NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

75 N° 4 1953

# L'Église de Pâques sur la Croix

J. STARCK (s.j.)

p. 337 - 364

https://www.nrt.be/fr/articles/l-eglise-de-paques-sur-la-croix-2527

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# L'Eglise de Pâques sur la Croix

*La foi à la résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits des Pères Apostoliques* *

Durant la seconde partie du Ier siècle, utilisant sans doute les voies romaines [1], prêchée par des missionnaires itinérants ou insinuée avec les mots de l'amitié et de la consolation, la « Parole du Salut [2] » s'est propagée de proche en proche jusque dans les cercles les plus cultivés de Rome [3]. Et, au début du IIe siècle, des églises chrétiennes « séjournent [4] » en beaucoup de villes de l'Empire romain. Les cheminements de cette Parole au fond des cœurs, qui ont amené la conversion, restent mystérieux [5] : ils ont rempli d'étonnement ceux mêmes qui en furent les bénéficiaires ou les témoins. Les documents en lesquels s'est exprimé un peu du mystère de cette foi, sont peu nombreux : ils sont constitués par les écrits de ceux que l'on a l'habitude d'appeler « les Pères Apostoliques [6] » : la *lettre de Clément de Rome,* l'*homélie du Pseudo-Clément* (ou *Secunda Clementis*), le *Pasteur d'Hermas,*

---

* Les pages ici publiées sont extraites d'une étude sur « La foi en la Résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits chrétiens du IIe siècle », que l'auteur a présentée comme thèse de doctorat en théologie devant la Faculté de Théologie d'Enghien. Nous remercions l'auteur de nous avoir permis de les offrir à nos lecteurs.

1. Irénée, *Adv. Haer.* (*P.G.*, VII), IV, 30, 3 (Harvey, II, 250).

2. *Act.* XIII, 26.

3. L. Sanders, ayant montré dans *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme,* Louvain, 1943, combien Clément utilisait les procédés littéraires des milieux cultivés, y voit une preuve de la pénétration du christianisme jusqu'en ces milieux à la fin du Ier s. (p. 162).

4. Séjourner est le mot technique utilisé, P. de Labriolle, *Paroecia,* dans *Rech. de Sc. Rel.,* 1928, pp. 60-65.

5. G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles,* Paris, 1949, pp. 117-161, compte parmi les grands motifs de la conversion chrétienne aux premiers siècles, « le désir de la vérité, le désir de la délivrance et du salut, le désir de la sainteté ». Il ajoute qu'il dut y en avoir bien d'autres.

6. A partir du XVIIe siècle, L. M. Dewailly, *Notes sur l'histoire de l'adjectif apostolique,* dans *Mél. Sc. Relig.,* 1948, p. 152, n. 2.

les *lettres d'Ignace d'Antioche* et *de Polycarpe de Smyrne,* la *lettre du Pseudo-Barnabé.* Ces œuvres appartiennent à la première moitié du IIe siècle. Leurs auteurs, originaires de provinces différentes de l'Empire, ont des tempéraments et des formations diverses, « mais ils appartiennent à une même famille spirituelle [7] ». Leurs écrits s'adressent à des églises dont les besoins ou les difficultés ne sont pas identiques, mais sont tous des homélies, des exhortations, des billets de circonstance.

En cette littérature pastorale de l'Eglise ancienne, les applications pratiques sont plus nombreuses que les exposés dogmatiques. On a parlé de « moralisme [8] ». Il ne faut pas oublier que ces écrits ne sont pas des catéchèses où étaient enseignés les mystères de la foi : ceux-ci sont supposés connus. La conformité de l'existence chrétienne avec les exigences de la foi reçue est le sujet principal de ces exhortations. Aussi n'y a-t-il aucun développement un peu long sur la Résurrection de Jésus-Christ; cependant, au hasard d'une difficulté rencontrée dans les communautés ou d'un usage de l'Eglise ou d'une expression plus personnelle de la foi et de l'amour du Christ, est-elle rappelée, évoquée, affirmée. Ces mentions, si on tient soigneusement compte du contexte qui les a fait appeler, permettent de deviner un peu la foi à la Résurrection dans les communautés subapostoliques, les difficultés qu'elle a rencontrées, les espérances qu'elle a confortées.

Pour tenir compte des différences dans les situations des églises et des personnalités propres des auteurs, les textes seront d'abord analysés séparément dans l'*Epître de Clément de Rome,* dans les *Lettres d'Ignace d'Antioche,* dans l'*Epître du Pseudo-Barnabé* [9].

Puis, les résultats seront rassemblés pour voir si, comme l'Eglise apostolique, cette Eglise subapostolique est Eglise de Pâques.

---

7. G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de saint Clément à saint Irénée,* Paris, 1945, p. 7. Les différences et les ressemblances entre ces auteurs sont telles que l'auteur affirme qu'« il est aussi légitime de grouper leurs témoignages que de les isoler ». *Ibid.,* p. 7.

8. A la suite de A. Harnack, *Dogmengeschichte,* I, 4e éd., pp. 190-192. Outre que ces chrétiens venaient en grande partie du milieu païen dont les mœurs étaient faciles, il importe de noter qu'il y a là une fidélité à l'esprit du christianisme : il y a un « moralisme » en saint Paul. Comparant la spiritualité paulinienne et la mystique hellénistique, A. J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente,* Paris, 1950, p. 132, conclut : « il reste une différence de fond que ce propos résume : en son principe, son milieu et jusqu'à son terme, le salut chrétien est d'ordre strictement moral ». Il n'y a pas de christianisme sans conversion des mœurs, même si la grâce donne ce qu'elle ordonne (cfr l'indicatif et l'impératif dans S. Paul). Cette caractéristique « morale » ne doit pas être oubliée, quand, à l'opposé, on considère que le christianisme est devenu, en particulier en son culte ou ses sacrements, l'une quelconque des religions à mystères qui assurent le salut et l'immortalité par l'initiation.

9. Il n'y a aucune mention explicite de la Résurrection du Christ dans le *Pasteur d'Hermas* et la *Secunda Clementis,* aussi ne sont-ils pas étudiés à part.

### I. - L'ÉPÎTRE DE CLÉMENT DE ROME [10]

Dès que l'église de Rome a connu la tranquillité après « les malheurs et les calamités soudaines qui l'avaient frappée coup sur coup » (I, 1) — la persécution de Domitien (81-96) sans doute — elle a envoyé à Corinthe des députés (LXV, 1) et une lettre que la tradition [11] et les plus anciens manuscrits attribuent à Clément. L'église de cette ville en effet, à la suite d'une sédition, a destitué ses presbytres et depuis, est divisée par des querelles intérieures (XLVI, 5). La *lettre de Clément de Rome* — écrite vers 96-97 vraisemblablement — a un but précis et pratique : rétablir la paix et la concorde, dans l'obéissance aux presbytres légitimement établis. Entre les partis adverses, les différends ne semblent pas être querelles d'idées mais questions de personnes [12]. Aussi « l'enseignement théologique n'est pas l'objet propre de la lettre [13] ». Cependant cette épître à objectif précis s'élargit et, spécialement dans la première partie, prend le genre homilétique, l'auteur y ayant sans doute incorporé des homélies ou des fragments d'homélies prononcées devant la communauté romaine [14].

Dans cette lettre à but précis et à développements homilétiques, la Résurrection de Jésus-Christ est mentionnée deux fois : une première fois au chapitre 24e, dans un développement homilétique; une deuxième fois au chapitre 42e, en un passage directement en relation avec le but de cette épître. Ce sont ces deux textes qui vont être analysés maintenant, en commençant par le chapitre 42e. Par eux sera précisée la relation avec la Résurrection du Christ, de la foi et de l'espérance chrétienne.

#### *Le chapitre 42.*

Les Corinthiens ont destitué leurs presbytres. Aussi, pour légitimer l'autorité de ceux-ci, Clément rappelle qu'ils ont été établis par les Apôtres. Et c'est ce qui l'amène à évoquer l'origine de la Mission, née de l'événement de Pâques :

---

10. Texte : J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part I, vol. II, Londres, 1890. R. Knopf, *Der Erste Clemensbrief*, dans *Texte und Untersuchungen*, 20, I, 1899. Texte et traduction française : H. Hemmer (*H.-L.*), Paris, 1926.

11. Déjà Denys de Corinthe, vers 170 (Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, 11).

12. Au cours des 65 ch. de la lettre, il n'est pas fait une seule fois mention « d'hérésies ». A. Harnack, *Das Schreiben der römischen Kirche an die Korinthische, aus der Zeit Domitians*, Leipzig, 1929, parle d'une « persönliche Cliquenwirtschaft » (pp. 191-192).

13. J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, p. 253.

14. R. Knopf, *op. cit.*, pp. 156-194. L. Lemarchand, *La composition de l'Epître de S. Clément aux Corinthiens*, dans *Rev. Sc. Relig.*, 1938, pp. 448-457, conclut que dans la *lettre de Cl.*, très tôt on a intercalé des fragments homilétiques du même auteur. Le texte actuel nous aurait donc conservé « les plus anciens fragments de sermon à une communauté chrétienne ». *Ibid.*, p. 457.

« Les Apôtres nous ont été dépêchés comme messagers de la Bonne Nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus le Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ donc vient de Dieu et les Apôtres du Christ : ces deux délégations découlent en bel ordre de la volonté de Dieu. Ayant donc reçu les instructions et pleinement convaincus — πληροφορηθέντες — grâce à la Résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ et affermis dans la parole de Dieu, avec la pleine assurance de l'Esprit Saint, ils allèrent annoncer la bonne nouvelle : le Royaume de Dieu allait venir. »

Ce qui frappe, en ce passage, c'est sa résonance évangélique, son caractère « *urchristlich* », selon le mot d'A. Harnack [15], surtout quand on le compare aux développements ordinaires de Clément, conformes aux procédés de la stylistique hellénistique [16]. Plus qu'à des citations de textes évangéliques [17], on doit avoir affaire à des affirmations de la catéchèse commune, fréquemment répétée. Et si des expressions ailleurs absentes de la Lettre, comme l'annonce de la venue du Royaume de Dieu, rappellent le christianisme primitif, l'ensemble des idées le rappelle encore davantage, en particulier l'affirmation que, pour les apôtres, la foi parfaite a été foi pascale.

Au point de départ de la Mission, à l'origine de la foi chrétienne, il y a un fait divin : la Résurrection du Christ. L'impression laissée par l'événement pascal a dû être si forte que la prédication commune est affirmation de ce fait. Même des hommes comme Clément, formé, semble-t-il, par le judaïsme hellénisé, si soucieux, à la suite de l'*Epître aux Hébreux*, de proposer en exemple la foi des Pères, celle d'Abraham, celle de Rahab, sont en quelque sorte contraints d'affirmer que pour les apôtres eux-mêmes, la perfection de la foi est due au fait de Pâques. En quoi consiste donc pour Clément cette perfection de la foi ?

L'argumentation de Clément a pour but de rattacher la mission des apôtres à la volonté de Dieu : être envoyé par Jésus-Christ, c'est être envoyé par Dieu. Aussi, la plénitude de foi due à la Résurrection de Jésus-Christ consiste avant tout, semble-t-il, dans la reconnaissance de la mission de Jésus. Dieu, en ressuscitant Jésus, en faisant pour lui ce qu'il n'a fait pour aucun de ses envoyés, manifeste que Jésus est l'envoyé par excellence, « le Messie » : contrairement à ses usages, Clément, dans la première phrase, a écrit : Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς : Jésus *le* Christ, Jésus le Messie. En ressuscitant Jésus, Dieu manifeste qu'il est « le Messie, c'est-à-dire celui qui réalise les promesses de Dieu consignées dans l'Ecriture [18] ». Ce sens est confir-

15. *Op. cit.*, p. 115.

