

LUC FRITZ  
ICP - CYCLE C  
2005

**COURS :**  
THÉOLOGIE PATRISTIQUE

## COURS N° II

# JUDÉO-CHRÉTIENS ET JUDÉO-CHRISTIANISME

6 DÉCEMBRE 2005

<b>OUVERTURE : QU'EST-CE QUE LE KERYGME ?</b>	<b>38</b>
<b>I. LE MONDE DES JUDÉO-CHRÉTIENS</b>	<b>40</b>
1. QU'EST-CE QUE LE JUDÉO-CHRISTIANISME ?	40
a. Une communauté scientifique divisée	40
b. L'apport de Jean Daniélou	41
c. Définitions	44
2. REPÈRES HISTORIQUES	44
a. Le devenir des communautés judéo-chrétiennes jusqu'en 70	45
b. Le devenir des communautés judéo-chrétiennes après 70	45
c. Le devenir des communautés judéo-chrétiennes après 135	48
d. Conclusion	50
3. LA LITTÉRATURE JUDÉO-CHRÉTIENNE	51
a. Éléments du corpus judéo-chrétien	51
b. Un genre littéraire de prédilection : l'apocalyptique	53
c. Cosmologie du judéo-christianisme	54
<b>II. THÉOLOGIES DU JUDÉO-CHRISTIANISME</b>	<b>58</b>
1. PREMIERS ESSAIS DE THÉOLOGIE TRINITAIRE	58
a. Le Pasteur d'Herma	58
b. L'Ascension d'Isaïe	62
c. La doctrine des Elchasaïtes	63
2. LE CHRIST DANS LE JUDÉO-CHRISTIANISME	65
a. L'Ascension d'Isaïe	67
b. Ignace d'Antioche	72
<b>ÉPILOGUE</b>	<b>74</b>

## OUVERTURE : QU'EST-CE QUE LE KERYGME ?

La foi chrétienne s'est déployée de génération en génération à partir de la prédication des Apôtres qui proclame que Jésus est le Messie attendu, le Christ, le Seigneur. Elle exprime, dans sa forme écrite néotestamentaire, le mystère de la foi en des phrases simples et denses. Elle raconte la réalisation de la promesse de Dieu dans l'événement de la résurrection et de la mort de Jésus : *Nous vous annonçons*, dit Paul, *la bonne nouvelle : la promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie pour nous, leurs enfants, en ressuscitant Jésus, tout comme il est écrit au psaume deuxième : Tu es mon fils ; c'est moi qui t'engendre aujourd'hui* (Ac 13, 32-33). Elle raconte l'avènement du salut.

Pierre s'adresse ainsi à ses contemporains :

Israélites, écoutez ces paroles : Jésus le Nazôréen, cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous par des miracles, prodiges et signes que Dieu a fait par lui au milieu de vous — comme vous-mêmes vous le savez — cet homme, livré selon le dessein établi et selon la prescience de Dieu, et que vous avez tué en le fixant à la croix par la main des sans-loi, Dieu l'a ressuscité, le délivrant des douleurs de la mort, parce qu'il n'était pas possible qu'il fût retenu en son pouvoir. David, en effet, dit à son sujet : [... Ps 16, 8-11 ; il est à ma droite, tu n'abandonneras pas mon âme à l'Hadès]. C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, de quoi tous nous sommes témoins. Ainsi donc, exalté par la droite de Dieu et ayant reçu du Père l'Esprit, l'Esprit Saint promis, il a répandu ce que vous voyez et entendez. [...] Que toute la maison d'Israël le sache dont avec sûreté : Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié » (Ac 2, 22-36).

