
 9-12 27
 9, 1 28
 9, 2 88
 9, 4 88
 10, 3 60
 10, 4 60
 10, 7 28
 11, 1 28
 12 60
 12, 1 28
 12, 2 115
 12, 7 70, 73, 139, 142,
 260
 13-19 203
 13-19, 1 27, 31, 57
 13 28, 33
 13, 1 28, 31, 33-36, 38,
 60, 63, 66, 121, 126
 13, 1-4 28
 13, 1-19 28
 13, 1-19, 1 27

13, 2 20, 33, 34, 60, 66,
 137
 13, 3 31, 35, 137
 14, 1 29
 14, 1-5 28
 15 29
 15, 1 29
 15, 1-7 28
 15, 2 29
 15, 3 29
 15, 4 29
 15, 5 29, 68
 15, 5-7 29, 32, 58, 71
 15, 6 68, 84
 16 24, 27, 28, 31, 35,
 58, 68, 105, 129,
 133, 203
 16, 1 28, 39, 40, 42, 43,
 45, 64, 126
 16, 1-17 28
 16, 2 23, 30, 31, 35, 50,
 53, 54, 56-60, 65,
 67, 73, 77, 116, 126
 16, 3 66, 73
 16, 3-14 32, 58, 65
 16, 6 43
 16, 7 73
 16, 12 281
 16, 13 68
 16, 14 68
 16, 15 60, 65, 69, 70, 73,
 284
 16, 16 65, 69, 70, 73
 16, 17 59, 71, 72, 75, 260
 17-19, 1 31, 129
 17, 1 29, 75, 129, 133
 17, 1-6 28
 17, 1-18, 17 28
 17, 2 31, 60
 17, 3 31
 17, 4 31, 60
 17, 5 31, 60
 18, 1 31, 60
 18, 1-17 28
 18, 2 60
 18, 2-7 31
 18, 2-17 32
 18, 12 84
 18, 17 90
 19-21 31
 19, 1 29-32, 58, 68, 71,
 75, 131

| | | | |
|--------------|----------------------------------------|----------|----------------------------------------------------------------------|
| 19, 2 | 30, 217 | 33-36 | 77 |
| 19, 2-20, 12 | 217 | 33, 1 | 77 |
| 19, 2-21 | 27 | 33, 2-8 | 77 |
| 20 | 17, 30, 55, 117, 269 | 33, 3 | 97 |
| 20, 1 | 97 | 33, 5 | 60, 72 |
| 20, 7 | 60 | 33, 6 | 60 |
| 20, 11 | 116 | 33, 7 | 258, 259 |
| 20, 12 | 55, 56 | 33, 8 | 72 |
| 21 | 62, 284 | 24, 6 | 88 |
| 21, 6 | 70, 116, 140, 142 | 34 | 87 |
| 21, 8 | 31, 64, 144 | 34, 5 | 88 |
| 22-28 | 77 | 34, 5-8 | 77 |
| 22-36 | 77 | 34, 8 | 35, 276 |
| 22 | 62, 77 | 35-36 | 87 |
| 22, 1 | 23, 24, 60-65, 144, 284, 286 | 35 | 77, 80 |
| 22, 1-7 | 284 | 35, 1-3 | 77 |
| 22, 1-8 | 70 | 35, 2 | 80 |
| 22, 6 | 62 | 35, 3 | 79, 277 |
| 22, 7 | 62, 63, 259 | 35, 4 | 277 |
| 22, 8 | 62, 63, 284 | 35, 5 | 57, 77, 80, 82 |
| 23 | 62 | 35, 6 | 81 |
| 23, 1 | 73, 84 | 35, 7-12 | 80 |
| 23, 2 | 84 | 35, 12 | 79, 80, 82, 84, 90 |
| 23, 5 | 259 | 36 | 21, 24, 64, 77, 78, 89, 96, 105, 113, 133, 142, 202, 249 |
| 24-26 | 77, 116-118, 119 | 36, 1 | 78, 79, 82, 84, 86, 87, 90-93, 94, 95, 102, 116, 204 |
| 24, 1 | 269 | 36, 2 | 56, 57, 64, 78, 79, 83, 89, 96, 99, 100, 101, 103, 105-108, 111, 272 |
| 24, 2 | 117 | | 92, 109 |
| 24, 3 | 117 | | 106 |
| 24, 4 | 117 | | 79, 108 |
| 24, 5 | 117 | | 22, 60, 79, 110 |
| 25, 1-26, 1 | 117 | | 60, 111 |
| 25, 5 | 237 | | 112 |
| 26, 1 | 118, 281 | 36, 3 | 78, 117 |
| 26, 3 | 60, 204 | 36, 3-5 | 143, 284 |
| 27-28 | 77 | 36, 3-6 | 55 |
| 27, 1 | 117 | 36, 4 | 271 |
| 27, 3 | 286 | 36, 5 | 20, 43, 87, 88, 117 |
| 27, 4 | 56 | 36, 6 | 19 |
| 28, 1 | 133 | 37 | 104 |
| 29, 1 | 77, 277, 293 | 37, 5 | 43 |
| 29, 2 | 277 | 38, 1 | 238 |
| 30, 1-3 | 84 | 38, 4 | 116, 128, 129, 145 |
| 30, 2 | 31, 40, 73 | 39, 4 | 128, 129 |
| 30, 3 | 31, 73 | 40-41 | 64, 116, 118, 119, 132 |
| 30, 8 | 31, 84 | 40 | 46 |
| 31-32 | 53, 121, 122 | 40, 1 | 46, 283 |
| 31 | 77 | 40, 5 | |
| 31, 2 | 77 | 41, 2 | |
| 31, 3 | 77 | 42, 1 | |
| 31, 4 | 77, 281 | 42, 2 | |
| 32, 2 | 22, 50, 53, 60, 121, 122, 124-126, 238 | 42, 3 | |
| 32, 4 | 55, 77, 287-289, 295 | 42, 4 | |
| | | 42, 5 | |

| | | | |
|-------------|-------------------------------------------------|-------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| 43 | 19, 88 | 54, 2 | 43, 45, 46, 68, 129 |
| 43, 1 | 144, 271, 283 | 54, 3 | 144, 259 |
| 43, 6 | 55 | 55, 1 | 70 |
| 44 | 90, 117 | 55, 2 | 281 |
| 44, 1 | 116 | 55, 3 | 73 |
| 44, 2 | 88 | 55, 5 | 259 |
| 44, 3 | 31, 42, 43, 45, 88, 129 | 55, 6 | 31, 32, 40 |
| 45, 5 | 299 | 56, 1 | 31 |
| 45, 7 | 281 | 56, 3 | 259 |
| 45, 8 | 278 | 56, 6 | 259 |
| 46, 2 | 278, 279 | 57, 1 | 46 |
| 46, 6 | 64, 73, 129, 131– 133, 144, 292, 293, 295 | 57, 2 | 43, 45, 57, 129 |
| 46, 7 | 33, 36–38, 60, 61, 121, 126, 129, 143 | 57, 5 | 259 |
| 46, 8 | 20, 33, 34, 37, 60, 66, 137 | 58, 1 | 56 |
| 47, 1 | 35 | 58, 2 | 31, 55, 115–117, 119, 120, 131, 132, 145, 277, 278, 284, 293 |
| 47, 1–3 | 21 | 59–61 | 120 |
| 47, 1–7 | 11 | 59, 2 | 64, 101, 116, 264, 267, 268, 277, 290, 295 |
| 47, 3 | 35 | 59, 2–4 | 102 |
| 47, 6 | 42, 43, 46 | 59, 2–61 | 55 |
| 48, 1–50, 5 | 137 | 59, 3 | 31, 40, 64, 85, 93, 95, 99, 101, 105, 115, 217, 228, 264, 267, 268, 279, 291, 295 |
| 48, 4 | 144, 249 | 59, 3–61, 3 | 101 |
| 48, 8 | 276 | 59, 4 | 43, 99, 101, 132, 268, 269, 270 |
| 49–50 | 30, 141 | 60, 1 | 102, 104, 260, 269, 270 |
| 49 | 136 | 60, 2 | 193, 280 |
| 49 | 141 | 60, 3 | 193, 228 |
| 49, 1 | 129, 136, 137, 144 | 61, 1 | 102, 104, 260 |
| 49, 5 | 278 | 61, 2 | 104, 240, 260 |
| 49, 6 | 70, 73, 116, 141, 142 | 61, 3 | 55, 87, 115, 116 |
| 50, 3 | 73, 129, 132, 133, 249 | 62, 2 | 31, 217 |
| 50, 4 | 133 | 64–65 | 120 |
| 50, 5 | 193 | 64 | 55, 87, 92, 115, 116, 272, 291 |
| 50, 7 | 55, 116, 276, 291, 295 | 64, 1 | 291, 295 |
| 51, 4 | 46 | 65, 2 | 55, 73, 116, 290, 290, 295 |
| 52, 2 | 60, 276 | | |
| 52, 3 | 90 | | |
| 53, 2 | 32, 60 | | |
| 53, 4 | 60 | | |
| 53, 5 | 104, 259 | | |