16. L. Sanders, *op. cit.*, p. ex. les actions des apôtres Pierre et Paul (ch. 5) sont décrites en termes empruntés à la diatribe célébrant « les héros » (*Ibid.*, pp. 8-40).

17. E. Massaux, *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain, 1950, p. 33.

18. J. Dupont, *Jésus-Christ, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens*, dans *La Vie Spirituelle*, nov. 1950, p. 415.

mé par ce qui suit immédiatement : « pleinement convaincus par la Résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ et affermis dans la parole de Dieu ». A la lumière de Pâques, non seulement l'existence antérieure de Jésus s'est trouvée éclairée mais encore la parole de Dieu, ses promesses, l'Ecriture [19] ; aussi, peut-on dire que « la foi en la parole de Dieu a été affermie », maintenant que dans son exécution, le plan divin du salut est mieux compris : Dieu, par le Christ, réalise ses promesses [20].

En résumé, quand à la fin du I^er^ siècle l'Eglise subapostolique se retourne vers son passé, ses origines, elle y évoque un fait divin : la Résurrection de son Seigneur, Jésus le Christ. Ce fait est le fondement de la foi des apôtres. Ce témoignage rendu par Dieu à la mission de son Fils est confirmé par l'Esprit : c'est le point de départ de la mission apostolique ; la Résurrection de Jésus est commencement, ouverture de l'Evangélisation [21]. L'Eglise est une institution née d'un événement.

Cette marque de la fidélité de l'Eglise subapostolique à l'Eglise apostolique est la preuve de la durable impression que continue à exercer le fait de Pâques : en cette fin du I^er^ siècle, au milieu du paganisme vieillissant, sa lumière éclaire et réchauffe les communautés chrétiennes de la Mission. Dieu les a fait lever « de la tombe et des ténèbres » (XXXVIII, 3). Elles sont maintenant un peuple, une armée en marche (XXXVII, 1), « sur le chemin où l'on trouve le salut, Jésus-Christ, le Grand Prêtre de nos offrandes, le « patron » et l'aide de notre faiblesse » (XXXVI, 1). Cette marche pérégrinante de l'Eglise est, « par le Christ, tension jusque vers les hauteurs des cieux » (*Ibid.*, 2). Exaltant le Christ, pour nous humilié (XVI, 1-16), au-dessus des Anges et le faisant asseoir à sa droite, Dieu lui a donné les nations en héritage [22] : la Mission est conséquence de la Résurrection.

*Le chapitre 24.*

Au chapitre 24^e^, il y a une mention de la Résurrection du Christ :

« Considérons, bien-aimés, comment le Maître nous montre continuellement la Résurrection future dont il a fait le Seigneur Jésus-Christ, prémices, en le ressuscitant des morts ».

19. Les événements de Pâques et de la Pentecôte qui sont intimement liés ne sont pas seulement perfection de foi « chrétienne », mais en eux, Clément le marque explicitement, perfection de foi « trinitaire » : cette foi chrétienne et trinitaire est à l'origine de la Mission comme elle est à la naissance de la foi dans le baptême.

20. *Promesse* est fréquent dans l'*Ep.* XXVI, 1 ; XXVII, 1 ; XXXIV, 7 ; XXXV, 7.

21. XLII, 7. L. Sanders, *op. cit.*, p. 158, fait remarquer la signification solennelle du mot « commencement ».

22. XXXVI, 4. Beaucoup de ces citations sont tirées du chapitre XXXVI dont le caractère liturgique et l'utilisation de l'*Epître aux Hébreux* sont manifestes.

Cette brève phrase ne prend son relief que replacée dans le contexte qui l'enserre : celui-ci, en effet, permet de pénétrer dans certaines difficultés caractéristiques des communautés subapostoliques : dans ce passage de la lettre, qui est de genre homilétique, Clément veut y parer, soit qu'il les ait déjà rencontrées, soit qu'il les devine. Au chapitre 23e, qui précède le texte cité, l'auteur met en garde contre la Διψυχία dont il faudra préciser le sens :

« Le Père tout compatissant et bienfaisant a des entrailles pour ceux qui le craignent; avec douceur et bonté, il donne ses grâces à ceux qui s'approchent de lui d'un cœur simple — ἁπλῇ διανοίᾳ — aussi μὴ διψυχῶμεν — et que notre âme ne s'égare pas au sujet de ses dons incomparables et magnifiques. Qu'elle ne s'applique pas à nous, l'Ecriture qui dit : « Malheureux οἱ δίψυχοι, ceux qui doutent en leur cœur, ceux qui disent : nous avons entendu cela du temps de nos pères; or voilà que nous avons vieilli et rien de tout cela n'est arrivé. Insensés! comparez-vous à un arbre; prenez un cep de vigne; d'abord les feuilles tombent; ensuite il pousse des bourgeons, puis du feuillage, puis la fleur, après cela le raisin vert, enfin les grappes mûres sont là [23] ». Voyez qu'en peu de temps le fruit de l'arbre arrive à maturité. En vérité, promptement et soudainement s'accomplira sa volonté, comme l'atteste l'Ecriture : « promptement il viendra et ne tardera pas (*Isaïe*, XIV, 1) » et « soudainement le Seigneur viendra en son Temple et le Saint que vous attendez » (*Malachie*, III, 1). »

L'état d'esprit appelé Διψυχία paraît avoir été assez répandu dans les communautés subapostoliques, à en juger par l'emploi fréquent de ce mot [24], par ailleurs inconnu des LXX [25] ou des auteurs profanes. La Διψυχία [26], la « duplicité d'âme » s'oppose à l'ἁπλότης, à la « simplicité », que Clément recommande (XXIII, 1). Cette division de l'âme peut affecter la conduite [27] : ce n'est pas le cas ici. La Διψυχία est mise en relation avec « la promesse » de Dieu. C'est l'attitude de l'âme qui est « double », qui doute [28] de la promesse de Dieu, se demandant « si elle se réalisera ou non [29] »; tantôt elle l'admet, tantôt elle le nie. La promesse, les dons admirables de Dieu, dont « seul, il connaît le nombre et la beauté [30] », se résument en la résurrection des morts, entendue comme l'ultime réalisation du dessein salutaire du Créateur. A la différence des chrétiens de Corinthe,

23. Cette citation n'est pas tirée textuellement de l'A.T. Peut-être vient-elle des premiers recueils de textes (*Testimonia*)? Et ce texte se retrouve avec quelques différences dans la *II Clem.*, XI, 2-5. E. Massaux, *op. cit.*, pp. 29-31.

24. E. J. Goodspeed, *Index Patristicus*, Leipzig, 1907, à ce mot.

25. Il y a 2 emplois de l'adjectif *dipsuchos* dans le *N.T. Jac.*, I, 8; IV, 8.

26. Cette analyse s'inspire de G. André, *La vertu de simplicité chez les Pères Apostoliques*, dans les *Rech. Sc. relig.*, 1921, pp. 306-327 et de H. D. Simonin, *Le « doute » d'après les Pères Apostoliques*, dans *La Vie Spir.* (Supplément), 10 juin 1937, pp. (165)-(178).

27. Dans le *Past. Herm.*, ce mot est employé une quarantaine de fois.

28. Etymologiquement ce mot marque la dualité.

29. Définition de *Barn.*, XIX, 5; *Did.*, IV, 4; *Herm. Vis.*, III, 4, 2.

30. *I Clem.*, XXXV, 1 à 3.

auxquels s'adressait l'apôtre Paul, il ne s'agit pas ici d'une négation pure et simple de la résurrection [31], mais d'une hésitation à l'admettre.

Le motif en est autre, en effet : la difficulté à admettre la résurrection des morts — on ne voit pas qu'il s'agisse précisément de la résurrection « de la chair [32] » — est moins objection intellectuelle que lassitude généralisée. On est fatigué de toujours attendre, de toujours espérer. Le « doute », que l'on range dans les catalogues de péchés, est une faute contre l'espérance chrétienne [33]. A ceux qui « doutent », l'espérance chrétienne paraît trop lointaine et, peut-être, trop grande. L'espérance chrétienne est trop lointaine : cette réaction, causée par « le retard de la Parousie », est caractéristique de communautés subapostoliques différentes [34]. Le renouvellement total, « la palingénésie [35] », depuis le temps des pères, est annoncée ; la génération apostolique a disparu et rien ne vient : c'est toujours le vieux monde et sa misère ! Dans les communautés venues du paganisme, l'espérance chrétienne est ressentie comme lointaine d'autant plus qu'à cause même de sa plénitude, elle a paru plus inouïe. Le Judaïsme était le peuple de l'attente [36], le paganisme, au contraire, était « sans espérance [37] ». A des hommes, qui n'attendaient rien, « dans la grande douleur des premiers temps de l'Empire [38] » a été annoncée la Bonne Nouvelle : Dieu lui-même promettait délivrance et salut. Ce ne sont pas eux qui ont été vers l'espérance ; c'est l'espérance qui est venue à eux, qui s'est imposée à eux. Avec joie, ils l'ont acceptée. Mais ceux qui ne l'avaient jamais connue, ont du mal à croire qu'elle soit pour eux ; aussi, certains ont dû la trouver trop grande ; et, quand elle a semblé, elle-même, être infidèle à ses promesses, retardant indéfiniment leur réalisation, le doute s'est insinué : « ne serait-ce pas trop beau pour être vrai ? » et,

31. *I Cor.*, XV, sans doute sous l'influence d'idées platoniciennes, cfr L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, p. 42.

32. Dans la *II Clem.*, qui est plus tardive, sans doute entre 120-140, le doute est précisé en doute sur la résurrection de la chair (Ch. IX) ; mais le plus souvent il est évoqué comme contraire à l'espérance.

33. *II Clem.*, XI, 5 ; cfr *I Clem.*, XXVII, 1. H. D. Simonin, *op. cit.*, p. (167), n. 1, définit le doute : « un scepticisme généralisé dans l'attente du salut et de tout secours divin ».

34. *II Pet.*, III, 1-17 ; *II Clem.*, XI, 1-5 ; *Herm. Vis.*, III, 4, 3.

35. Clément emploie ce mot à propos de la prédication de Noé : IX, 4.

36. Il y aurait des nuances à apporter à cette affirmation qui n'est vraie que pour le courant apocalyptique du judaïsme car, comme le remarque L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 50, « chez les juifs, la confiance en Dieu ne va pas jusqu'à l'espérance certaine de la vie éternelle. Les Pharisiens ont placé leur espoir pour la vie future dans leur propre activité et non dans la puissance divine ; ils cherchent une sorte d'assurance juridique qu'ils ne peuvent jamais atteindre et ils sont ainsi sur le pied des païens et meurent sans espérance efficace ». L'espérance chrétienne, motivée par la Résurrection du Christ, est comme celle-ci et à cause de celle-ci, commencement absolu.

37. *Eph.*, II, 12 ; *I Thess.*, IV, 13 ; *II Clem.*, I, 7. Dans les « mystères » pourtant, on cherche une « belle espérance ».

38. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, p. 107.

avec lui, compensation de la déception ressentie, la raillerie (*I Clem.*, XXXIX, 1; cfr II Pet., III, 3) à l'égard de ceux qui continuent à espérer, d'une confiance simple, qui paraît simpliste.