Cette prédication qui tout à la fois proclame l'événement et l'avènement du salut en Jésus-Christ est désignée par le terme technique de *kérygme* (τὸ κήρυγμα, la proclamation). L'élément constituant du kerygme, c'est avant tout la résurrection et la mort du Christ qui, au moment même où elles sont annoncées, actualisent dans la vie des croyants le salut dont ils parlent<sup>1</sup>. Il en découle que le témoin ne peut être extérieur au kérygme qu'il professe : il fait partie lui aussi du kérygme car la résurrection est à l'œuvre dans sa vie, il a été touché par le salut. Vivre du Ressuscité et proclamer le Ressuscité sont une seule et même profession de foi.

Le kérygme, proclamé par le témoin, par le martyr (du grec μάρτυς, témoin) sous l'inspiration de l'Esprit Saint (1 Co 12, 3), désigne donc une réalité non seulement historique mais aussi eschatologique, au sens où il incorpore le croyant dans la communauté des disciples du Ressuscité. Le kérygme annonce et réalise le mystère de la foi. Tout y est dit, rien ne peut s'y ajouter, rien ne peut y être retranché. Chaque génération de chrétiens aura à accueillir cette foi et à répondre à partir d'elle aux sollicitations et aux questions des hommes de son temps dans un langage accessible et fidèle au donné évangélique.

---

<sup>1</sup> Voir M. G. MARA, « Kérygme » dans *DECA* 2, p. 1393-1394.

Les premières générations chrétiennes n'échappèrent pas à cette obligation. Le christianisme est né et s'est développé à partir d'un judaïsme multiforme issu de milieux géographiques, sociologiques, politiques et religieux très différents<sup>2</sup>. Autour du Temple et de la Loi gravitaient quantité de mouvements religieux : pharisiens, sadducéens, zélotes, baptistes, galiléens et autres samaritains sont mentionnés dans les écrits néo-testamentaires. On peut y ajouter les génistes, les méristes, les helléniens évoqués par Justin<sup>3</sup> et encore les esséniens, les hémérobaptistes et les masbothéens cités par Hégésippe.<sup>4</sup> Certains d'entre-eux se convertiront en entendant les premières prédications chrétiennes (voir Ac 6, 1.7 ; 15). La riche palette des opinions de leurs judaïsmes<sup>5</sup> déteindra sur le christianisme. Des non-juifs seront également touchés par le kérygme évangélique. Ils rejoindront eux aussi les communautés chrétiennes, priant avec et comme elles. Tous ces groupes donneront le jour à des communautés diverses et variées, aux frontières plus ou moins perméables, qui ont pour point commun de se référer, sous des modalités très différentes, à Jésus. Cette grande diversité de courants est, depuis les travaux de Ferdinand-Christian Baur, assez communément placée sous le vocable de *judéo-christianisme*<sup>6</sup>.

Ce cours comportera deux parties : la première présentera rapidement le monde des judéo-chrétiens, la seconde s'intéressera aux élaborations théologiques du judéo-christianisme.

---

<sup>2</sup> Voir FOLKERT SIEGERT, « Le judaïsme au premier siècle et ses ruptures intérieures », dans DANIEL MARGUERAT (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, « Monde la Bible » 32, Labor et fides, Genève 1996, p. 25-65.

<sup>3</sup> JUSTIN, *Dial.*, 80, 4.

<sup>4</sup> EUSÈBE DE CÉSARÉE, *HE IV*, XXII, 7.

<sup>5</sup> Il faut bien entendre 'judaïsmes' au pluriel car si l'identité juive se définit à partir de quatre piliers : le monothéisme, la foi en l'élection d'Israël, l'accueil du don de la Loi gage de l'Alliance et le Temple, lieu d'expiation des péchés et résidence de Dieu, la manière de s'appuyer sur ces différents piliers varie très sensiblement d'un mouvement juif à l'autre. Sur ce point voir J. D. G. DUNN, *The Partings of the Way. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM/Trinity Presse International, Londres 1991, p. 18-36, non cons., cité par D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation » dans J.-M. MAYEUR et *alii.*, *Histoire du christianisme. Le nouveau Peuple (des origines à 250)*, t. 1, Desclée, Paris 2000, p. 195. Pour une présentation synthétique récente des différents judaïsmes, voir PETER TOMSON, *L'affaire Jésus et les Juifs*, « Lire la Bible » 136, Cerf, Paris 2003, p. 44-51 et 179.