V. Hermas

Le Pasteur

Visions

| | |
|----------------|------------------------------|
| I, 1 | 149, 152 |
| I, 1, 3 | 262, 263 |
| I, 1, 4 | 281 |
| I, 1, 5 | 154, 243, 260 |
| I, 1, 6 | 152, 154, 217 |
| I, 1, 9 | 243 |
| I, 2 | 152 |
| I, 2, 2 | 215, 218, 253 |
| I, 2, 4 | 223, 280 |
| I, 2-IV | 149 |
| I, 3, 4 | 186, 213, 215, 246 |
| I, 4, 1 | 218, 227, 231 |
| I, 4, 2 | 218, 228, 231 |
| I-III | 43 |
| II, 1, 3 | 216, 277 |
| II, 1, 4 | 216 |
| II, 2, 2 | 193, 301 |
| II, 2, 5 | 85 |
| II, 2, 7 | 215 |
| II, 2, 8 | 207, 215, 216, 263 |
| II, 3, 1 | 263 |
| II, 4, 1 | 186, 188, 217, 220, 227, 228 |
| II, 4, 2 | 277 |
| II, 4, 3 | 13 |
| III, 1, 4 | 218 |
| III, 1, 6 | 231 |
| III, 1, 7 | 232 |
| III, 1, 8-2, 2 | 219 |
| III, 2, 4 | 213, 237, 244, 253 |
| III, 2, 5 | 213, 232, 253 |
| III, 2, 6 | 213, 252 |
| III, 2, 7 | 252 |
| III, 2, 9 | 84 |
| III, 3, 1 | 183, 262 |
| III, 3, 5 | 213, 244, 246 |
| III, 4, 1 | 196, 227, 229, 232 |
| III, 4, 2 | 196, 244 |
| III, 5, 1 | 237, 252, 277 |
| III, 5, 2 | 213, 252, 262, 263 |
| III, 5, 3 | 194, 252 |
| III, 5, 4 | 252 |
| III, 6, 1 | 85, 193 |
| III, 6, 2 | 278 |
| III, 6, 4 | 193, 282 |
| III, 6, 6 | 261, 262 |
| III, 7, 1 | 282 |
| III, 7, 3 | 213, 247, 285 |
| III, 8, 7 | 285 |
| III, 8, 9 | 196, 216, 250, 251 |

| | |
|------------|--------------------|
| III, 9, 1 | 279 |
| III, 9, 2 | 237 |
| III, 9, 10 | 277 |
| III, 10, 1 | 218, 231, 243 |
| III, 10, 3 | 218 |
| III, 10, 5 | 218 |
| III, 11, 2 | 220, 233 |
| III, 11, 4 | 192, 233 |
| III, 11-12 | 220 |
| III, 12, 3 | 189, 223 |
| III, 13, 2 | 223 |
| III, 13, 3 | 186, 218, 231 |
| III, 13, 4 | 218, 233 |
| IV, 1, 3 | 280, 281 |
| IV, 1, 8 | 262, 263, 285 |
| IV, 2, 5 | 281 |
| IV, 3, 2 | 186 |
| IV, 3, 5 | 262, 275, 278 |
| V | 147, 149 |
| V, 1 | 153, 228, 237 |
| V, 2 | 153, 227, 235, 242 |
| V, 5 | 151, 194 |

Préceptes

| | |
|-----------|-------------------------|
| I, 1 | 188, 217, 269, 284 |
| III, 1 | 223 |
| III, 2 | 194 |
| IV, 1, 2 | 280 |
| IV, 1, 11 | 193, 200, 240 |
| IV, 3, 3 | 282, 283 |
| IV, 3, 4 | 95, 294 |
| IV, 3, 5 | 200, 201, 240 |
| IV, 3, 6 | 148, 261, 262, 294, 295 |
| IV, 4, 4 | 194 |
| V, 1, 7 | 202, 235 |
| V, 2, 8 | 189, 266, 267 |
| VI, 1, 1 | 285 |
| VI, 1, 2 | 84 |
| VII, 1 | 194 |
| VII, 4 | 194, 262 |
| VII, 5 | 194 |
| VIII, 4 | 280 |
| VIII, 5 | 280 |
| VIII, 6 | 280, 281 |
| VIII, 8 | 281 |
| VIII, 10 | 202, 237 |
| IX, 12 | 281 |
| X, 1, 4 | 282 |
| X, 1, 5 | 193, 282 |
| X, 2, 4 | 85 |
| X, 2, 6 | 223 |

X, 3, 2 193, 263
 XI, 1 218
 XI, 4 285
 XI, 9 219
 XII, 1, 2 280
 XII, 2, 5 281
 XII, 3, 1 281
 XII, 3, 6 85
 XII, 4 218
 XII, 4, 2 186, 200, 201, 217,
 240
 XII, 4, 4 263
 XII, 5, 1 189, 194
 XII, 5, 3 236
 XII, 6, 2 281
 XII, 6, 4 189

Similitudes

I, 7 281
 I, 8 237
 II, 1 236
 II, 8 261
 IV, 2 281
 IV, 5 281
 IV, 6 281
 IV, 7 281
 V, 1 161, 179, 228
 V, 1, 1 157, 162
 V, 1, 2 157
 V, 1, 3 261, 262
 V, 1, 5 194, 262, 281
 V, 2 161, 166, 173, 183,
 191
 V, 2, 1 162
 V, 2, 1-8 160, 178
 V, 2, 2 176, 182, 186, 189,
 191, 192, 202
 V, 2, 2-5 192
 V, 2, 4 207
 V, 2, 5 179, 186
 V, 2, 6 175, 206, 207, 208,
 275
 V, 2, 7 176
 V, 2, 8 175, 189, 207
 V, 2, 9 195
 V, 2, 9-11 160, 161
 V, 2, 10 178, 195
 V, 2, 11 175, 189, 206-208
 V, 3 160, 161, 166, 174,
 176-180, 183
 V, 3, 1 163
 V, 3, 1-3 178
 V, 3, 2 194
 V, 3, 3 194
 V, 3, 4-9 178

V, 3, 5 194
 V, 3, 7 161, 178, 207
 V, 4, 1 163
 V, 4, 3 280
 V, 4, 4 184, 189, 236
 V, 4-5, 1 160, 162
 V, 5 169
 V, 5, 1 163
 V, 5, 1-3 172, 177, 180
 V, 5, 1-4 208
 V, 5, 2 157, 158, 163, 169,
 171-173, 176, 184,
 185, 187, 189-191,
 201, 206, 208, 214
 V, 5, 2-6, 3 160, 162-164, 166,
 173
 V, 5, 3 161, 163, 173, 192,
 196, 204, 207, 208
 V, 5, 4 164, 184
 V, 5, 4-6, 3 172
 V, 5, 5 158, 163, 171, 184,
 199
 V, 5, 5-6, 3 177, 180, 208
 V, 5-6, 3 170, 173, 174, 176-
 179, 181-183, 190,
 191, 208
 V, 6, 1 200
 V, 6, 1-3 158, 170-172
 V, 6, 2 164, 173, 201, 203,
 204, 209, 219, 235,
 236
 V, 6, 3 163, 164, 171, 173,
 204, 205, 207, 263,
 301, 302
 V, 6, 3-8 182, 208
 V, 6, 4 163, 172, 173, 175,
 181, 183, 190, 206-
 208
 V, 6, 4-8 158, 160, 162, 164,
 166, 169-183, 190,
 206-209, 222, 223
 V, 6, 5 181, 182, 214, 219,
 223, 224, 281
 V, 6, 6 172, 176
 V, 6, 7 170, 175, 182, 208,
 281
 V, 6, 8 163, 179
 V, 7 166, 173, 174, 179,
 180
 V, 7, 1 165
 V, 7, 1-4 160, 162
 V, 7, 3 193, 200
 V, 7, 4 163
 VI, 1, 1 162
 VI, 1, 2 189, 285