Ranimer la foi et l'espérance de ceux qui « doutent », tel est le but de l'exhortation de Clément et, à cette fin, est évoquée la Résurrection de Jésus-Christ : pourquoi douter, pourquoi hésiter? Dieu est fidèle à ses promesses (XXVII, 1); c'est simple à croire car ces promesses, il a commencé à les mettre à exécution : Dieu a ressuscité des morts le Seigneur Jésus-Christ, prémices de la résurrection future. On reconnaît l'inspiration paulinienne de cette expression (*I Cor.*, XV, 20, 23). En face « d'imaginations vagues et folles » (XXIII, 2), la tranquille affirmation d'un « fait », d'un fait divin : Dieu « a fait » le Christ prémices de la résurrection. Celle-ci n'est plus pure promesse, elle a reçu un commencement d'exécution. La Résurrection du Christ est le fait divin qui motive l'espérance chrétienne. Pour Clément comme pour Paul, la résurrection du Christ est œuvre de Dieu, action du Père mais il y a peut-être, entre eux, différence d'orientation. Paul est témoin du Christ ressuscité : dans la vision du chemin de Damas, s'est imposée à lui l'identité entre le Christ glorifié et les chrétiens, entre le corps du Christ glorieux et l'Eglise; la pensée de Clément, formée par le judaïsme hellénisé et la prière liturgique, reste orientée vers la volonté de Dieu. Dieu a promis de mener à bonne fin sa création en la ressuscitant des morts. Dans la résurrection du Christ, Dieu commence à réaliser sa promesse, « il a mis en branle l'appareil eschatologique [39] ». Pourquoi donc douter encore? La même volonté divine continuera ce qu'elle a commencé. La Résurrection du Christ est comprise comme relative à la résurrection des morts.

Devant les difficultés que suscite la résurrection des morts, Paul ne méprise pas l'emploi de comparaisons, tirées des réalités de la création; Clément les reçoit et les développe. Si Dieu inaugure la résurrection par une seule action, la Résurrection du Christ, il en donne constamment des signes : résurrection du grain, alternance du jour et de la nuit ou des saisons, résurrection de l'oiseau phénix (XXIV, 2-XXVI, 2). Clément, habitué à contempler l'activité providente de Dieu, aime à rappeler ces marques de la bonté divine. Certes, le plus souvent, ces comparaisons sont d'origine hellénistique [40] et elles seront utilisées avec prédilection dans l'apologétique [41]. Ce ne sont pas elles qui ont créé la foi de Clément; elles sont comme le rejaillissement sur sa vision du monde de sa foi à la résurrection. Celle-ci est la réalisation du dessein de Dieu; en elle, se recueillent le

39. L. Cerfaux, *Le Christ...*, p. 66, renvoie en note à *I Clem.*, XXIV, 1.
40. L. Sanders, *op. cit.*, pp. 70-73.
41. Ainsi « l'*Epître de Clément* présage l'œuvre des Apologistes ». L. Sanders, *op. cit.*, p. 163.

devenir cosmique et l'histoire du salut. Aussi, Dieu en quelque sorte l'imprime sur toute son œuvre [42].

Clément semble plus à l'aise pour développer ces comparaisons que la Résurrection du Christ. C'est la marque que celle-ci continue à être considérée comme un fait divin qui s'impose comme premier par rapport à toute analyse : on en saisit mieux les conséquences qu'on ne le comprend lui-même. Ici encore il y a fidélité au témoignage apostolique qui est d'abord prédication du fait de la Résurrection [43]. Cette affirmation du fait en sa nudité, si l'on peut dire, est pour nous la garantie que le christianisme n'est pas devenu l'une des religions à mystères [44], à laquelle on s'initie pour y trouver une « bonne espérance [45] », dont il faut s'enchanter [46], en ce monde de misère où inlassablement le mal fait sa ronde [47].

En résumé, comme le christianisme primitif, Clément retient avant tout, dans la Résurrection de Jésus-Christ, l'affirmation du fait; et il reconnaît dans ce fait une action de Dieu.

Il l'évoque avant tout à cause de ses conséquences sotériologiques. Elle est l'action de Dieu qui fonde la foi apostolique et, par elle, la mission, prédication du salut à venir. Elle est l'action de Dieu qui motive l'espérance chrétienne en la résurrection des morts, consommation du salut. Aussi Clément, comme Paul, s'intéresse plus à la

---

42. Un théologien comme le P. E. Mersch ne dédaigne pas de s'arrêter à cette considération. Il écrit dans le ch. « Le décret de la création et de l'Incarnation » de la *Théologie du Corps Mystique,* I, Paris-Bruxelles, 1944, pp. 169, 170 : « le plan (de Dieu) est celui d'une immense résurrection, où l'homme rentre plus excellemment dans la vie... après l'avoir perdue par sa faute. Aussi l'univers tout entier sera une perpétuelle désagrégation qui amène une perpétuelle restauration : cycles astronomiques qui s'achèvent et recommencent, végétation qui s'arrête et qui reprend, vivants qui vieillissent et se multiplient, vibration de la matière faite d'innombrables allées et venues : partout dans l'univers il y a lutte pour la vie et lutte à mort, et de la commune hécatombe surgit sans cesse l'opulente vie du monde dans la splendeur du soleil. Ainsi le plan créateur serait déjà un plan de résurrection, où la résurrection de la nature accompagne celle de l'homme... S'il en est ainsi, la création du monde a été le premier commencement de la naissance du Christ, du rédempteur, du ressuscité ».

43. Cfr H. M. Féret, *La Mort dans la tradition biblique,* dans *Le mystère de la mort et sa célébration,* Paris, 1951, pp. 72-73.

44. On sait combien les religions à mystères se répandent à cette époque. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain,* 4e éd., Paris, 1929.

45. Ἀγαθὴ ἐλπίς : formule tirée sans doute du rituel des mystères d'Eleusis. F. Cumont, *Lux perpetua,* pp. 401-405. Dans le *Phédon* 67b et dans la *République,* VI, 496e, Platon se souvient sans doute des promesses d'Eleusis (*Ibid.,* pp. 402-403).

46. Cfr, en contraste avec la sérénité de la foi de Clément, les incertitudes de Sénèque sur la survie : un beau rêve, plus consolant que prouvé : « *bellum somnum, opiniones magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium* ». Ep. CII, 2.

47. *Théétète,* 176a.

résurrection des chrétiens qu'au jugement de tous [48]. Il y a continuité d'action de Dieu entre la résurrection du Christ et la résurrection des chrétiens, ces appelés à l'espérance [49].

L'attention se portant davantage sur la sotériologie, la signification christologique de la Résurrection est moins nette. En quoi celle-ci a-t-elle consisté pour le Christ lui-même? Clément s'inspire de l'*Epître aux Hébreux* (XXXVI) : Jésus est le Grand Prêtre; il joue le rôle de Messie céleste auprès des siens, les nations que Dieu lui a données à Pâques. Passé en Dieu, il fait passer les siens. La Résurrection non seulement fonde la foi et motive l'espérance mais elle engendre un culte. Vers Dieu, le Père de son « Enfant bien-aimé » montent les offrandes et les eucharisties :

« Par Lui, nous fixons nos regards vers les hauteurs des cieux;
Par Lui, nous voyons comme dans un miroir le visage immaculé et sublime de Dieu;
Par Lui, se sont ouverts les yeux de notre cœur;
Par Lui, notre intelligence, jusque-là fermée et dans les ténèbres, s'épanouit dans la lumière;
Par Lui, le Maître a voulu nous faire goûter à la gnose immortelle (XXXVI, 2). »

Ces formules annoncent les prières de la liturgie romaine et le *Per Dominum Nostrum Iesum Christum* qui les conclut. Ce n'est pas un hasard : avec Clément de Rome, on l'a remarqué [50], dans cette fidélité au témoignage apostolique, cette défiance de toute spéculation et cette sereine confiance dans les affirmations de la foi, c'est déjà l'église de Rome qui s'exprime.

A l'abri des doutes, comme des fièvres apocalyptiques, en ce temps qui est temps de la mission [51], l'Eglise peut durer, dans la foi, dans l'espérance et sous la protection de son Seigneur : cette foi, cette espérance, cette protection sont solides [52], car elles s'appuient sur le fait de Pâques.

### II. - LES LETTRES D'IGNACE D'ANTIOCHE [53]

Ecrites une quinzaine ou une vingtaine d'années après l'*Epître de*

48. *I Clem.*, XXIII. L. Cerfaux, *Le Christ...*, p. 43 : « Paul ne s'intéresse jamais à la résurrection des non-chrétiens, la résurrection (glorieuse) étant pour lui privilège réservé; et la résurrection des non-chrétiens n'est pas vraiment une victoire sur la mort mais plutôt une seconde mort ».

49. LIX, 2-3. Et la citation de *Judith* : Dieu est « Sauveur des désespérés », IX, 11 d'après les LXX.

50. J. Lebreton, *op. cit.*, II, p. 250.

51. Il est aussi le temps du combat : Jésus-Christ est assis à la droite de Dieu jusqu'à ce que les ennemis soient sous ses pieds. Il s'agit « des pervers qui s'opposent à la volonté de Dieu » (XXXVI, 6). Perspective plus « morale » que dans l'apocalyptique. Dans la *Lettre*, les démons ne sont mentionnés qu'une fois (LI, 1).

52. Solide, ferme, est un mot affectionné par Clément : I, 2; XLVII, 6; XXII, 1.

53. Texte : J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, II, Londres, 1889. Texte et trad. française, par Th. Camelot, dans *Sources Chrétiennes*, Paris, 1951.

*Clément aux Corinthiens,* les *Lettres d'Ignace d'Antioche* (110 ou au plus tard 117) contrastent avec celle-là : à la romaine sérénité de Clément s'oppose l'oriental enthousiasme d'Ignace. Dans la *Lettre de Clément,* qui n'a pas de nom d'auteur, l'église romaine commande et enseigne [54] ; dans les *Lettres d'Ignace,* un prisonnier « pour le Nom et l'espérance commune [55] », ne voulant avoir pour toute autorité que ses fers et l'illumination spirituelle de sa situation de martyr [56], dicte à la hâte des billets pour les églises qui l'ont consolé sur sa route : il les remercie, les exhorte, les encourage. Surtout, il « crie » (*Philad.,* VII, 1) pour les avertir des périls que court leur foi et il « chante » (*Magn.,* I, 2) dans la charité. Foi et charité, là est l'essentiel (*Smyr.,* VI, 1), affirme Ignace, le commencement et la fin de la vie (*Ephes.,* XIV, 1). Et selon les raccourcis qu'il affectionne, il ajoute « les deux réunies, c'est Dieu » (*Ibid.* ; *Trall.* VIII, 1). C'est dans ce double contexte de foi et de charité que seront analysées les mentions qu'Ignace d'Antioche fait de la Résurrection du Christ.