<sup>6</sup> Le terme *judéo-christianisme* désigne pour la première fois une entité spécifique chez FERDINAND CHRISTIAN BAUR, (« Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom », dans *TZTh.* 4, 1831, p. 61-206) pour désigner une communauté qui perçoit le christianisme dans la continuité du judaïsme.

# I. LE MONDE DES JUDÉO-CHRÉTIENS

Trois étapes nous permettront d'entrer progressivement dans le monde culturel judéo-chrétien. La première s'intéressera au débat que suscite actuellement le concept de *judéo-christianisme* dans les milieux universitaires qui étudie l'Antiquité tardive. La deuxième donnera quelques points de repères historiques sur l'évolution des communautés chrétiennes issues du judaïsme. La troisième sera consacrée à la littérature qu'ont produite ces communautés.

## 1. Qu'est-ce que le judéo-christianisme ?

Qu'est-ce que le judéo-christianisme ? Nous verrons que la communauté scientifique ne s'accorde pas sur ce sujet. Après nous être intéressé de manière plus particulière à l'apport de Jean Daniélou, nous préciserons ce que nous entendons par les expressions *judéo-chrétien* et *judéo-christianisme*.

### *a. Une communauté scientifique divisée*

L'usage de l'expression *judéo-christianisme* est problématique ne serait-ce qu'en raison du risque d'anachronisme qu'elle véhicule. Il est en effet certain que « les judéo-chrétiens du 1<sup>er</sup> siècle ne se sont jamais compris comme combinant deux religions, parce qu'ils n'ont jamais accepté que le christianisme soit autre chose que l'épanouissement du judaïsme »<sup>7</sup>. La remarque de Taylor est exacte, mais l'appellation n'en demeure pas moins opératoire car elle met en valeur le lien de filialité qui unit la foi chrétienne à la foi d'Israël. Elle est problématique encore parce qu'elle nous plonge au coeur des débats d'une communauté scientifique aujourd'hui très divisée, ne s'accordant ni sur la délimitation de la période judéo-chrétienne, ni sur le corpus de référence, ni non plus, consécutivement, sur l'acception que recouvre le concept de *judéo-christianisme*. Une enquête de François Blanchetière présente l'état de la question à ce jour (p. 65-83) et contribue au passage à l'actualité éditoriale riche et polémique que suscite cette question<sup>8</sup>. Au terme de son enquête historiographique, Blanchetière conclut :

---

<sup>7</sup> J. E. TAYLOR, « The Phenomenon of Early Jewish Christianity : Reality or Scholarly Invention ? », *JCh.* 44 (1990), p. 314-315 (BLANCHETIÈRE, voir note suivante, p. 78).

<sup>8</sup> Parmi les dernières parutions de langue française citons FRANÇOIS BLANCHETIÈRE, *Enquête sur les racines juives du*

« il apparaît bien que l'expression moderne *judéo-chrétien*, amphibologique à souhait, inadéquate certes, problématique, mais aujourd'hui couramment reçue, peut désigner selon les auteurs :

- un chrétien d'ascendance juive — sens ethnologique ;
- un membre de la communauté primitive de Jérusalem — point de vue chronologique et géographique ;
- un chrétien de culture juive réfléchissant ses convictions en fonction de ses propres référents culturels ataviques, sémitiques aussi bien qu'hellénistiques — point de vue culturel (Daniélou) ;
- "un judéo-chrétien est un homme qui se sent, qui veut être et qui est en fait, dans les différentes manifestations de sa vie religieuse, à la fois juif et chrétien", qu'il s'agisse d'un juif converti ou d'un gentil gagné à l'observance — sens "religieux" (Simon) ;
- un chrétien cherchant à allier un judaïsme de stricte observance à sa fidélité à Jésus Messie, mais non fils de Dieu [...] — sens doctrinal.