| | | | |
|--------------|---------------------|------------|---------------------|
| VI, 1, 4 | 194 | IX, 1 | 211, 235 |
| VI, 1, 5 | 48, 227 | IX, 1, 1 | 152, 153, 189, 214, |
| VI, 1, 6 | 47, 48 | | 219, 221, 223, 224, |
| VI, 2, 1 | 48 | | 226 |
| VI, 2, 2 | 194 | IX, 1, 1-3 | 242 |
| VI, 2, 3 | 47 | IX, 1, 2 | 151-153, 189, 219, |
| VI, 2, 4 | 301 | | 221, 225, 243 |
| VI, 2, 5 | 48, 237 | IX, 1, 3 | 152, 235 |
| VI, 2, 6 | 48, 227 | IX, 1, 4 | 48, 238 |
| VI, 3, 2 | 48 | IX, 1, 9 | 43 |
| VI, 3, 6 | 285 | IX, 2 | 211, 243 |
| VI, 5, 2 | 281 | IX, 2, 1 | 186, 228, 247 |
| VI, 6 | 43 | IX, 3, 1 | 228, 232 |
| VI, 6, 3 | 281 | IX, 3, 3 | 213, 232, 253 |
| VII, 1 | 48 | IX, 3, 4 | 232, 251 |
| VII, 3, 2 | 296 | IX, 3, 5 | 213 |
| VII, 3, 3 | 237 | IX, 3-4 | 211 |
| VII, 4 | 189 | IX, 4, 3 | 213 |
| VII, 5 | 235 | IX, 4, 4 | 213 |
| VII, 6 | 194 | IX, 4, 6 | 251 |
| VII, 7 | 194 | IX, 4, 8 | 232 |
| VIII, 1, 1 | 240, 247, 287-289, | IX, 5 | 211, 233 |
| | 294, 295 | IX, 5, 1 | 239, 261 |
| VIII, 1, 2 | 228, 236 | IX, 5, 2 | 232, 239 |
| VIII, 1, 3 | 237 | IX, 5, 6 | 239, 240 |
| VIII, 1, 5 | 236, 237 | IX, 5, 7 | 49, 241 |
| VIII, 2, 1 | 299 | IX, 6 | 212 |
| VIII, 2, 1-4 | 241 | IX, 6, 1 | 196, 228, 229, 233, |
| VIII, 2, 2 | 299 | | 239, 243, 247 |
| VIII, 2, 5 | 238, 239 | IX, 6, 2 | 239 |
| VIII, 2, 6 | 237 | IX, 6, 3 | 228, 236, 237 |
| VIII, 2, 9 | 237 | IX, 6-7 | 236 |
| VIII, 3 | 298, 300 | IX, 7, 1 | 233, 239, 240 |
| VIII, 3, 2 | 186, 195, 238, 282, | IX, 7, 3 | 232, 233, 239, 243 |
| | 283, 297, 298 | IX, 7, 5 | 192 |
| VIII, 3, 3 | 201, 237, 240, 282 | IX, 7, 6 | 196, 241 |
| VIII, 3, 4 | 298 | IX, 9, 4 | 49, 241 |
| VIII, 3, 5 | 200, 201, 240, 241, | IX, 10, 4 | 237, 238, 239 |
| | 298 | IX, 12 | 212 |
| VIII, 3, 6 | 241, 298, 299 | IX, 12, 1 | 243 |
| VIII, 3, 7 | 299, 300 | IX, 12, 2 | 165, 219, 223, 224, |
| VIII, 3, 8 | 194 | | 230, 245-247, 273 |
| VIII, 4, 3 | 237 | IX, 12, 3 | 196, 250, 273 |
| VIII, 6, 2 | 281, 301 | IX, 12, 5 | 264, 267, 274 |
| VIII, 6, 3 | 282, 283 | IX, 12, 6 | 207, 249, 263 |
| VIII, 6, 4 | 301 | IX, 12, 8 | 192, 196, 228, 232 |
| VIII, 7, 5 | 194 | IX, 12-28 | 235 |
| VIII, 8, 1 | 278 | IX, 13, 2 | 212, 223, 251 |
| VIII, 8, 2 | 194 | IX, 13, 5 | 207, 222, 282, 285 |
| VIII, 10, 3 | 193, 282 | IX, 13, 7 | 189 |
| VIII, 11, 1 | 207, 295 | IX, 13-14 | 274 |
| VIII, 11, 3 | 194 | IX, 14, 2 | 196 |
| VIII, 11, 4 | 194 | IX, 14, 3 | 223, 274 |
| VIII, 11, 5 | 151 | IX, 14, 5 | 194, 212, 248, 273, |
| IX | 43, 149 | | 291, 295 |

| | | | |
|-----------|--------------------|-----------|----------|
| IX, 15 | 251 | IX, 27, 1 | 43 |
| IX, 15, 2 | 285 | IX, 27, 3 | 88 |
| IX, 15, 4 | 296 | IX, 28, 2 | 298, 299 |
| IX, 16 | 246 | IX, 28, 3 | 274 |
| IX, 16, 5 | 249, 273, 286, 296 | IX, 28, 4 | 240, 280 |
| IX, 16, 7 | 213 | IX, 28, 7 | 300 |
| IX, 17, 1 | 214 | IX, 28, 8 | 280 |
| IX, 17, 2 | 214 | IX, 29, 2 | 194 |
| IX, 17, 4 | 274, 282, 283 | IX, 30, 2 | 282 |
| IX, 18, 1 | 261 | IX, 30, 3 | 282 |
| IX, 19, 1 | 193 | IX, 31 | 47, 49 |
| IX, 20, 2 | 278 | IX, 31, 4 | 49 |
| IX, 23, 2 | 194 | IX, 31, 5 | 48 |
| IX, 23, 4 | 200, 240 | IX, 31, 6 | 47-49 |
| IX, 24, 2 | 223 | X | 149 |
| IX, 25, 2 | 186, 223 | X, 1, 1 | 235, 242 |
| IX, 26, 3 | 300 | X, 1, 3 | 240 |
| IX, 26, 4 | 192, 193 | X, 2, 2 | 154 |
| IX, 26, 5 | 300 | X, 2, 3 | 243 |
| IX, 26, 6 | 300 | X, 4, 5 | 243 |

VI. Autrès Pères Apostolique

| | | | |
|----------------|---------------|------------------|----------|
| <i>Barnabé</i> | | 11, 11 | 283 |
| 1, 5 | 286 | 13, 2 | 281 |
| 1, 6 | 286 | 13, 5 | 281 |
| 1, 7 | 103 | 13, 7 | 285 |
| 1, 20 | 271 | 14, 4 | 271 |
| 2, 2 | 286 | 14, 7 | 292 |
| 2, 6 | 297 | 15, 3 | 217 |
| 2, 28 | 271 | 16, 5 | 43 |
| 3, 6 | 267, 297 | 16, 9 | 292 |
| 4, 3 | 103, 267 | 18-20 | 84 |
| 4, 8 | 286 | 19, 7 | 280 |
| 4, 9 | 286 | | |
| 4, 11 | 194 | | |
| 4, 14 | 278 | <i>2 Clément</i> | |
| 5, 2 | 43, 66 | 3, 1 | 300 |
| 5, 12 | 43 | 6, 1 | 281 |
| 6, 1 | 194, 268, 271 | 11, 1 | 281 |
| 6, 2 | 283 | 13, 1 | 301 |
| 6, 3 | 283 | 13, 2 | 301 |
| 6, 8 | 271 | 13, 4 | 301 |
| 6, 17 | 286 | 14, 1 | 217 |
| 8, 3 | 271 | 14, 5 | 276, 277 |
| 8, 4 | 271 | 17, 7 | 281, 300 |
| 9, 2 | 268, 271 | 18, 1 | 281 |
| 9, 3 | 283 | 20, 1 | 280 |
| 10, 1 | 271 | 20, 5 | 270 |