Dans les *Lettres d'Ignace,* au milieu des remerciements, des encouragements, il y a de frémissantes mises en garde [57]. Le péril, en effet, n'est pas tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. « L'hérésie » (*Ephes.,* VI, 2 ; *Trall.,* VI, 1) — c'est le mot employé par Ignace lui-même — rôde et des « hétérodoxes » (*Smyr.,* VI, 2) circulent dans les églises. Dans ce milieu extrêmement vivant d'Asie Mineure, judaïsme, hellénisme, religions orientales se côtoient et parfois se mêlent [58]. Le jeune christianisme n'a pas été sans en ressentir les contre-coups. Dans l'*Epître aux Colossiens,* l'apôtre Paul lutte contre des tendances judaïsantes et des spéculations, dans lesquelles les anges tenaient une grande place, qui lui semble compromettre l'unique médiation de Jésus-Christ. Dans les *Epîtres johanniques,* de même, l'auteur met en garde contre des « antichrists » qui nient la messianité de Jésus (I Joh., II, 18-26) ou contre des faux prophètes qui utilisent l'inspiration pour nier la venue du Christ « dans la chair » (I Joh., IV, 1-6 ; II Joh., 7) et, sans doute le souci d'affirmer la réalité de l'humanité de Jésus n'est pas absent du *Quatrième Evangile.* Enfin le *Livre aux Sept Eglises,* qui sert d'introduction à l'*Apocalypse,* déplore l'indulgence avec laquelle est tolérée dans l'Eglise la présence des « Nicolaïtes [59] ». On le voit, vers la fin du I^er^ siècle ou le début du II^e^, sans doute sous l'influence d'un judaïsme plus ou moins syncrétiste, et la propagande de prophètes itinérants [60], les communautés d'Asie Mineu-

54. I. d'A. le reconnaît lui-même si, comme il est vraisemblable en *Rom.,* III, 1, il y a allusion à l'*Ep. de Clém.*

55. *Ephes.,* I, 2 ; III, 1 ; *Magn.,* I, 2 ; « mes liens vous exhortent » ; *Trall.,* XII, 2.

56. M. Viller, *Les martyrs et l'Esprit,* dans *R.S.R.,* 1924, p. 548.

57. Dans les éloges décernés aux églises, l'auteur décrit ce qu'il voudrait qu'elles soient plutôt que ce qu'elles sont.

58. Ign. utilise des comparaisons tirées des cultes païens : *Eph.,* IX, 2 ; XII, 2.

59. II, 15. M. Goguel, *Les Nicolaïtes,* dans la *Rev. Hist. Rel.,* 1937, pp. 5-36.

60. Le caractère itinérant facilitait toute sorte de propagande ; aussi voit-on

re sont menacées en leur foi en même temps par des erreurs judaïsantes et des erreurs christologiques.

Contre ces dangers, Ignace met en garde (*Trall.*, VIII, 1; *Smyr.*, IV, 1; *Magn.*, XI, 1) avec une ferme vigueur mais une volontaire imprécision : « des gens venus de là-bas » (*Ephes.*, IX, 1), « qu'il ne veut même pas nommer » (*Smyr.*, V, 3), « semblant dignes de foi » (*Trall.*, VI, 2), « passent dans les églises » (*Ephes.*, IX, 1), « poisons cachés dans le bon vin » (d'après *Trall.*, VI, 2; cfr XI, 1-2). Cependant, on peut, d'après Ignace, caractériser quelque peu ces hérétiques : ils sont judaïsants et docètes. Les « tenants de l'ancien ordre de choses sabbatisent » (*Magn.*, IX, 1) et, sans doute, spéculent sur les Anges (*Trall.*, V, 1-2; *Smyr.*, VI, 1); ils ne croient à l'Evangile [61] que dans la mesure où il leur paraît conforme aux prophètes. Ils sont docètes [62] : ils affirment que « Jésus a *paru* souffrir » (*Trall.*, X, 1; *Smyr.*, II, 1; IV, 2); ils ne reconnaissent pas que Jésus a pris chair (*Smyr.*, V, 2). Autant ce docétisme est certain, autant il est difficile d'en préciser la nature; on est réduit aux conjectures. Il serait tentant de l'interpréter en fonction du gnosticisme : pour celui-ci, qui est dualiste, la matière, le corps sont mauvais, le Christ n'a donc pas revêtu la chair; mais nulle part Ignace ne paraît préoccupé de combattre le gnosticisme et semble même en ignorer les spéculations essentielles [63]. Peut-être faut-il chercher l'origine de ce docétisme dans le scandale de la Croix : le Fils de Dieu devenu Jésus de Nazareth, crucifié, enseveli. Pour réduire ce scandale, des chrétiens, issus des milieux mêlés d'Asie Mineure, affirment le caractère apparent des souffrances du Christ. Jésus a fait semblant de se soumettre aux contingences de la vie et de la mort humaine; son corps était dissemblable du nôtre. S'il est permis une conjecture dont le caractère hypothétique n'échappera pas et s'il n'est pas téméraire de réduire à l'unité des théories peut-être assez vagues, ce docétisme ne se rattacherait-il pas aux spéculations sur les Anges? Pour ces chrétiens qui convertissent le christianisme au judaïsme (*Magn.*, X, 3), l'Incarnation était comprise comme une sorte d'angélophanie, analogue aux manifestations mentionnées dans l'Ecriture, ou une théophanie ressemblant à celle accordée à Abraham [64]?

---

la *Didaché* pourtant si respectueuse du ministère prophétique (XI, 7) demander de n'accueillir que ceux dont la doctrine est conforme à celle enseignée (XI, 1-2). Cfr II Joh., 10-11.

61. L'Evangile, c'est-à-dire la révélation du Nouveau Testament, *Philad.*, VIII, 2, sur ce texte difficile : D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris, 1933, pp. 30-37.

62. Sont-ce les mêmes qui sont judaïsants et docètes? On ne peut l'affirmer en toute certitude. Mais cela paraît plus sûr. Cfr Th. Camelot, *op. cit.*, pp. 25-27 (« Docète » ne se trouve chez Ignace que sous la forme verbale).

63. Th. Camelot, *op. cit.*, p. 22.

64. On sait par Tertullien que des docètes raisonnaient ainsi : *Adv. Marc.*, III, 9, *P.L.*, II, 333-334; *De Carn. Ch.*, 6, *P.L.*, II, 764-765.

Ignace ne s'arrête pas à réfuter ces erreurs. Il rapporte lui-même une polémique avec des judaïsants : ceux-ci lui objectent que ce qu'enseigne l'Eglise n'est pas dans l'Ecriture — *l'Ancien Testament* — Ignace rétorque que « cela y est contenu ». Et comme ses interlocuteurs continuent à lui demander des preuves, il rompt la discussion et affirme fièrement : « pour moi, mes archives c'est Jésus-Christ... sa croix, sa mort et sa résurrection » (*Philad.*, VIII, 2). Ce passage est caractéristique de la méthode d'Ignace : en face des spéculations judaïsantes et des négations docètes, Ignace discute peu mais avec une vigueur accrue il répète les affirmations de la foi traditionnelle; il scande seulement les formules par l'adverbe *Vraiment*, accentue encore par des précisions historiques le résumé qu'elles font des actions du Fils de Dieu sur terre :

« Soyez sourds quand on vous parle d'autre chose que de Jésus-Christ, de la race de David, fils de Marie, qui est véritablement né, qui a mangé et qui a bu, qui a été vraiment persécuté sous Ponce Pilate, qui a été vraiment crucifié et est mort, aux regards du ciel, de la terre et des enfers, qui est aussi vraiment ressuscité d'entre les morts, son Père l'ayant ressuscité » (*Trall.*, IX, 2; *Smyr.*, I, 2).

« Soyez pleinement convaincus de la naissance, de la passion et de la résurrection arrivée sous le gouvernement de Ponce Pilate » (*Magn.*, XI, 1).

Comme tout ce qu'a fait le Christ, sa résurrection est considérée comme « apparente » par les hérétiques. En opposition, Ignace affirme plus fortement sa réalité, son appartenance à « l'économie » de celui que, non sans nuance polémique, il appelle « l'Homme Nouveau » (*Ephes.*, XX, 1) ; « moi, je sais et je crois que même après la résurrection il était dans la chair » ; et il rappelle l'apparition à Pierre déjà rapportée au chapitre précédent. « Apparence » disent les « infidèles » (*Trall.*, X, 1 ; *Smyr.*, II, 6), « tout cela a été vraiment et certainement *fait* par Jésus-Christ » (*Magn.*, XI, 11), rétorque Ignace. La prédication apostolique a été affirmation de ce que Dieu a fait dans et par le Christ; quand la réalité de ces faits est évacuée, la prédication subapostolique les réaffirme avec force. Le premier et le principal témoignage de la foi d'Ignace à la Résurrection est l'affirmation de la réalité du fait pascal : il ne prend pour nous sa signification et sa grandeur que réinséré dans l'atmosphère menaçante qui l'entoure : angélophanie, scandale et folie de l'Incarnation d'un Fils de Dieu, peut-être dédain de la matière [65], culte des mystères [66].

65. *Rom.*, VII, 2 : « il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière ». Chez Ign. le sens est chrétien mais il utilise une expression caractéristique de son temps. Il est paradoxal de faire d'Ignace un adversaire du gnosticisme qui en a la mentalité (Th. Preiss, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez I. d'A.*, dans la *Rev. d'Hist. et Philos. Rel.*, 1938, pp. 197-241) mais il est juste de reconnaître que chez lui l'union entre création et rédemption est moins marquée que chez Clément ou Irénée.

66. Ces mystères sont assez indifférents à la réalité historique.

A l'aide des expressions utilisées par Ignace, il faut maintenant dégager ce que signifie pour lui ce fait dont il sent l'importance primordiale : ce fait est œuvre du Père et du Fils ; il est accompli pour nous ; son efficience est avant tout future mais déjà elle est actuelle dans l'Eglise par les sacrements : elle est don de la « Vie ».

La Résurrection de Jésus-Christ est œuvre du Père. Dans le texte déjà cité où il détaille les faits de l'économie, Ignace écrit : « et il *fut* véritablement *ressuscité* des morts » (*Trall.*, IX, 2), utilisant, comme le plus souvent dans le *Nouveau Testament*, le verbe ἐγείρω en sa forme passive et il précise : « *son Père l'a ressuscité* ». De même Ignace dit de l'Eucharistie : « elle est la chair de Notre Sauveur Jésus-Christ, chair qui a souffert pour nos péchés et que *le Père* dans sa bonté *a ressuscitée* » (*Smyr.*, VII, 1). La tradition apostolique — on l'a déjà signalé — considérait le plus souvent la résurrection du Christ comme l'œuvre de Dieu ; Clément de Rome disait qu'elle était l'œuvre du Maître, c'est-à-dire du Créateur ; Ignace dit qu'elle est l'œuvre du Père et il mentionne sa bonté. Le Père et le Fils sont les noms qui lui sont familiers pour désigner Dieu et Jésus-Christ ; il évoque leur union « en des termes où il est difficile de ne pas entendre un écho de la pensée et même des expressions du *Quatrième Evangile* [67] ». Nulle part, cette union ne se manifeste mieux que dans la résurrection : en contraste avec l'infirmité du Fils de David (*Ephes.*, XVIII, 2 ; XX, 2) « soumis à son Père selon la chair [68] », « il est Fils de sa volonté et de sa puissance [69] ». On a une fidélité à la tradition apostolique qui considère la filiation divine en la résurrection où elle paraît pleinement [70]. Comme dit le P. Camelot : « plus de quatre-vingts ans après le miracle de Pâques, (les *Lettres d'Ignace*) ont gardé pour nous quelque chose de l'immense rayonnement du matin de Pâques [71] ».

Ignace est habitué à contempler l'intime union du Père et du Fils ; aussi il n'y a rien d'étonnant à ce qu'à côté des formules passives de la résurrection une fois il utilise une formule active : « et il a vraiment souffert comme aussi *il s'est vraiment ressuscité* [72] ». L'affirmation essentielle porte sur l'adverbe « vraiment » et la formule active de résurrection est employée en passant, comme allant de soi,

67. Th. Camelot, *op. cit.*, p. 100, n. 3.

68. *Mag.* XIII, 2 (Il est vrai que « selon la chair » manque dans certains mss ; l'expression est pourtant familière à Ign.). Cfr J. Lebreton, *op. cit.*, II, pp. 293-294.