D'un autre point de vue, le *judéo-christianisme* constitue une entité propre :

- qui se différencie au sein du judaïsme des débuts de notre ère comme un courant, une *airèsis* parmi d'autres au sein desquels il se recrute,
- qui se distingue du christianisme paulinien ou d'expression hellénistique : par son enracinement juif et son herméneutique de l'Écriture ; par sa pratique des *mizvot* ; par sa façon de penser et de s'exprimer plus fonctionnelle que spéculative, plus historique que métaphysique ; par sa conscience de constituer le *Verus Israël*, l'Israël authentique de l'ère eschatologique comme déjà la communauté essénienne »<sup>9</sup>.

Avant d'opter pour telle ou telle autre définition du judéo-christianisme, je souhaiterai m'arrêter plus longuement sur l'apport de Jean Daniélou à ce débat car il est l'un des rares à tenir un compte effectif de la spécificité théologique de ce courant.

### b. L'apport de Jean Daniélou

Le débat sur le judéo-christianisme a été initié en France en 1957 par les travaux de Jean Daniélou. Celui-ci propose trois sens au mot *judéo-christianisme*. « Il peut, dit-il, désigner d'abord des Juifs qui ont reconnu dans le Christ un prophète ou un messie, mais non le Fils de Dieu, et qui constituent un groupe intermédiaire entre Juifs et Chrétiens »<sup>10</sup>. Il peut désigner aussi « la communauté chrétienne de Jérusalem, dominée par Jacques » c'est-à-dire une communauté qui reste attachée à certaines formes de vie juive, sans les imposer d'ailleurs aux prosélytes venus de la gentilité<sup>11</sup>. Il peut enfin désigner « une forme de pensée chrétienne qui n'implique pas de lien avec la communauté juive, mais qui s'exprime dans des cadres empruntés au judaïsme. Le mot a alors un sens plus large. Il embrasse les groupes dont nous avons parlé jusqu'ici ; il comprend aussi des

---

*mouvement chrétien (30-135)*, Cerf, Paris 2001 ; SIMON CL. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme dans tous ses états : actes du colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998*, Cerf, Paris 2001 ; FRÉDÉRIC MANNS, *Le judéo-christianisme, mémoire ou prophétie ?*, « Théologie historique » 112, Beauchesne, Paris 2000 ; LUIGI CIRILLO, « Courants judéo-chrétiens » dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Le nouveau Peuple (des origines à 250)*, I Desclée, Paris 2000, p. 273-330 ; SIMON CL. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien, essais historiques*, « Patrimoines », Cerf, Paris 1998 ; JEAN-DANIEL KAESTLI, « Où en est le débat sur le judéo-christianisme ? » dans D. MARCUERAT (éd.), *Le déchirement, o. c.*, p. 272.

<sup>9</sup> BLANCHETIÈRE, *o. c.*, p. 82-83.

<sup>10</sup> JEAN DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, « Bibliothèque de théologie » I, Desclée, Paris 1991<sup>2</sup>, p. 35.

<sup>11</sup> J. DANIELOU, *ib.*, p. 36.

hommes qui ont rompu complètement avec le milieu juif, mais qui continuent de penser dans ses catégories »<sup>12</sup>. Ce judéo-christianisme, qui a été celui des chrétiens venus du judaïsme mais aussi des païens convertis, réfléchit à partir des catégories et dans les formes littéraire de l'apocalyptique (visions, ascensions, testaments) utilisées par le judaïsme tardif, *Spätjudentum*<sup>13</sup> (c'est-à-dire par « le judaïsme contemporain du Christ, celui des Pharisiens, des Esséniens et des Zélotes »<sup>14</sup>, judaïsme composite dont les catégories et représentations furent, de fait, les seules disponibles aux premiers chrétiens. Le judéo-christianisme est donc pour Daniélou « un christianisme dont les structures théologiques, liturgiques, ascétiques sont empruntées au milieu juif à l'intérieur duquel est apparu le christianisme »<sup>15</sup>. Ce type de christianisme couvre, selon notre auteur, « la période que l'on appelle d'ordinaire celle des *Pères Apostoliques*, sinon chronologiquement, du moins morphologiquement »<sup>16</sup>, elle cesserait au lendemain de la destruction de Jérusalem, c'est-à-dire après 135.