A Diognète

| | |
|-------|----------|
| 2, 5 | 281 |
| 4, 4 | 266, 277 |
| 5, 10 | 297 |
| 7, 1 | 283 |
| 7, 2 | 217, 283 |
| 7, 6 | 196 |
| 7, 7 | 300 |
| 7, 9 | 196 |
| 10, 7 | 300 |
| 11, 4 | 278 |
| 11, 5 | 278 |
| 11, 6 | 286, 297 |
| 12, 1 | 277 |

Didachè

| | |
|-------|----------|
| 1-6 | 84 |
| 4, 2 | 278 |
| 4, 10 | 280 |
| 5, 2 | 278 |
| 9, 2 | 268, 272 |
| 9, 3 | 268 |
| 10, 2 | 268 |
| 10, 3 | 217, 268 |
| 13, 3 | 43, 87 |
| 16, 2 | 286 |
| 16, 3 | 43 |
| 16, 5 | 217, 286 |

*Ignace**Ephésiens*

| | |
|-------|---------------|
| inc | 276, 277 |
| 1, 1 | 188, 286 |
| 3, 1 | 63, 188 |
| 7, 2 | 125 |
| 9, 1 | 253, 254, 286 |
| 10, 1 | 193 |
| 13, 1 | 286 |
| 14, 1 | 286 |
| 16, 2 | 286 |
| 20, 1 | 286 |
| 20, 2 | 124, 125 |

Magnésiens

| | |
|-------|-----|
| 1, 1 | 286 |
| 2, 1 | 297 |
| 6, 1 | 283 |
| 8, 1 | 297 |
| 9, 1 | 285 |
| 10, 3 | 283 |
| 10, 3 | 283 |
| 11, 1 | 275 |

| | |
|-------|-----|
| 13, 2 | 124 |
|-------|-----|

Philadelpiens

| | |
|-------|--------------|
| 2, 1 | 43, 46 |
| 3, 1 | 193 |
| 5, 1 | 188 |
| 8, 2 | 285, 286 |
| 9, 1 | 87, 249, 283 |
| 11, 1 | 276 |

à Polycarpe

| | |
|------|---------|
| inc | 237 |
| 4, 3 | 280, 81 |
| 7, 3 | 188 |
| 8, 2 | 275 |

Romains

| | |
|------|-------------|
| inc | 267 |
| 9, 1 | 45, 46, 237 |

Smyrniotes

| | |
|------|----------|
| inc | 267 |
| 1, 1 | 124, 125 |
| 3, 2 | 237 |
| 4, 1 | 275 |
| 5, 1 | 271, 297 |
| 5, 2 | 301 |
| 8, 1 | 194 |

Tralliens

| | |
|-------|--------------|
| inc | 267, 276-278 |
| 2, 1 | 285 |
| 6, 1 | 193 |
| 8, 1 | 275 |
| 8, 2 | 301 |
| 13, 2 | 194 |

Martyre de Polycarpe

| | |
|-------|---------------|
| 2, 3 | 98 |
| 6, 2 | 188 |
| 9, 3 | 281, 301 |
| 14, 1 | 268 |
| 14, 3 | 87, 268 |
| 20, 1 | 277, 278, 280 |
| 20, 2 | 268, 278, 280 |
| 21 | 55 |
| 22 | 278 |
| 22, 1 | 278 |
| 20, 2 | 55 |

*Polycarpe**Philippiens*

| | |
|------|----------|
| 1, 1 | 276, 277 |
|------|----------|

| | | | |
|------|----------------|---------|----------|
| 1, 2 | 286 | 5, 2 | 277 |
| 2, 1 | 281, 283 | 6, 1 | 237, 277 |
| 2, 3 | 33, 34, 36, 38 | 6, 3 | 129, 281 |
| 4, 2 | 64 | 8, 1. 2 | 72 |

VII. Pseudépigraphes du Nouveau Testament

Actes d'André et de Matthieu

14 277

Evangile aux Hébreux

129

Actes de Philippe

8 129

109 277

Actes de Paul et de Thècle

8 97

Evangile de Pierre

127

36 227

39 227

40 229

Actes de Thomas

28 130

Kerygma Petri

285

VIII. Œuvres païennes

Corpus hermeticum

1, 28 102

1, 21B 80

3, 18 102

Oracles sybillins

3, 49 52, 54

4, 88 52

5, 415 52, 54

Eschyle

Prométhée

375 204

Sophocle

Oedipe Roi

881 91

Trachiniennes

208 91

Euripide

Hippolyte

898 204

Tite Live

6, 40, 17 40

IX. Œuvres patristiques

Adversus aleatores
147

Ambroise
De sacramentis
V, 2, 7 238

Augustin
De civitate Dei
XX, 24 82

Basile de Séleucie
or. 10, 2 91

Constitutions apostoliques
8, 11, 5 91

Canon de Muratori
73-80 12

Catalogue libérien
13

Clément d'Alexandrie
Excerpta ex Theodoto
10, 1 230
10, 4 230
10, 5 230
11, 4 230
27, 3 230

Paedagogus
I, 49, 4 63

Strommata
I, 29 297
V, 8, 49 72
VI, 5, 43 285
VII, 7, 4 246
VII, 11, 7 248
VII, 21, 4 63
VII, 72, 3 63

Cyrille d'Alexandrie
De adoratione
9 238

Eusèbe
Historia Ecclesiastica
3, 38, 1-2 21
4, 23, 11 10
6, 3, 15 10

Praeparatio evangelica
9, 29, 5 52
9, 29, 14 91

Grégoire le Thaumaturge
Origenem oratio panegyrica
4 91

Grégoire de Nazianze
oratio 43 91
oratio 56 91

Hippolyte
Refutatio omnium haeresium
9, 13, 2 229\$

Irénée
Adversus haereses
I, 10, 1 130
I, 11, 4 230
I, 11, 8 230
III, 3, 3 10
IV, 20, 2 147

Jérôme
Comm. in Isaiam
11, 2 130

De viris illustribus
10 148

Justin
Dialogue
11, 2 297

| | |
|-------|-----|
| 48, 3 | 277 |
| 49, 1 | 277 |
| 61, 3 | 246 |
| 91 | 285 |
| 131 | 285 |

Martyre de Félicité et Perpétue

| | |
|----|-----|
| 10 | 228 |
| 11 | 218 |

Origène

| | |
|--------------------|-----|
| Comm. sur Matthieu | |
| 14, 21 | 147 |

| | |
|----------------|----|
| Comm. sur Jean | |
| 6, 36 | 10 |

Tertullien

| | |
|--------------|-----|
| Apologeticum | |
| 16, 10 | 218 |

| | |
|--------------------------------|----|
| De praescriptione haereticorum | |
| 32, 11 | 10 |

X. Auteurs modernes

| | |
|-------------|-----------------------------------------------------|
| Abbott | 46 |
| Adam | 19, 168 |
| Alexander | 285 |
| d'Alès | 294, 295 |
| Allo | 253 |
| Altaner | 154 |
| Audet | 199, 233, 261–263 |
| Bachmann | 253 |
| Bang | 55, 65, 79, 104, 110 |
| Barbel | 230 |
| Bardenhewer | 19, 128, 167, 222, 242 |
| Bardy | 18, 27, 38, 56, 96 |
| Barnikol | 20, 23, 49, 61, 64, 65, 79, 101, 121, 125, 128, 135 |
| Barrett | 124 |
| Barth | 95, 265, 266, 276, 292 |
| Bauer | 91, 103, 201, 202, 227, 237, 277, 281, 285 |
| Bausone | 248 |
| Becker | 276 |
| Behm | 103, 225, 236, 279 |
| Benoit | 101, 132, 246, 294 |
| Bergamnn | 93 |
| Bernard | 249, 270, 285 |
| Bertina | 238 |
| Bertram | 57, 228 |
| Betz | 201 |

| | |
|------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| Beyer | 132, 237 |
| Beyschlag | 63 |
| Bieder | 292 |
| Bietenhard | 200, 288 |
| Billerbeck | 61, 73, 107, 109, 244 |
| Bigg | 72, 200, 266, 288, 294 |
| Blass | 40, 54, 55, 124, 139, 194, 276, 301 |
| Blatter | 51 |
| Boismard | 20, 82, 84, 128, 144 |
| Boissard | 278 |
| Bonnard | 67, 68, 136 |
| Bousset | 19, 87, 104, 118, 144, 169 |
| Brandt | 88 |
| Braun | 61, 107, 108, 111, 112, 249 |
| Brooke | 275 |
| Brown | 83, 270 |
| Bruce | 59, 265 |
| Bruders | 296 |
| Brütsch | 238 |
| Buchanan | 29, 50 |
| Büchsel | 93, 111 |
| Bultmann | 102, 119, 125, 144, 224, 248, 269, 275, 282, 283 |
| Bumpus | 18, 49, 50, 53–55, 66, 73, 79, 89, 104, 117–120, 124, 128, 130, 133, 138–141, |