69. Expression dont le sens est controversé. *Smyr.*, I, 1. J. Lebreton, *op. cit.*, II, p. 317, renvoie à Paul, *Rom.*, I, 4 où la filiation divine éclate dans la Résur. Cfr *Eph.*, VII, 2 « où la divinité du Christ est envisagée en sa résurrection glorieuse ». Th. Camelot, *op. cit.*, pp. 32-33.

70. J. Dupont, *L'interprétation de Ps. II, 7 dans le Nouveau Testament*, dans *R.S.R.*, 1948, pp. 522-543.

71. L'auteur ajoute : « cette splendeur inouïe ne nous touche plus, peut-être ; il n'est pas inutile de nous rappeler quel éclat elle avait pour les premières générations chrétiennes dont elle fondait la foi » (*Ibid.*, p. 33).

**72. *Smyr.*, II, 2 (formule passive dans la même épître, VII, 1).**

n'ayant pas besoin d'explication; c'est cependant, après l'*Evangile de Jean* [73] et sans doute sous son influence, la première mention connue de nous de la résurrection active.

L'attention ne s'arrête guère à la christologie pour elle-même, car c'est surtout la portée salutaire de ces actions de Dieu en Jésus-Christ qui est retenue. Quelle est donc la portée salutaire de la Résurrection pour Ignace?

Cet événement a avant tout une efficacité future. Ignace sent vivement la coordination entre la Résurrection du Christ et celle des chrétiens; ceux qui ne croient pas à la parole de Jésus ressuscité : « je ne suis pas un esprit sans corps », auront, d'après lui, un sort conforme à leurs opinions : ils seront sans corps et semblables aux démons (*Smyr.*, II, 1). La résurrection, en effet, est l'œuvre du Père qui, comme il a ressuscité son Fils, ressuscitera dans le Christ Jésus ceux qui ont foi en lui [74]. Pour Clément de Rome, la résurrection du Christ est relative à la résurrection des morts : Dieu en elle commence à réaliser sa promesse; pour Ignace, la résurrection du Christ n'est pas seulement inauguration des événements eschatologiques, elle est considérée comme « objet essentiel de la foi [75] » : ceux qui acceptent son influence et la vie qu'elle communique, seront ressuscités par le Père « dans le Christ Jésus »; ceux qui la refusent seront sans vie [76]. La résurrection des chrétiens, si on ose dire, est l'achèvement de ce qui manque à la résurrection du Christ [77]. Celle-ci est comme l'extension de l'engendrement éternel à l'humanité du Christ : ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, s'il faut lire ainsi [78], et « la tête ne peut être engendrée sans les membres » (*Trall.*, XI, 2).

Parce qu'elle est communication de la vie même du Ressuscité, l'efficience de la Résurrection du Christ n'est pas seulement future mais déjà actuelle. Ignace, en passant, le signale plusieurs fois : cette intervention de Dieu inaugure une nouvelle situation dans le monde [79]. Les événements de l'économie sont accomplis en vue de ce

73. *Jo.*, II, 19; X, 17. Cfr X. Léon-Dufour, *Le signe du Temple selon saint Jean*, dans *Mélanges Lebreton*, I, p. 170.

74. *Trall.*, IX, 2. Ignace continue en disant que ceux qui affirment l'apparence des actions du Christ, n'existent eux-mêmes qu'en apparence.

75. L. Cerfaux, *Le Christ...*, pp. 67-68. L'A. distingue « deux systèmes sotériologiques. D'un côté le système à référence eschatologique principale, la parousie étant le centre d'intérêt, de l'autre, le système où la résurrection du Christ et avec elle la réalité chrétienne déjà présente, est comme telle l'objet essentiel de la foi. Les deux systèmes s'impliquent toujours mutuellement; dès le début, la résurrection du Christ, avec sa valeur de fait réalisé, est déjà l'objet de la foi; la parousie restera toujours pour la pensée du christianisme le point vers lequel tend le mouvement inauguré par la résurrection. Nous distinguons, pour mieux comprendre, les composantes d'une pensée unique complexe ».

76. « Car les choses ont une fin, et voici devant nous, toutes deux également, la mort et la vie, et chacun doit aller à son lieu propre » (*Magn.*, V, 1).

77. Cfr *Philad.* IX, 2 : « L'Evangile est consommation de l'immortalité ».

78. Sur ce texte : ἐν σαρκὶ γενόμενος, θεός, *Eph.* VII, 2. Cfr Th. Camelot, *op. cit.*, p. 33.

79. *Ephes.*, XIX, 1-3 évoque le grand ébranlement cosmique à la venue de

résultat : « par la Résurrection, lever sur les siècles un étendard pour le rassemblement des saints et des croyants, venus du judaïsme ou du paganisme, en l'unique corps de l'Eglise » (*Smyr.*, I, 2). Dans l'*Epître aux Romains*, exprimant son désir de mourir, de devenir invisible, Ignace jette ces mots où se révèle la profondeur de son intelligence du fait pascal : « rien de ce qui est visible n'est bon; car notre Dieu, Jésus-Christ, étant retourné à son Père, se manifeste davantage. Le christianisme n'est pas œuvre de persuasion mais de puissance quand il est haï par le monde » (*Rom.*, III, 3). Depuis Pâques, il n'y a pas seulement le Christ, il y a « le christianisme [80] », il y a l'Eglise, l'Eglise des Apôtres, témoins du Ressuscité qui « pour cela, méprisèrent la mort et furent retrouvés supérieurs à la mort » (*Smyr.*, III, 2), l'Eglise des Martyrs dont la faiblesse [81] est manifestation de la force et de la puissance du Ressuscité (*Smyr.*, IV, 2). L'Eglise est le lieu où la vie « destructrice de la mort » (*Ephes.*, XIX, 3) est déjà à l'œuvre [82]. Cette activité s'exerce spécialement dans les sacrements de baptême et d'eucharistie qu'Ignace évoque là encore, en un contexte polémique.

Tandis que les judaïsants restent attachés au sabbat, au sabbat vieilli, à l'ancien ordre de choses, les convertis vivent « selon le jour seigneurial — κατὰ κυριακὴν ζῶντες — où notre vie aussi s'est levée — ἀνέτειλεν — par lui et par sa mort, ce que certains nient, mais par ce mystère nous avons reçu la foi » (*Magn.*, IX, 1). Au jour qui est le jour du soleil [83], le Christ s'est levé de la mort; de la même façon dans le baptême, célébré le jour seigneurial [84], notre vie s'est levée. Ce fait unique si fortement affirmé par Ignace en sa réalité, est un fait cultuel; Ignace, empruntant sans doute le langage des cultes hellénistiques, l'appelle un « mystère » [85]. Mais entre la con-

Jésus : tout, même les astres, est troublé par ce que préparait l'apparition du Dieu fait homme : la destruction de la mort, une nouveauté de vie éternelle.

80. *Magn.*, X, 3 : premier emploi connu de ce mot.

81. Cfr *Magn.*, XIII, 3 où Ignace exprime sa crainte de faiblir dans les supplices.

82. De la même façon la mort est déjà à l'œuvre chez celui qui nie la réalité de l'Incarnation. (*Smyr.*, V, 2; *Philad.* VI, 1).

83. Pour le paganisme, le jour que les chrétiens appelèrent le dimanche était le jour du soleil (cfr Justin, *I Apol.* 67, 7). Sur ce thème du Christ soleil se levant de la mort cfr F. J. Dölger, *Sol Salutis*, Münster, 1925, p. 364 sq. A propos de ce texte, l'auteur renvoie à l'Ep. de Paul, *Eph.*, V, 14. On peut ajouter *Odes de Salomon* (trad. fr. J. Labourt & P. Batiffol, Paris, 1911). *Od.* 15 : « Comme le soleil est la joie de ceux qui recherchent son jour, ainsi ma joie c'est le Seigneur, car il est mon soleil; ses rayons m'ont ressuscité, et sa lumière a dissipé toutes ténèbres... Alleluia ! »

84. A propos du Ps.-Barnabé, on reviendra sur ce jour. Signalons seulement ici la distinction entre le « Jour du Seigneur » — Ἡ τοῦ κυρίου ἡμέρα — où tout sera consommé dans le Christ et le jour hebdomadaire que la communauté, dès le temps des Apôtres, a appelé « le jour seigneurial » Ἡ κυριακὴ ἡμέρα. J. Hild, *Dimanche et vie pascale*, Turnhout-Paris, 1949, p. 32, n.1.

85. On sait que pour Paul, conformément aux apocalypses et aux livres de

ception d'Ignace et celle des religions à mystères, la différence est profonde : ce qui est premier pour Ignace ce n'est pas la dramatisation cultuelle mais un fait unique, réel, l'intervention de Dieu, non pas aux mythiques origines du monde mais au milieu de l'histoire des hommes « au temps du gouvernement de Ponce Pilate » (*Magn.*, XI, 1). Cette action du Père qui rejaillira en résurrection de ceux qui appartiennent au Fils, au Jour du Seigneur, déjà atteint les siens, au jour seigneurial qui commémore Pâques. Ignace, qui évoque, dans la phrase suivante, les prophètes dans l'Hadès, compare peut-être l'action baptismale avec l'action du Christ aux enfers [86] : sans attendre le dernier jour, le Christ a ressuscité les prophètes, ainsi dès le jour seigneurial, il donne la vie : ceux qui étaient « des morts », il en fait « des vivants » (*II Clem.*, III, 1). L'action baptismale est passage de la mort à la vie. Pour chaque baptisé est inaugurée la vie « dans le Christ Jésus [87] » ; elle n'est plus « vie selon la chair » (*Magn.*, VI, 2; *Rom.*, VIII, 3) ; elle est rejet du vieux levain aigri et transformation en un nouveau levain « qui est Jésus-Christ » (*Magn.*, X, 2). A la différence de l'initiation cultuelle qui est promesse d'immortalité, le baptême est point de départ d'une vie : il faut vivre selon le jour seigneurial. Le baptême place ceux qui le reçoivent sur un même chemin qui mène à la résurrection [88].

Cette vie, que le baptême communique en vue de la résurrection, est alimentée par l'eucharistie : celle-ci est Φάρμακον ἀθανασίας, « remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir mais pour vivre

---

Sagesse qui l'inspirent, le mot mystère n'a pas le sens cultuel mais le sens de secret de Dieu relatif à son dessein sur l'histoire du monde; ce secret est caché spécialement aux puissances mauvaises; il est dévoilé en son accomplissement dans le Christ. Cfr D. Deden, *Le « mystère » paulinien*, dans *Eph. Th. Lov.*, 1936, pp. 405-442. Ign. emploie aussi le mot en ce sens, *Eph.*, XIX, 1, mais ici il est utilisé comme dans les religions hellénistiques, au sens cultuel. Ce qui est premier dans les religions à mystères, c'est le rite accompagné d'un « discours sacré » qui peut être récit des actions d'un dieu, de sa mort et parfois de son retour à la vie. Mais on se préoccupe si peu du caractère d'événement, de fait, dans ces actions dramatiques qu'il nous est difficile de les reconstituer. (P. ex., on discute toujours pour savoir si le dieu renaît). C'est dans la vigueur de l'affirmation du fait que l'on est assuré que le christianisme, s'il commence à employer la langue des mystères, n'est pas devenu l'une des religions à mystères.

86. P. Lundberg, *La typologie baptismale de l'ancienne église*, Uppsala-Leipzig, 1942, p. 173. Mais il semble que l'accent porte davantage sur le passage *de* la mort à la vie que sur le passage *par* la mort. *II Clem.*, I, 6 : « notre vie tout entière n'était rien d'autre qu'une mort ». *Herm. Sim.* IX, 16, 3-4 : « Avant que l'homme n'ait porté le nom de fils de Dieu, il est mort. Lorsqu'il a reçu « le sceau », il dépose la mortalité et il reçoit la vie. Le sceau, c'est l'eau; dans l'eau descendent des morts et remontent des vivants ». Hermas continue en évoquant la descente des Apôtres dans les enfers : ils descendent prêcher et baptiser les morts : ceux-ci qui étaient descendus morts, montent vivants (*Ibid.*, 5-7).