| | | | |
|--------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | 144 | | 222, 224, 250, 282, |
| Burchard | 93 | | 297, 301 |
| Burton | 288 | Gloege | 217 |
| | | Gnilka | 46, 58, 83, 100, 136, 190, 253, 266, 268, 293, 294 |
| Calès | 82 | | |
| Camelot | 278 | Goldammer | 296 |
| Cerfaux | 100, 103, 143 | Goppelt | 21, 103, 244, 289 |
| Chaine | 54 | Gould | 192 |
| Chapot | 192, 219 | Gray | 53 |
| Charles | 53, 238, 279 | Gressmann | 118 |
| Charlesworth | 279 | Grillmeier | 18, 229, 258 |
| Cirillo | 168, 181, 221, 249 | Gross | 138, 144 |
| Congar | 238 | Grosse-Brauckmann | 169 |
| Conzelmann | 73, 288, 293 | Grundmann | 30, 39, 54, 128, 189 |
| Corwin | 254 | Gutbrod | 73 |
| Cranfield | 101, 143, 265, 276, 277, 285, 293, 297 | | |
| Cullmann | 66, 112, 245, 293 | Hagner | 33–35, 37, 50, 57, 60, 66, 73, 95, 100, 106, 108, 109, 110, 111, 118, 131, 135, 137, 138, 141, 143, 249, 270, 277, 278, 284, 292 |
| Cunningham | 292 | | |
| Daniélou | 228 | Hahn | 87, 89 |
| Debrunner | 301 | Harnack | 19, 20, 22, 23, 56, 119, 120, 132, 134, 135, 139, 147, 149, 203, 269, 277 |
| de Jonge | 53, 225 | | |
| Deichgraeber | 266 | Hauck | 161, 203 |
| Delling | 57, 186, 240, 251 | Haufe | 104 |
| Dibelius | 84, 99, 159–165, 184, 192, 193, 202, 203, 214, 222, 223, 231 233, 237, 252, 278–280, 287, 293, 298, 299 | Hauschild | 220, 224 |
| | | Headlam | 125, 245 |
| Dodd | 111, 125, 129 | Heinrich | 276 |
| Dorsch | 22, 23, 121, 277 | Heitmann | 71, 72 |
| Dölger | 218, 238 | Hemmer | 293 |
| Drews | 87 | Hengel | 191 |
| Duhm | 70 | Hennecke | 233 |
| Dupont | 98, 99, 101, 102 | Hermaniuk | 177, 183 |
| | | Hilhorst | 1 |
| Esser | 194 | Holtz | 293 |
| Ewald | 265 | Holtzmann | 270 |
| | | Hugede | 265 |
| Fabry | 100 | Humbert | 175 |
| Fischer | 64, 102 | Huther | 293 |
| Fitzmeyer | 45, 85 | Jacquier | 36, 85 |
| Flòrez | 167 | Jaubert | 19, 27, 41, 70, 77, 121, 123, 125, 134, 141, 238, 258, 259, 272 |
| Foerster | 84–86, 112, 200, 240 | | |
| Fohrer | 84 | Jeremias | 42, 44, 46, 48, 85, 244, 254, 271, 272 |
| Funk | 120, 283 | | |
| | | Jervell | 217 |
| Gaechter | 186 | Johnson | 228 |
| Gebhard | 120, 134, 147, 269 | Joly | 149, 151, 154, 159, |
| Gerke | 20, 43, 45, 90, 132 | | |
| Giet | 12, 147, 149–151, 153, 154, 170, 171, 180, 181, 189, 199, 202, 203, 212, 216, | | |

| | | | |
|-------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|------------------------------------------|
| | 160, 189, 203, 213, 216, 231, 261, 263, 295, 297 | | |
| Kamp | 24 | Michel | 56, 106, 107, 112, 125, 188, 289, 293 |
| Käsemann | 89, 276 | Milligan | 93, 239, 245 |
| Kelly | 293 | Moffatt | 50, 95, 289 |
| Kilpatrick | 130 | Mohrmann | 158, 218 |
| Kittel | 69, 81, 283 | Momigliano | 92 |
| Klostermann | 85 | Monceaux | 92 |
| Knoch | 18, 21, 38, 44, 66, 67, 87, 104, 110, 117–120, 131, 133, 135, 137, 143, 144, 145 | Montagnini | 266 |
| | | Montgomery | 188 |
| Knopf | 20, 45, 58, 61, 87, 96, 103, 118, 123, 129, 134, 135, 250, 253, 260, 275, 277, 280, 285, 293 | Mosis | 56, 107 |
| | 294 | Moulton | 93, 239, 245 |
| Koch | | Mowinckel | 220 |
| Köster | 20, 33, 34, 36 | Mugler | 97 |
| Kraus | 62, 69, 81, 112 | Mulder | 264 |
| | | | |
| Lagrange | 85, 186 | Neufeld | 125 |
| Lake | 148, 151 | Neugebauer | 283 |
| Laurentin | 85 | Normann | 23, 34, 63–65, 102, 136 |
| Lebreton | 20, 55, 89, 98, 147– 260 | Noth | 188 |
| | | | |
| Lecrivain | 92 | Oepke | 276, 285, 288, 290, 295 |
| Leivestad | 39 | Opitz | 66, 132, 169, 217, 223, 224 |
| Lelong | 233 | Osty | 58 |
| Lemarchand | 28 | Otto | 91 |
| Liang | 73 | | |
| Lietzmann | 290 | Paulsen | 237, 281, 285 |
| Lightfoot | 134 | Pernveden | 192, 204, 226, 294 |
| Link | 216 | Pesch | 37, 69, 194, 225 |
| Lock | 279 | Peterson | 42, 219, 231, 269 |
| Lodder | 73 | Petzke | 217, 218 |
| Lods | 22, 79, 90 | Pfammatter | 253 |
| Lohmeyer | 58, 59, 202 | Pirot | 178 |
| Loofs | 21, 23, 49, 61, 64, 120, 121, 125 | Plummer | 84, 203, 224, 245 |
| | | Ponhot | 272–274 |
| Lueken | 220, 229, 238 | Prestige | 220 |
| Lührmann | 284 | Prigent | 271, 276 |
| | | | |
| Mara | 127 | Quasten | 147, 148 |
| Martin | 270 | Quell | 289 |
| Massaux | 50, 138, 249 | | |
| Masson | 99 | Rabin | 54 |
| Mees | 1 | von Rad | 246 |
| Meyer | 240, 293, 276 | Rehm | 188 |
| Michaelis | 84, 180, 192, 229, 252, 299 | Reid | 269 |
| | | Reitzenstein | 98 |
| | | Rengstorf | 104, 190, 281, 296 |
| | | Resch | 249 |
| | | Riesenfeld | 202 |
| | | Rigaux | 239 |
| | | Riggenbach | 289 |
| | | Robertson | 244, 245 |
| | | Robinson | 265, 266 |