87. Expression employée 30 fois. D'après M. Rackl, *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien*, Fribourg, 1914, p. 205, elle signifie chez Ignace l'union la plus intime qui soit de chaque chrétien ou de chaque église avec le Christ.

88. *Eph.*, IX, 2. Cfr Athanase, *P.G.*, XXV, 496.

en Jésus-Christ à jamais » (*Ephes.*, XX, 2). Quoi qu'il en soit de l'origine de l'expression « remède d'immortalité [89] », la réalité qu'elle désigne est chrétienne, liée aux faits majeurs de l'économie. L'eucharistie nourrit sur ce chemin de la résurrection parce qu'elle est elle-même « la chair de notre Seigneur qui a souffert pour nos péchés et que son Père a ressuscitée des morts » (*Smyr.*, VII, 1). Ceux qui s'en abstiennent ne peuvent que mourir.

En résumé, pour fortifier la foi menacée dans les communautés par le docétisme judaïsant qui nie la réalité des événements de l'économie, de la Résurrection du Christ en particulier, et n'en conserve que l'apparence, Ignace affirme avec vigueur le fait pascal : plus il est nié plus il l'affirme.

Pour Ignace, la Résurrection du Christ est d'abord et surtout un fait divin, une œuvre du Père et en même temps du Fils qui lui est intimement uni.

Cette plénitude de vie que reçoit « la chair » du Christ rejaillit sur ceux qui sont membres du Christ. Comme Clément, Ignace retient surtout les conséquences sotériologiques de la Résurrection et d'abord ses conséquences eschatologiques : il n'y a résurrection, à l'image du Christ, que pour ceux qui vivent de la vie du Christ.

Cette plénitude de vie du Ressuscité fait de l'Eglise le lieu où plus encore qu'en sa vie terrestre le Christ déploie sa puissance [90]. Dans le baptême et l'eucharistie la vie du Christ est communiquée aux siens. Par le baptême, la vie se lève avec celle du Ressuscité; par l'eucharistie, la vie est fortifiée par le Ressuscité lui-même. La Résurrection du Christ est définie surtout en fonction de la vie qu'elle procure. En ce sens, elle n'est pas, comme chez Clément, d'abord relative à la parousie dont elle constitue le premier acte; elle est événement absolu qui ressortit ses effets sur tous les siècles, les temps de la fin et la fin des temps. Il n'est qu'une vie, hors de laquelle il n'y a que mort jusqu'à l'éternelle mort, celle que le Christ a reçue à Pâques et qu'il communique aux siens. L'action ressuscitante du Père, qui constitue le fait pascal, atteint les chrétiens et les achemine vers la plénitude de vie dans le Christ Jésus.

Les affirmations d'Ignace font tellement partie de la substance de notre foi qu'elles nous paraissent sans doute toutes simples. A midi il est difficile de se souvenir de l'aube. Les difficultés que ces affirmations rencontraient sont la marque de leur nouveauté en cette fin de la nuit du monde antique. De nombreux cultes exprimaient, en cette Asie Mineure surtout, l'immense désir de cet être religieux qu'est l'homme. Le christianisme ne fut pas facilement reçu au mi-

89. Terme de la langue médicale dont l'origine est religieuse (Th. Camelot, *op. cit.*, p. 90, n. 2).

90. Les faits de la vie terrestre de Jésus ont signification pour son Eglise : *Ephés.*, XVII, 1, à propos du parfum répandu sur Jésus.

lieu d'eux. C'est pour nous le témoignage de sa transcendance : il n'est pas d'abord ce que l'homme désire mais ce que Dieu fait en Jésus-Christ.

Ignace, on l'a vu dans cette première partie, en face des dangers qui menacent la foi dans les églises, répète les formules traditionnelles, mais on a dit que ce n'était là que formules : M. Goguel, décrivant cette période, parle de « cet abaissement de ferveur, cette répétition de formules vidées de leur contenu primitif, cette verbosité qui frappe, quand de la lecture des épîtres pauliniennes on passe à celle des *épîtres pastorales* et surtout à celle des *épîtres de Clément Romain et d'Ignace* [91] ». Clément écrit au nom de l'église de Rome derrière laquelle il s'efface; Ignace s'exprime lui-même dans ses lettres; aussi est-il plus facile de vérifier si son expérience religieuse, sa piété, sa charité sont nourries des affirmations de la foi qu'il défend.

Ayant montré d'abord par les textes que la charité d'Ignace s'exprime comme sa foi, on recherchera ensuite, à ce propos, quelle est la relation entre la mort du Christ et sa Résurrection qui ressort de ses lettres.

Face aux judaïsants, Ignace a affirmé que l'Evangile (*Philad.*, IX, 2) se résume dans la Passion et la Résurrection du Christ. Or, en lui, tout amour terrestre a été crucifié, il n'a plus de désir pour le monde (*Rom.*, VII, 2). Il n'a plus de charité que pour Jésus-Christ, sa Passion et sa Résurrection : « C'est lui que je cherche qui est mort pour nous; lui que je veux qui est ressuscité à cause de nous » (*Rom.*, VI, 1).

D'après Ignace, notre vie s'est levée avec le Christ au baptême. Jouant sur les mots pour décrire son itinéraire de l'Anatolie jusqu'à Rome, du pays du Levant à l'Occident, il reprend cette même expression : « Dieu a fait venir l'évêque de Syrie du Levant au Couchant. Il m'est bon de me coucher loin du monde vers Dieu pour me lever vers lui » (*Rom.*, II, 2).

Ignace a défini l'efficacité de la Résurrection par la notion de vie s'opposant à la mort; quand il évoque sa propre expérience, il utilise le même langage; ainsi, il écrira aux Romains pour leur demander de ne pas s'opposer à son martyre : « ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure » (*Rom.*, VI, 2).

On voit par ces textes — on pourrait les multiplier — que la charité emploie les mêmes formules que la foi; comment donc affirmer que ce ne sont que formules vides de sens? En elles, Ignace exprime la décision qui fait de lui un martyr volontaire.

Mais on a accusé Ignace d'utiliser ces formules en un tout autre sens que dans le *Nouveau Testament*; on a vu en lui un témoin « de

91. *Le problème de l'Eglise dans le christianisme primitif*, dans la *Revue d'Hist. et de Phil. Relig.*, 1938, p. 306.

l'hellénisation du christianisme », non tant dans les concepts que dans la piété, « substituant à l'attente du Règne de Dieu l'ascension de l'homme vers l'immortalité, à un point de vue théocentrique la recherche anthropocentrique du salut [92] ». Ignace, on l'a vu, insiste trop sur ce que Dieu a fait en Jésus-Christ pour qu'il soit tenté d'oublier « le point de vue théocentrique ». D'autre part, de la similitude de quelques expressions, il ne faut pas vite conclure à l'identité des conceptions : un homme simple comme Polycarpe de Smyrne que la mentalité hellénistique ne devait guère influencer, rapprochait Ignace de l'apôtre Paul : l'un et l'autre « n'ont pas aimé le siècle présent mais celui qui est mort pour nous et qui a été ressuscité par Dieu à cause de nous » (*Philip.*, IX, 2). La charité d'Ignace, comme l'Evangile, se résume en Jésus-Christ, sa mort, sa résurrection qui le manifeste encore davantage; il n'en résulte pas un abandon des perspectives eschatologiques, car, plus le Christ se révèle par son active présence en l'Eglise ou en l'âme chrétienne, plus il est « cherché ». Il ne s'agit pas là de l'hellénistique désir de l'immortalité, même si, pour s'exprimer, Ignace utilise des expressions de son milieu, mais de cette réalité chrétienne qu'est la tension entre Pâques et la Parousie : la mystique, loin d'être négation de l'eschatologie, la nourrit, comme l'eucharistie est aliment pour la résurrection. « Celui que je cherche c'est celui qui est mort pour nous; celui que je veux c'est celui qui est ressuscité à cause de nous » (*Rom.*, VI, 1). Ignace le cherche parce que déjà il le possède. C'est parce qu'elle sent en elle l'active présence de son Seigneur que l'Eglise se considère comme pérégrinante : cette présence est une absence par rapport à la plénitude vers laquelle elle est tendue. En comparaison avec la situation dans le paganisme, la conversion est passage de la mort à la vie, le baptême est comme une résurrection où la vie se lève de la mort; mais la vie chrétienne elle-même, en ce monde, est comme embarrassée, « enchaînée » (cfr *Rom.*, IV, 3) par rapport à l'existence chrétienne parfaite. Ignace évoque cet humanisme eschatologique en phrases enflammées : « alors je serai vraiment disciple de Jésus-Christ, quand le monde ne verra même plus mon corps » (*Rom.*, IV, 2); « alors je ressusciterai en Jésus-Christ, libre » (*Rom.*, IV, 3); « arrivé là, je serai un homme » (*Rom.*, VI, 3). La plénitude de vie chrétienne ne peut être atteinte, plus exactement, Jésus-Christ ne peut être rejoint [93] tant que l'on est en ce monde; c'est pourquoi Ignace désire la mort : elle est le nécessaire passage pour la résurrection vers le Christ.

Et de fait, Ignace considère sa mort comme un « enfantement » (*Rom.*, VI, 1), un sacrifice : « je ne vous demande qu'une chose :

92. Th. Preiss, *op. cit.*, p. 240, n. 69.

93. Cfr l'intraduisible et fréquent verbe ἐπιτυγχάνειν : ce mot signifie à la fois : « rencontrer, trouver, atteindre, saisir, posséder ». Th. Camelot, *op. cit.*, p. 39.

c'est de me laisser offrir à Dieu la libation de mon sang tandis que l'autel est encore prêt » (*Rom.*, II, 2). « Priez le Christ pour moi afin que par ces fauves je sois trouvé un sacrifice pour Dieu » (*Rom.*, IV, 2). Pour les Anciens, le sacrifice est simultanément immolation et consécration : la victime est moins anéantie que transformée, passée en Dieu. La mort est le premier acte; son but est d'unir à Dieu dans la résurrection : en ce sens mort et résurrection sont inséparables. Cette conception sacrificielle est celle qu'Ignace reconnaît à son martyre; or, celui-ci est pour Ignace imitation du Christ [94]. Aussi par lui, peut-on pressentir la relation établie par Ignace entre la mort et la résurrection du Christ.

La toute première tradition avait été frappée surtout par l'antithèse — développée dans l'*Ascension d'Isaïe* —. La mort du Christ est mise en rapport avec celle des prophètes : c'est une persécution, œuvre des impies; en contraste, la Résurrection est l'authentification par Dieu des actions du Christ. Mais l'antithèse s'efface au profit de la continuité surtout quand on considère l'aspect sacrificiel : c'est le cas d'Ignace qui est « liturge avant d'être théologien [95] ». Mort et résurrection sont tellement unies que la Croix, « machine qui élève en haut vers Dieu » (*Ephes.*, IX, 1), peut les résumer l'une et l'autre. Le chemin qui mène au royaume de résurrection n'est pas seulement passage *de* la mort à la vie mais passage *par* la mort, chemin de la Croix. La voix intime, qui appelle Ignace aux souffrances et à la mort, est douce comme le chant de la rivière, car elle murmure : « viens vers le Père » (*Rom.*, VII, 2). *Tam beatae Passionis* [96].