| | | | |
|---------------|---------------------------------------------------------------------------|-------------|--------------------------------------|
| Roloff | 99 | Strack | 61, 73, 107, 109, 244 |
| Rose | 44 | Strathmann | 29, 88, 90, 122, 279 |
| Saglio | 218 | Taylor | 225 |
| Sagnard | 217 | Thackeray | 51, 276 |
| Sanday | 125, 245 | Thyen | 27 |
| Sanders | 17, 27, 80, 100, 102, 118, 137, 270 | Tischendorf | 148 |
| Sasse | 297 | Toy | 41 |
| Schelkle | 38, 54, 138, 200, 250, 285 | Tuente | 280 |
| Schermann | 17 | Turner | 96, 101, 102, 261, 266, 295 |
| Schlier | 67, 125, 253, 254, 265, 293 | Unnik | 18, 278 |
| Schmauch | 186 | Vanhoye | 106, 109 |
| Schmidt | 278, 289, 292 | Vielhauer | 253, 254 |
| Schnackenburg | 83, 143, 201, 249 | Vincent | 57, 59, 136, 225, 294 |
| Schneemelcher | 64 | Volz | 132 |
| Schneider | 45, 130, 237 | Walter | 168 |
| Schniewind | 74 | Weiser | 190, 191 |
| Schoedel | 297 | Weiss | 90, 110, 112, 240, 270, 277 |
| Schrenk | 66, 85, 87, 90, 194, 276 | Weizsaecker | 59 |
| Schulz | 83 | Wendland | 244 |
| Schürer | 92 | Wengst | 292 |
| Schürmann | 85 | Wetter | 73 |
| Schwartz | 48 | Whittaker | 149, 154, 160, 189, 261, 263 |
| Schweizer | 124, 131, 224, 225, 284 | Wiederkehr | 289, 290, 293 |
| Scott | 246 | Wilckens | 73 |
| Seeberg | 168, 221, 226 | Windisch | 225, 244 |
| Senft | 34, 244 | Wohlenberg | 244 |
| Sjöberg | 61, 220 | Wolff | 66–68, 100 |
| Speer | 204 | Wrede | 20, 65, 66, 130 |
| Spicq | 21, 54, 95, 97, 107, 108, 111, 112, 123, 204, 239, 253, 259, 279 | Zahn | 120, 134, 153, 168, 240, 253, 277 |
| Spielberg | 91 | Zani | 248 |
| Stählin | 37, 95, 237 | Zmijenski | 94 |

Table des matières

| | |
|---------------------------------------------------------|----|
| Note liminaire | 7 |
| INTRODUCTION GÉNÉRALE..... | 9 |
| La quête originelle | 9 |
| Les Pères Apostoliques | 10 |
| Clément de Rome | 10 |
| Le <i>Pasteur</i> d'Hermas | 12 |
| Hermas et Clément | 14 |
| Chapitre premier | |
| LA CHRISTOLOGIE CHEZ CLÉMENT. | |
| ÉTAT DE LA QUESTION | 17 |
| A. Milieu culturel | 17 |
| I. Stoïcisme | 17 |
| II. Judéo-christianisme | 18 |
| B. Clément et l'Écriture | 19 |
| I. L'Ancien Testament | 19 |
| II. Le Nouveau Testament et les paroles du Christ | 20 |
| Conclusion | 21 |
| C. Théologie | 22 |
| I. La divinité du Christ | 22 |
| II. La préexistence du Christ | 23 |
| III. La christologie pneumatique | 23 |
| Conclusion | 24 |
| Remarques méthodologiques | 24 |

Chapitre II

| | |
|-------------------------------------------------------------------|----|
| LE CHRIST, MODÈLE D'HUMILITÉ (Cl 16) | 27 |
| A. Contexte général | 27 |
| I. Situation de Cl 16 dans la <i>Lettre aux Corinthiens</i> | 27 |
| a. structures | 27 |
| b. remarques stylistiques | 28 |
| c. Cl 19, 1 | 29 |
| II. L'humilité | 30 |
| Conclusion | 32 |
| B. L'enseignement du Christ | 33 |
| I. Tradition orale | 33 |
| II. Autorité | 34 |
| III. Etudes des textes parallèles | 36 |
| IV. Contenu | 37 |
| Conclusion | 39 |
| C. Le Christ, le sceptre de la majesté de Dieu | 39 |
| I. Le Christ humble | 39 |
| a. ταπεινοφρονέω | 39 |
| b. Cl 16, 1: ταπεινοφρονούντων ἐστὶν | 40 |
| II. Le troupeau du Christ | 40 |
| a. les orgueilleux et les révoltés | 41 |
| b. l'Eglise comme troupeau | 42 |
| c. le chef du troupeau | 44 |
| 1. usage biblique | 44 |
| 2. le troupeau du Christ | 45 |
| 3. le Christ | 45 |
| 4. les pasteurs | 46 |
| 5. premières conclusions sur Clément | 46 |
| d. le <i>Pasteur</i> d'Hermas | 47 |
| 1. le troupeau | 47 |
| 2. le pasteur | 47 |
| 3. le Christ | 49 |
| Conclusion | 49 |
| III. Le sceptre de la majesté de Dieu (Cl 16, 2) | 49 |
| a. Cl 16, 2 et Hb 1, 8 | 50 |
| b. emploi, sens et valeur théologique de σκῆπτρον | 50 |
| c. μεγαλωσύνη | 54 |
| d. καίπερ δυνάμενος (Cl 16, 2) | 57 |

| | |
|-----------------------------------------------------|----|
| Conclusion..... | 59 |
| IV. Citations bibliques | 60 |
| a. formules introductrices | 60 |
| 1. le Saint Esprit et l'Ancien Testament | 60 |
| 2. Cl 22, 1 | 61 |
| α. citations bibliques de Cl 22 | 61 |
| β. le Christ-didascale | 63 |
| γ. le Christ et l'Esprit Saint | 64 |
| δ. le Christ parle dans l'Ecriture (Cl 16, 15)..... | 65 |
| b. Is 53, 1-12 | 66 |
| c. Ps 21 (22), 7-9 | 69 |
| Remarque finale | 70 |
| Conclusion..... | 71 |
| D. Cl 16, 17 | 71 |
| I. Le Christ modèle..... | 71 |
| II. Le joug de la grâce (Cl 16, 17)..... | 72 |
| a. raisonnement a fortiori | 73 |
| b. le joug | 73 |
| c. la grâce | 74 |
| Conclusion..... | 74 |
| E. Conclusion générale sur Cl 16 | 75 |

Chapitre III

| | |
|-------------------------------------------|----|
| JÉSUS-CHRIST, VOIE DU SALUT (Cl 36) | 77 |
| Introduction | 77 |
| I. Présentation de Cl 36 | 78 |
| II. Jugement de certains critiques | 78 |
| A. La voie du salut | 79 |
| I. Eléments annonciateurs | 79 |
| Avertissement | 79 |
| a. Cl 35, 5: la voie de la vérité | 80 |
| b. Cl 35, 12: la voie du salut | 80 |
| Conclusion..... | 82 |
| II. Le Christ, voie du salut..... | 82 |
| a. la voie | 84 |
| b. le salut | 84 |
| Conclusion..... | 86 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| III. Le grand-prêtre de nos offrandes | 86 |
| a. le grand-prêtre chez les Pères Apostoliques | 86 |
| b. liturgie et service | 88 |
| c. parallèle avec l' <i>Épître aux Hébreux</i> | 89 |
| d. le grand-prêtre de nos offrandes | 90 |
| Conclusion | 91 |
| IV. Le protecteur et le secours de notre faiblesse | 91 |
| a. le protecteur | 91 |
| b. le secours | 92 |
| c. notre faiblesse | 94 |
| Conclusion | 95 |
| B. Le Christ, intermédiaire vers Dieu (Cl 36, 2) | 96 |
| I. «Par Lui, nous fixons notre regard sur les hauteurs des cieux» | 97 |
| II. «Par Lui, nous contemplons le reflet de la face immaculée et incomparable de Dieu» | 98 |
| III. «Par Lui se sont ouverts les yeux de notre cœur» | 98 |
| IV. «Par Lui, notre pensée inintelligente et enténébrée reflé- rit à la lumière» | 100 |
| V. «Par Lui, le Maître a voulu nous faire goûter à la connais- sance immortelle» | 102 |
| a. la connaissance | 102 |
| b. l'image du goût | 103 |
| c. le titre de Maître | 103 |
| Conclusion | 105 |
| C. Les citations bibliques | 105 |
| I. Réflexions doctrinales: Cl 36, 2b et Hb 1, 3. 4. | 106 |
| II. Citations bibliques: Cl 36, 3-6 et Hb 1 | 108 |
| a. Hb 1 et sa visée théologique | 108 |
| b. Cl 36, 3=Ps 103 (104), 4 | 109 |
| c. Cl 36, 4=Ps 2, 7-8 | 110 |
| d. Cl 36, 5=Ps 109 (110), 1 | 111 |
| Conclusion | 113 |
| Conclusion du chapitre III | 113 |

Chapitre IV:

NOTRE SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST,

ÉTUDE DES TITRES CHRISTOLOGIQUES 115

| | | |
|------|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| A. | Analyse des différents titres de l'expression «Notre Seigneur Jésus-Christ» | 115 |
| I. | Jésus | 115 |
| II. | Jésus-Christ | 115 |
| III. | Notre Seigneur Jésus-Christ | 116 |
| IV. | Le Seigneur Jésus-Christ | 116 |
| a. | la résurrection du Seigneur Jésus-Christ (Cl 24, 1) | 117 |
| b. | formule d'allure trinitaire (Cl 58, 2) | 119 |
| V. | Le Seigneur Jésus | 121 |
| | Cl 32, 2: étude du contexte | 121 |
| | Pourquoi Clément cite-t-il le Seigneur Jésus dans un tel contexte? | 122 |
| | Pourquoi le Christ occupe-t-Il cette place entre les prêtres et les rois? | 122 |
| | Conclusion | 124 |
| | «Selon la chair» | 124 |
| | Rom 9, 5 | 124 |
| | «Le Seigneur Jésus» | 126 |
| VI. | Premières conclusions | 126 |
| VII. | Comparaison avec l' <i>Évangile de Pierre</i> | 127 |
| B. | Le Christ | 127 |
| | Situation dans le Nouveau Testament | 127 |
| | Jésus, le Christ (Cl 42, 1) | 128 |
| I. | Le Christ transcendant | 129 |
| a. | la venue du Christ (Cl 17, 1) | 129 |
| b. | l'envoi (Cl 42, 2) | 130 |
| c. | formule d'allure trinitaire (Cl 46, 6) | 130 |
| d. | le royaume du Christ (Cl 50, 3) | 132 |
| e. | conclusion | 133 |
| II. | Le Christ, référence dans l'action chrétienne | 134 |
| a. | les provisions de route (Cl 2, 1) | 134 |
| b. | les souffrances du Christ (Cl 2, 1) | 135 |
| c. | dignes du Christ (Cl 3, 4) | 136 |
| d. | la charité en Christ (Cl 49, 1) | 136 |
| e. | le sang du Christ (Cl 7, 4) | 137 |
| | 1. Cl 7, 4 | 137 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2. Cl 12, 7 | 139 |
| 3. Cl 21, 6 | 140 |
| 4. Cl 49, 6 | 141 |
| Conclusion | 142 |
| III. Le Christ et l'Eglise | 142 |
| «En Christ» | 144 |
| Conclusion du chapitre IV | 145 |
| Chapitre V | |
| INTRODUCTION À HERMAS | 147 |
| I. Réception du <i>Pasteur</i> | 147 |
| I. Présentation générale | 148 |
| a. divisions textuelles | 148 |
| b. théories sur la rédaction | 149 |
| c. sed contra | 150 |
| d. respondeo | 151 |
| Conclusion | 155 |
| Chapitre VI: | |
| LA «CINQUIÈME SIMILITUDE» | 157 |
| A. Présentation de la <i>Cinquième Similitude</i> | 157 |
| B. Présentation des diverses thèses | 159 |
| I. Dibelius | 159 |
| a. la parabole | 160 |
| remarques critiques | 161 |
| structure de la <i>Cinquième Similitude</i> | 161 |
| conclusion | 163 |
| b. la christologie de la <i>Cinquième Similitude</i> , selon Dibelius | 164 |
| remarques critiques | 165 |
| Conclusions | 166 |
| II. Les autres commentaires | 167 |
| a. la pneuma-christologie | 167 |
| b. l'adoptianisme | 168 |
| c. la synergie | 169 |
| III. Giet | 170 |
| Conclusion | 171 |

| | | |
|------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| C. | Analyse de HSim V, 6, 4-8 | 172 |
| I. | Thèse commune | 172 |
| | Exposé de la thèse commune (Videtur)..... | 172 |
| | Critique de cette thèse (Sed contra) | 172 |
| | Critique des arguments (Respondeo) | 173 |
| | Conclusion..... | 174 |
| II. | Explication de HSim V, 6, 4-8 | 175 |
| | a. le conseil | 175 |
| | b. l'Esprit | 176 |
| | c. la récompense | 176 |
| | d. HSim V, 5-6 et HSim V, 6, 4-8 | 176 |
| | Conclusion..... | 177 |
| III. | La <i>Cinquième Similitude</i> et ses différents niveaux d'explication | 177 |
| | a. HSim V, 3: le jeûne | 178 |
| | b. HSim V, 5-6, 3: la christologie | 179 |
| | c. HSim V, 6, 4-8: la chair et l'esprit | 180 |
| | d. conclusion..... | 181 |
| | e. application à HSim V, 6, 4-8 | 181 |
| | Conclusion..... | 182 |
| D. | Analyse de HSim V, 5-6, 3 | 183 |
| I. | Le décor et les acteurs (HSim V, 5, 2) | 185 |
| | a. le décor: «le champ, c'est ce monde-ci» | 185 |
| | b. «Le maître du champ, c'est celui qui a créé toutes choses, qui les a organisées et qui leur a donné la force» | 187 |
| | c. «Le fils, c'est le Saint-Esprit»..... | 189 |
| | d. «L'esclave, c'est le Fils de Dieu» | 190 |
| | e. «Les vignes, c'est le peuple qu'Il a Lui-même planté» | 190 |
| | Conclusion | 191 |
| II. | Les actions (HSim V, 5, 3) | 192 |
| | a. «Les pieux, ce sont les saints du Seigneur qui soutiennent Son peuple» | 192 |
| | b. «Les herbes arrachées à la vigne sont les iniquités des serviteurs de Dieu» | 193 |
| | c. «Les mets que, du festin, Il a envoyés à l'esclave, sont les commandements qu'Il a donnés à Son peuple par l'intermédiaire de Son Fils» | 194 |
| | Conclusion | 195 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| III. Les éléments conclusifs (HSim V, 5, 3) | 196 |
| a. «Les amis et conseillers sont les saints anges créés les premiers» | 196 |
| b. «Le voyage du maître, c'est le temps qui reste jusqu'à la parousie de Dieu» | 196 |
| Conclusion | 197 |
| IV. Conclusion | 197 |
| E. Analyse de HSim V, 5, 5-6, 3 | 198 |
| I. «Pourquoi, Seigneur, le Fils de Dieu apparaît-Il dans la parabole sous la forme d'un esclave?» (HSim V, 5, 5) | 199 |
| II. «Le Fils de Dieu n'apparaît pas sous la forme d'un esclave, mais avec grande puissance et souveraineté» (HSim V, 6, 1) .. | 200 |
| III. «Puisque, dit-il, Dieu a planté le vignoble, c'est-à-dire qu'Il a créé Son peuple et l'a confié à Son Fils» (HSim V, 6, 2) | 201 |
| IV. «Et Son Fils a chargé les anges de les surveiller tous individuellement» (HSim V, 6, 2) | 201 |
| V. «Et Lui-même a purifié leurs péchés au prix d'un grand labeur et en supportant de grandes peines» (HSim V, 6, 2) .. | 203 |
| VI. «Lui donc, après avoir purifié les péchés de Son peuple, Il lui a montré les sentiers de la vie, en leur donnant la Loi qu'Il avait reçue de Son Père» (HSim V, 6, 3) | 204 |
| VII. «Tu vois qu'Il est le Seigneur de Son peuple, puisqu'il a reçu plein pouvoir de Son Père» (HSim V, 6, 3) | 205 |
| F. Analyse de HSim V, 6, 4 | 206 |
| Conclusion | 209 |
| Chapitre VII: | |
| LA «NEUVIÈME SIMILITUDE» | 211 |
| A. Présentation | 211 |
| I. La <i>Neuvième Similitude</i> | 211 |
| II. La <i>Troisième Vision</i> | 213 |
| III. Remarques stylistiques | 213 |
| B. Le Fils de Dieu et l'Esprit Saint | 214 |
| I. L'Eglise et l'Esprit | 215 |
| a. l'Eglise et la dame âgée | 215 |
| 1. le Fils pris à témoin | 215 |
| 2. le Seigneur renié | 216 |
| Conclusion | 216 |