Ignace d'Antioche n'a voulu être qu'un « témoin des témoins » de la Résurrection. Il a vu dans la mort des Apôtres le signe de la victoire sur la mort remportée par le Ressuscité (*Smyr.*, III, 2). Dans le panégyrique qu'il fera de lui, Jean Chrysostome associera Ignace aux Apôtres et dira de lui simplement qu'il est « un témoin de la Résurrection » (*P.G.*, L, 593). Quand l'Eglise dans la paix se retournera, non sans nostalgie, vers l'Eglise des Apôtres et des Martyrs, elle la considérera comme unique Eglise de Pâques [97].

---

94. Th. Camelot, *op. cit.*, pp. 38-40.

95. E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1948, p. 29 : « Ignatius ist primär Liturg, sekundär Theologe ».

96. « L'Eglise exultante dans la Passion et fortifiée dans la Résurrection », *Philad.*, inscr.

97. Dans cet article, il nous suffit de mentionner brièvement la Lettre de Polycarpe de Smyrne *aux Philippiens*, écrite après la mort d'Ignace. Disons simplement que, par cet auteur qui ne semble pas un esprit original et qui cependant eut beaucoup d'influence, on peut rejoindre les conceptions du christianisme commun de ce temps. En effet la caractéristique de cette lettre est sa fidélité traditionnelle : elle est faite en centon de citations néotestamentaires. De la richesse des affirmations du Nouveau Testament sur la Résurrection, celles que retient de préférence Polycarpe peuvent se ramener à ceci : 1. Dieu est Père de Jésus-Christ, celui qui l'a ressuscité d'entre les morts. 2. La Résurrection **fait Jésus Grand Prêtre, Seigneur, Juge. 3. La Résurrection de Jésus a pour les**

### III. - L'ÉPÎTRE DU PSEUDO-BARNABÉ [98]

L'auteur, la date, les destinataires de l'*Epître de Barnabé* sont inconnus. Vraisemblablement ce message d'espérance et d'enseignement a été écrit autour de 135 [99] par un juif d'Egypte converti. La communauté chrétienne, à laquelle il est adressé, semble très attirée par la religion juive : on retrouve ici ce que l'on a rencontré à propos d'Ignace et ce que l'on rencontrerait encore aux siècles suivants [100] : le véritable attrait que le judaïsme a exercé sur le jeune christianisme, d'autant que la ruine du Temple en 70 n'a pas arrêté son prosélytisme. L'auteur est raidi contre cette tentation juive mais en même temps ses modes de pensée et d'expression demeurent en dépendance du judaïsme apocalyptique. Les deux mentions de la Résurrection de Jésus-Christ, en cette épître, sont liées à ce contexte à la fois apocalyptique et polémique.

Dans le judaïsme, au temps des persécutions surtout, et en réaction contre elles, s'est développée la foi en un Jugement universel de Dieu, un jugement qui ne sera pas seulement « un coude de l'histoire... mais la fin de l'histoire, le vrai Jour de Jahweh. Sans causes secondes, sans moyens terrestres, car rien de bon ne peut sortir de la vie présente, fondra sur le monde et pour toujours le Règne de Dieu [101] ». La communauté chrétienne a hérité de cette attente apocalyptique. C'est en fonction de celle-ci que l'auteur de l'épître étudiée exprime sa foi à la Résurrection du Christ. En une phrase assez embrouillée il donne la raison de la venue de Jésus :

> « Afin d'abolir la mort et de montrer la résurrection des morts — et pour ce faire, il fallait qu'il se manifeste dans la chair — il a souffert pour accomplir la promesse faite aux Pères et — tout en préparant le peuple nouveau — pour montrer, étant sur terre, qu'ayant fait lui-même la résurrection il jugera » (V, 6-7).

La Résurrection de Jésus qui montre la résurrection des morts — croyance toujours discutée dans le judaïsme — est déjà événement eschatologique : destruction de la mort; le déploiement de puissance qu'elle manifeste est la garantie que Jésus est le Juge de la fin des temps. Cette conception est conforme à celle qu'exprime le début des *Actes des Apôtres* [102] et plus encore au discours de Paul à l'Aréo-

---

chrétiens des conséquences eschatologiques. 4. On participe à la Résurrection dans la mesure où l'on imite la Passion.

98. Texte : H. Windisch, *Der Barnabasbrief* (Hdb. zum N.T., Die Apostolischen Väter, III), Tubingue, 1920. T. et trad. fr., H. Hemmer (H. L.).

99. Date de la profanation du Temple sous Hadrien.

100. M. Simon, *Verus Israël*, étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain, Paris, 1948.

101. R. Pautrel, *Jugement dans l'Ancien Testament*, dans *D.B.S.*, 1949, 1340.

102. J. Dupont, *Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens*, dans *La Vie Spirit.*, nov. 1950, pp. 401-411.

page : en effet pour Paul et l'auteur de la lettre, la résurrection du Christ n'est pas seulement établissement du Christ en son rôle de Juge eschatologique ; mais en même temps garantie, preuve qui nous est donnée de cet établissement [103]. Evénement entièrement relatif à la fin des temps, elle a introduit comme une déchirure dans la trame de l'« éon » actuel qui est à la fois temps et monde, en plaçant Jésus en son rôle de Seigneur de cet éon futur. En lui, le monde futur existe déjà : l'auteur qui veut qu'avec la foi ses auditeurs aient la gnose parfaite (I, 5) montre par l'explication allégorique de l'Ecriture que Jésus est lui-même la Terre promise, la terre où coulent le lait et le miel (VI, 8-19).

L'auteur manifeste la même fidélité à l'apocalyptique dans la polémique contre l'observation du sabbat auquel il oppose la célébration du dimanche. Le culte, chez les juifs, était en étroit rapport avec l'eschatologie [104] : le sabbat était interprété en ce sens, exprimant le « sabbatisme », c'est-à-dire le repos de la fin des temps. Reprenant comme base les anciens calculs et répétant sans doute une formule déjà traditionnelle, l'auteur commente la phrase d'Isaïe :

« Je ne supporte pas vos néoménies et vos sabbats (I, 13). Voyez bien ce qu'il veut dire : Ce ne sont point les sabbats actuels qui me plaisent, mais celui que j'ai fait et dans lequel, mettant fin à l'univers, j'inaugurerai le huitième jour, c'est-à-dire un autre monde. C'est pourquoi nous passons dans la joie ce huitième jour où en même temps Jésus est ressuscité et, après s'être manifesté, est monté aux cieux. » (XV, 8-9)

L'auteur oppose au sabbat le « huitième jour [105] », le jour que Dieu a fait ; ce jour est en même temps dernier et premier, fin d'un monde et commencement d'un autre monde, le monde totalement renouvelé dont rêvaient les apocalypses. Fidèle avant tout à l'interprétation eschatologique du dimanche, jour seigneurial qui anticipe le Jour du Seigneur, l'auteur note que ce huitième jour passé dans la joie par la communauté célèbre en même temps la Résurrection du Christ. Le dimanche est simultanément fête de l'eschatologie et fête de la Résurrection du Christ. Toute fête est interruption du cours ordinaire des jours ; c'est une régénération qui répare l'usure des jours. Aussi le plus souvent elle est considérée comme un retour au temps de la création [106] ; mais avec l'apocalyptique, l'auteur attend

103. D. Mollat, *Jugement dans le Nouveau Testament*, dans *D.B.S.*, 1949, 1361, cite E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres* : « la Résurrection est présentée par Paul dans son discours d'Athènes comme une « garantie » fournie par Dieu à tous les hommes du retour du Christ comme Juge des vivants et des morts ». Elle est « la lettre de créance par laquelle Dieu a accrédité (Jésus) devant le monde entier à la fois comme Sauveur et comme Juge ».

104. H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, pp. 215-216. Cfr J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, t. I, p. 519, n. 5.

105. Premier emploi connu de ce mot ; sur le développement de ce thème dans la patristique cfr J. Hild, *op. cit.*, pp. 45-64.

106. R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris, 1939, p. 96 : « La fête se présente comme une actualisation des premiers temps de l'Univers, de l'*Urzeit*,

cette recréation non des premiers jours mais des derniers : il le dit expressément en citant une phrase qu'il attribue au Seigneur : « Voici que je fais les dernières choses comme les premières [107] ». Une régénération attendue du monde futur risque de se nourrir d'imaginations et de fantasmagorie [108] et l'apocalyptique n'y a pas toujours échappé. Mais le dimanche a un contenu, un « avant-goût de connaissance » (I, 7), car il est en même temps fête de la Résurrection du Christ. Dans la commémoraison de cet événement eschatologique [109], le monde futur vient déchirer la trame de l'histoire ordinaire et, par Celui qui est la Terre promise et, en quelque sorte, l'eschatologie réalisée, actualiser déjà son existence : « le peuple nouveau se prépare » (V, 7; III, 6); dans le baptême, la « deuxième création » (VI, 13) est à l'œuvre « mettant en nous une âme d'enfant, qui nous recrée à nouveau » (VI, 11). Cette nouveauté de vie l'auteur l'attendait pour la rénovation de la fin des temps; l'expérience chrétienne, le culte spécialement, le contraint d'affirmer qu'elle a pénétré jusque dans le siècle mauvais. Et il en pressent la vraie nature : elle est l'Esprit à l'œuvre dans la chair, ce qui est proprement le don de Pâques : « Dieu a glorifié le vase contenant son Esprit » (XI, 9) et dans l'admiration, l'auteur constate que cet Esprit « s'est déversé avec abondance de la source du Seigneur » (I, 3).

Fidèle aux conceptions apocalyptiques, la pensée de l'auteur de l'*Epître de Barnabé* est nettement orientée vers l'avenir, vers la rénovation eschatologique. En fonction de celle-ci, il exprime sa foi en la Résurrection de Jésus-Christ : Jésus a été établi Seigneur de ce monde futur qui s'instaurera par son action à la fois justifiante et justicière. Mais en ce monde mauvais, déjà la fête du huitième jour permet de rejoindre le monde futur. La continuité du vieux temps et du vieux monde a été déchirée par la Résurrection du Christ. Le monde futur, le monde nouveau, pèse en quelque sorte de tout le poids de la gloire du Ressuscité sur le vieux monde; déjà en celui-ci le peuple nouveau se prépare. Le juste, comme le ruminant aux pieds fourchus, marche en ce monde et attend le siècle saint (X, 11).

## CONCLUSION

Les communautés chrétiennes ne sont pas milieux clos; elles sont

de l'ère originelle éminemment créatrice de toutes les choses ». Cfr O. Casel, *La notion de jour de fête*, dans *La Maison-Dieu*, I, pp. 22-36.

107. VI, 13. Cette phrase n'est pas textuellement dans l'Ecriture. Cfr N. A. Dahl, *La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé VI, 8-19. Aux sources de la tradition chrétienne* (Mél. M. Goguel), Paris, 1950, pp. 62-70.

108. Dans le cas du retour à l'origine, elle se nourrit de mythes qui s'opposent à l'histoire de tous les jours. Comme le rappelle R. Caillois, *op. cit.*, p. 100, l'humanité comme chacun de nous évoque « le vert paradis des amours enfantines », surtout quand la vie paraît plus quotidienne.

109. On notera que la commémoraison n'est pas pur anniversaire; aussi Pâques et l'Ascension sont célébrées le même jour.

au contact de la propagande juive ou judaïsante, elles participent à la grande lassitude du monde gréco-romain de ce temps : des hérésies, des doutes menacent la foi et l'espérance des églises. En face, ceux qui ont la garde de la foi discutent peu mais rappellent la foi commune, la foi apostolique; le conseil de Polycarpe aux Philippiens, convertis par l'apôtre Paul, est caractéristique des « Pères apostoliques » : « laissant de côté vains bavardages et fausses doctrines, retournons-nous vers la parole qui nous a été transmise depuis le commencement » (*Philip.*, VI, 2). « Le premier siècle était le siècle de la révélation; le deuxième siècle peut être considéré comme le siècle de la tradition [110] ». Cette affirmation générale se vérifie pour la foi à la Résurrection de Jésus-Christ. Celle-ci est d'abord et avant tout foi dans le fait pascal : « Dieu a ressuscité des morts Jésus-Christ Notre Seigneur ». Quand dans les communautés, sous l'influence d'une christologie judaïsante et docète, ce fait est nié ou mis en doute ou réinterprété, les pasteurs en affirment la réalité : un fait, même un fait divin, avant toute discussion doctrinale, ne peut être qu'affirmé ou nié. Il y allait de l'originalité même du christianisme. Pour les événements de la vie du Christ, comme pour l'Ecriture, il ne peut y avoir intelligence spirituelle que dans la foi à ce que Dieu a réellement « fait » : le sens spirituel suppose le sens littéral. Les chrétiens de ce temps sont très conscients de la nouveauté chrétienne : le christianisme n'est pas d'abord un dogme, une morale ou même un culte, il est foi en une action de Dieu dans l'histoire des hommes en Jésus-Christ, d'où résulte une nouvelle situation dans le monde : un seul peuple venu des juifs et des païens, en marche vers son Seigneur. Cette fidélité à affirmer des faits a sans doute plus d'importance pour la question de « l'hellénisation du christianisme » que l'emprunt de telle ou telle expression au vocabulaire religieux hellénistique.

Cette intervention de Dieu est rappelée ou affirmée en ces écrits qui ne sont pas des catéchèses, quand on traite principalement 1° de l'eschatologie, 2° de l'économie, 3° du culte.

1° La prédication apostolique de la Bonne Nouvelle du salut, à la suite de la prédication du Christ, a été prédication eschatologique, soit qu'elle s'inscrive dans l'attente juive en lui donnant un contenu, soit qu'elle convertisse la conception païenne du retour cyclique en une foi à la fin des temps. Les auteurs étudiés en ce chapitre sont fidèles à cette orientation vers l'avenir, qui est plutôt vers le Christ à venir. Le mot, qui désigne une église locale et d'où sortira notre nom de paroisse, ne signifie nullement ce que des siècles de « chrétienté », ce que la lecture de Péguy nous ont habitué à évoquer : l'installation, voire « l'incarnation » en une terre ou une ville; mais au contraire, le séjour d'étrangers en un pays qui n'est pas le leur. L'Eglise, excommuniée par le judaïsme, persécutée par le paganisme, a conscience

110. J. Lebreton, *op. cit.*, II, p. 615.

d'être communauté de ceux qui sont appelés [111] au royaume de résurrection, communauté de l'espérance.

Tous les auteurs évoquent ou affirment la Résurrection du Christ en relation avec l'eschatologie mais les points de vue ne sont pas identiques. En schématisant quelque peu on pourrait dire : pour les uns, Clément et Pseudo-Barnabé, la Résurrection est relative à la fin des temps ; pour les autres, Ignace et Polycarpe, la fin des temps est relative à la Résurrection. Ces deux interprétations peuvent se formuler ainsi : soit « cette action de Dieu qu'est la résurrection des morts, a commencé dans et par la Résurrection du Christ », soit « cette action de Dieu qu'est la Résurrection du Christ a son effet ultime dans la résurrection de ceux qui appartiennent au Christ ». Dans le premier cas, la fin des temps est le centre de perspective ; dans le second, la Résurrection du Christ. Ces différences ne proviendraient-elles pas des différences d'expérience et de formation ? Pour ceux qui ont été formés dans le judaïsme hellénisé ou apocalyptique, la Résurrection du Christ colore et transforme une espérance préexistante ; pour ceux qui ont été formés dans le paganisme ou ont toujours vécu dans le christianisme, la Résurrection du Christ elle-même engendre l'espérance. Quoi qu'il en soit, pour tous, la Résurrection de Jésus-Christ, si elle n'est pas l'intervention définitive de Dieu, en est l'intervention décisive. Psychologiquement l'impression causée par la prédication apostolique de la Résurrection avait été si forte que les premières générations chrétiennes, sentant vivement le caractère eschatologique de ce fait, attendaient une fin du monde proche. Le rôle propre des pasteurs dans les générations subapostoliques fut de dégager l'affirmation de la foi pascale de ses accompagnements affectifs. La fin des temps peut être plus lointaine qu'on ne l'imaginait : ceci ne change rien à l'eschatologie ; celle-ci n'est ni une pure attente comme dans le judaïsme apocalyptique ni un rêve plus consolant qu'assuré comme dans le paganisme. Elle est solidement fondée sur un fait, un fait du même ordre, la Résurrection du Christ. Cette double polarité de l'eschatologie chrétienne, dynamiquement tendue entre la Résurrection du Christ et la fin des temps, en donne la vraie nature, celle même de l'espérance chrétienne.

2° A cause d'interprétations équivalant à des négations, la série des faits de « l'économie » est vigoureusement affirmée : elle s'achève par la mention de la Résurrection. Celle-ci n'est pas seulement temporellement le dernier fait de l'économie ; elle en est le but. Parmi les événements rappelés, l'Incarnation, la naissance du Christ, sont mentionnées plus souvent que chez saint Paul mais surtout comme condition de la réalité des deux faits majeurs de l'économie : la mort et la

111. Le verbe καλῶ et l'adjectif ἐκλεκτός sont fréquemment employés. E. J. Goodspeed, *op. cit.*, à ces mots.

résurrection du Christ. On considère ordinairement ces deux faits moins dans leur contraste que dans leur continuité : leur effet salvifique est unique et, spécialement au contact de la liturgie et du martyre, on en retient l'aspect sacrificiel : la Résurrection est l'acceptation et la consommation de l'immolation accomplie par le Christ, la victime est passée en Dieu. Ainsi sur la mort du Christ, comme sur la souffrance des martyrs, rejaillit la gloire de la Résurrection. Cet unique mystère, que tend à exprimer le symbolisme de la Croix, est celui du passage vers Dieu : simultanément démarche du Christ et appel de Dieu. En la Résurrection se révèle, tout en continuant à demeurer cachée, l'union du Père et du Fils : ce dernier fait de « l'économie » participe déjà à ce que l'on appellera plus tard « la théologie ».

3° La Résurrection du Christ est fait de l'économie qui introduit l'eschatologie jusqu'au milieu de l'histoire humaine : il en résulte une nouvelle situation dès ce monde, l'Eglise. Celle-ci a conscience d'être née de l'événement de Pâques. Aussi même ceux qui sont le plus fidèles à inscrire la Résurrection dans le déclenchement apocalyptique, lui reconnaissent une efficience actuelle. En ce christianisme de la Mission, du reste, cette expérience d'une situation nouvelle est au cœur de chacun, la conversion : la naissance de la foi individuelle, comme celle de la foi ecclésiale, est mise en relation avec la Résurrection du Christ. Par rapport au judaïsme, cette conversion est rajeunissement, rénovation; par rapport au paganisme, elle est passage d'un état de mort à la nouveauté de la vie.

L'attention se porte de préférence sur l'inauguration de la vie chrétienne par le baptême ou sur la consommation à la résurrection des morts et ces deux moments sont sous la dépendance de la Résurrection du Christ. Cependant, ce ne sont pas seulement les extrêmes de l'existence chrétienne qui sont sous l'efficience de la Résurrection, mais, explicitement en liaison avec elle, tout dimanche, tout culte eucharistique. L'efficience de la Résurrection est davantage affirmée sur des moments essentiels que sur la continuité de cette existence chrétienne. Comme la Parousie n'est pas confondue avec la Résurrection, les communautés sont trop respectueuses de la plénitude de vie qu'est la résurrection eschatologique, pour appeler déjà résurrection, l'existence en ce monde; mais la condition chrétienne est considérée comme une vie par rapport à la mort qu'est l'existence dans le paganisme. Peut-être les deux aspects déjà distingués suivant lesquels la Résurrection du Christ est relative à la fin des temps ou la fin des temps relative à la Résurrection, aideront-ils à cerner de plus près l'efficience actuelle reconnue à la Résurrection dans la vie de l'Eglise.

Quand la Résurrection du Christ est l'objet premier de la foi et est considérée comme plénitude de vie communiquée au Christ, l'existence actuelle de l'Eglise est rejaillissement de cette vie : l'Eglise est le lieu de la communication de la vie du Christ; et chaque communication tend vers la totale communion de la résurrection.

Quand la Résurrection du Christ est considérée comme le premier acte de la fin des temps, il importe de subdiviser suivant que cette fin des temps est comprise comme achèvement de la création ou comme seconde création.

La première conception, très attentive au bienfait de Dieu qu'est la création, se représente l'eschatologie comme l'action de Dieu qui mène à son terme cette création : elle est plus soucieuse de continuité que de rupture. Selon ce point de vue qui est celui de Clément et sans doute celui des chrétiens venus du judaïsme hellénisé, la Résurrection du Christ est le premier acte du processus aboutissant à amener la création à sa fin : par sa résurrection, le Christ est passé en Dieu; la session à la droite est l'office de prêtre par lequel déjà le Christ fait passer, fait monter les offrandes et les eucharisties de la création, prémices du total passage de cette création en Dieu à la résurrection.

A cet aspect que l'on pourrait appeler aspect « prophétique » de la Résurrection, s'oppose un aspect que l'on pourrait appeler « apocalyptique ». Selon ce dernier, la Résurrection est l'établissement du Christ en son rôle de Seigneur du siècle futur; en Jésus-Christ le siècle futur existe déjà. Cette conception caractériserait des chrétiens comme, le Pseudo-Barnabé, qui ont appris dans l'apocalyptique la totale discontinuité entre le siècle présent et le siècle futur. L'Eglise est le peuple de ceux qui attendent le siècle futur, tout en vivant dans le siècle présent, le siècle mauvais; mais la continuité de celui-ci, de temps en temps, est comme interrompue par la brusque descente du siècle futur en lui; cette irruption a lieu spécialement à la réunion cultuelle : chaque « huitième jour », le cycle est brisé.

Ainsi l'actuelle efficience de la Résurrection du Christ est reconnue de tous, soit qu'on la considère comme participation à la vie du Christ (Ignace, Polycarpe) ou comme passage en Dieu des prémices de la création (Clément) ou comme irruption du siècle futur dans le siècle présent (Pseudo-Barnabé); chacun l'expérimente dans la vie même de l'Eglise.

Les chrétiens des générations subapostoliques sont fidèles aux formules apostoliques. Plus celles-ci sont menacées, plus ils s'y accrochent en quelque sorte. Foi sans spéculation — comme celle exprimée dans le vieux *Credo romain* — ce qui ne veut pas dire foi sans intelligence. Ces formules sont moins scrutées que revécues. Après des siècles de réflexion théologique, sommes-nous si sûrs de mieux pénétrer la signification de la mort et de la Résurrection de Jésus-Christ que des chrétiens comme Polycarpe, qui eurent le charisme « d'un martyre selon l'Evangile » (*Mart.*, I, 1)? Par ses fidélités dans les dangers qui la menacent, par sa charité dans les persécutions qui l'atteignent, l'Eglise subapostolique, l'Eglise des martyrs, est Eglise de Pâques sur la Croix.

*Angers.* J. STARCK, S. J.