| | |
|------------------------------------------------------------|-----|
| b. l'Eglise et la création | 217 |
| c. l'Eglise et l'Esprit | 219 |
| II. L'Esprit et le Fils de Dieu | 221 |
| a. état de la question | 221 |
| b. la pneumatologie de la <i>Neuvième Similitude</i> | 222 |
| c. parallèle néo-testamentaire | 224 |
| d. «Cet Esprit qui révèle est le Fils de Dieu» | 225 |
| critique de cette thèse | 226 |
| C. Le Fils de Dieu et l'ange glorieux | 227 |
| I. Les six anges premiers-créés | 227 |
| a. dénomination et attributs | 227 |
| b. les premiers-créés | 229 |
| c. les six anges | 231 |
| d. les constructeurs de la tour | 232 |
| e. la dame âgée et le Fils de Dieu | 233 |
| Conclusion | 234 |
| II. Le Fils de Dieu et l'ange glorieux | 234 |
| a. le Fils de Dieu comme ange glorieux | 235 |
| b. le Fils de Dieu et l'archange Michel | 236 |
| 1. l'examen | 236 |
| 2. le Pasteur | 238 |
| 3. le pouvoir et le peuple | 240 |
| 4. la tour dans la <i>Huitième Similitude</i> | 241 |
| Conclusion | 242 |
| c. le Fils de Dieu dans la <i>Dixième Similitude</i> | 242 |
| D. Le Fils de Dieu et la tour | 243 |
| I. Le rocher | 243 |
| a. étude lexicale | 244 |
| 1. λίθος | 244 |
| 2. θεμέλιος | 244 |
| 3. πέτρα | 245 |
| b. étude du contenu | 246 |
| 1. le fondement | 246 |
| 2. la dimension cosmologique | 247 |
| II. La porte | 249 |
| a. la porte | 249 |
| b. le passage de la porte | 251 |
| III. La tour | 252 |
| a. la tour | 252 |

| | |
|-------------------------------------------------|-----|
| b. πύργος | 252 |
| c. οἰκοδομή..... | 253 |
| Conclusion..... | 254 |
| | |
| Chapitre VIII: | |
| LES TITRES ET LES THÈMES CHRISTOLOGIQUES | 257 |
| A. Les titres christologiques | 257 |
| I. Κύριος | 258 |
| a. La <i>Lettre</i> de Clément | 258 |
| b. Le <i>Pasteur</i> d’Hermas | 260 |
| Conclusion..... | 264 |
| II. Ἑγαπημένος | 264 |
| a. La LXX..... | 264 |
| b. Le Nouveau Testament..... | 265 |
| c. Les Pères Apostoliques | 267 |
| III. Παῖς | 268 |
| IV. ὄνομα | 272 |
| a. La <i>Lettre</i> de Clément | 272 |
| b. Le <i>Pasteur</i> d’Hermas | 273 |
| B. Les noms des chrétiens | 274 |
| I. Ἀγαπητός | 275 |
| II. Ἐκλεκτός | 276 |
| III. Ἅγιος | 278 |
| IV. Δοῦλος..... | 280 |
| V. Οἱ πιστεύσαντες | 282 |
| Conclusion..... | 286 |
| C. Election | 287 |
| I. Appelés dans le Christ | 287 |
| II. Appelés par le Christ | 290 |
| III. Dieu nous choisit par le Christ | 291 |
| IV. La vocation | 292 |
| Conclusion..... | 295 |
| D. Le Fils de Dieu et la Loi, chez Hermas | 296 |
| I. Κηρύσσω | 296 |
| II. Νόμος | 297 |
| a. le Fils de Dieu et la Loi | 297 |
| b. emploi du terme..... | 297 |

| | |
|----------------------------------------------------|---------|
| c. la Loi dans la <i>Huitième Similitude</i> | 298 |
| d. conclusion et interprétation | 300 |
| e. cas particuliers | 301 |
| CONCLUSIONS GÉNÉRALES | 302 |
| ABRÉVIATIONS ET SIGLES BIBLIOGRAPHIQUES | 309 |
| INDEX..... | 335 |
| TABLE DES MATIÈRES | 361 |

ONT PARU DANS LA MÊME COLLECTION

- I. LEONHARD WEBER: Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. XII–288 S. (1947). vergriffen
- II. ANDREAS SCHMID O.S.B.: Die Christologie Isidors von Pelusium. XX–114 S. (1948).
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN: Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie, XII–180 S. (1949). vergriffen
- IV. KARL FEDERER: Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. VIII–144 S. (1950). vergriffen
- V. ALOIS MÜLLER: Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. XVIII–242 S. (1955).
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O.P.: Les Actes du procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle. 172 p. (1952). épuisé
- VII. HUBERT MERKI O.S.B.: Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. XX–188 S. (1952). vergriffen
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER: Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. IX–196 S. (1953). vergriffen
- IX. MARK DORENKEMPER C.P.P.S.: The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. IX–234 p. (1953). out of print
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O.E.S.A.: Recherches sur la Christologie de saint Augustin. XIII–189 p. (1954). épuisé
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O.P.: Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico. X–186 p. (1956).
- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap.: Les Missions divines. De saint Justin à Origène. XIII–194 p. (1958). épuisé
- XIII. FRANZ FAESSLER O.S.B.: Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. XVIII–242 S. (1958). vergriffen
- XIV. IVO AUF DER MAUR O.S.B.: Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. XVI–205 S. (1959).

- XV. OTHMAR PERLER: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960).
- XVI. JEAN-LOUIS MAIER: Les Missions divines selon saint Augustin. X-226 p. (1960).
- XVII. CHARLES WILLIAM NEUMANN S.M.: The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose. XVI-280 p. (1962).
- XVIII. RANIERO CANTALAMESSA OFMCap.: La Cristologia di Tertulliano. XIV-213 p. (1962).
- XIX. JEAN-LOUIS MAIER: Le Baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique. XII-175 p. Avec 12 planches (1964).
- XX. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I, Introduction. XVI-22 p. (1967).
- XXI. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II, The First Critical Edition of the Text. X-249 p. (1980).
- XXII. DIRK VAN DAMME O.P.: Pseudo-Cyprian, Aduersus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt. XIX-200 S. (1969).
- XXIII. Sr. DOMINIQUE CUSS, F.C.J.: Imperial Cult and Honorary terms in the New Testament. 168 p. (1974).
- XXIV. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, O.P.: L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787). 245 p. (1976). (2^e édition 1978). épuisé
- XXV. JOHN KEVIN COYLE: Augustine' «De moribus ecclesiae catholicae». A Study of the Work, Its Composition and Its Sources. XXXVI-466 p. (1978).
- XXVI. FELIX HEINZER: Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. 214 S. (1980).
- XXVII. Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980. Edités par FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN, 438 p. (1982).
- XXVIII. JEAN-MICHEL POFFET O.P.: La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains. XXX-302 p. (1985).
- XXIX. OTHMAR PERLER: Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von DIRK VAN DAMME und OTTO WERMELINGER. XII-632 p. (1990).

- XXX. JEAN-LOUIS FEIERTAG: Les Consultationes Zacchaei et Apollonii. Etude d'histoire et de sotériologie. XLIV–380 p. (1990).
- XXXI. MARIE-ANNE VANNIER: «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin. XXXVIII–240 p. (1991).
- XXXII. KLAUS KOSCHORKE: Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilios von Caesarea. VII–408 S. (1991).
- XXXIII. PHILIPPE HENNE: La christologie chez Clément de Rome et dans le *Pasteur* d'Hermas. 378 p. (1992).

Resumé

Qui est le Christ pour les premiers chrétiens? Il est malheureusement difficile de donner une réponse satisfaisante à cette question cruciale. Les documents sont rares et confus.

La *Lettre* que Clément de Rome adressa aux Corinthiens, remonte à 96. C'est le premier document chrétien que l'on puisse dater. La critique a souvent regretté que cette *Lettre* soit dominée par des éléments judéo-chrétiens. Or, cette étude montre comment Clément transforme, et même transfigure, cet héritage. Le Christ n'est pas seulement un modèle moral à imiter. Il est le collaborateur tout-puissant dans l'œuvre créatrice et l'intermédiaire indispensable dans la rédemption.

Le *Pasteur* d'Hermas est accablé d'une réputation douteuse. Ce serait une œuvre composite et le Christ n'y serait que l'incarnation du Saint-Esprit ou la glorification d'un homme dévoué. Or, le texte est rigoureusement construit. L'ouvrage révèle une conception glorieuse du Christ: c'est le Fils de Dieu qui rachète et sauve les hommes. L'ambiguïté de la *Cinquième Similitude* et les apparentes contradictions qu'elle entretient avec la *Neuvième Similitude* apparaissent caduques grâce à une nouvelle technique de lecture exégétique.