Le livre du Père Daniélou a fait date car il a suscité l'intérêt de la communauté scientifique pour le judéo-christianisme<sup>17</sup>. Cet ouvrage dont l'étude « stimulante et hautement recommandable » ouvre le lecteur à « des perspectives insoupçonnées sur la richesse des idées théologiques de cette période »<sup>18</sup> fait toutefois difficulté quant à la méthodologie mise en oeuvre. Le principal reproche qui a été adressé à Daniélou est d'avoir privilégié une lecture théologique à une lecture historique de la documentation<sup>19</sup>, approche qui l'a conduit à élaborer une définition abstraite du judéo-christianisme qui ne renvoie ni à des groupes ni des personnages historiques, définition qui n'est donc pas une catégorie historique<sup>20</sup>. Cette démarche l'a également amené à définir la période judéo-chrétienne de manière « quelque peu arbitraire » et à inclure en définitif dans le judéo-christianisme tout le christianisme des origines<sup>21</sup>. Ce reproche ne me paraît que

<sup>12</sup> J. DANIELOU, *ib.*, p. 37.

<sup>13</sup> Jean Daniélou s'appuie sur les travaux de Leonhard Goppelt (*Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert : ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche*, Berthelsmann, Gütersloh 1954 ; trad. française *Les origines de l'Église. Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles*, Payot, Paris 1961) pour qui le judaïsme peut désigner ou l'usage de l'Ancien Testament, ou le *Spätjudentum*, ou le judaïsme rabbinique d'après la chute de Jérusalem, judaïsme qui a combattu et qui a été combattu par le christianisme.

<sup>14</sup> J. DANIELOU, *ibid.*, p. 37-38.

<sup>15</sup> J. DANIELOU, « Judéo-christianisme », *Encyclopaedia Universalis*, p. 155.

<sup>16</sup> J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, p. 38.

<sup>17</sup> Blanchetière signale pas moins de 69 recensions de l'ouvrage entre 1957 [et non 1947 comme le note Blanchetière par inadvertance] et 1971 (*o. c.* p. 71).

<sup>18</sup> J.-D. KAESTLI, *o. c.*, p. 245.

<sup>19</sup> « Daniélou est plus intéressé par ce que les judéo-chrétiens ont transmis à la théologie chrétienne que par les judéo-chrétiens eux-mêmes, ceux de l'histoire. » de S. CL. MIMOUNI, « Le judéo-christianisme ancien dans l'historiographie du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle. Communication de la Société des études juives du 16 décembre 1991 », dans *REJ*, t. 151, 1992, p. 427 (cité par F. Blanchetière, *o. c.*, p. 74).

<sup>20</sup> J.-D. KAESTLI, *o. c.*, *ibid.*

<sup>21</sup> Voir R. A. KRAFT, « In Search of "Jewish Christianity" and its "Theology". Problems of Definition and Methodology » dans *RSR*, t. 60/1 (1972) p. 81-92 ; FR. BLANCHETIÈRE, *o. c.*, p. 52 : « Identifier purement et simplement le 'judéo-

partiellement fondé car, répétons-le, les spécialistes du judéo-christianisme ne s'accordent pas sur sa définition ni sur son rôle ni sur son devenir historique, il n'est donc pas certain du tout qu'ils parlent de la même chose que J. Daniélou<sup>22</sup>. L'on peut souligner par ailleurs que dans le judaïsme, et par suite dans le christianisme, histoire et théologie sont indissociables<sup>23</sup>. La position de Daniélou prête encore à difficulté en ce qu'il refuse, par principe, mais sans en rendre compte, d'intégrer dans son analyse du judaïsme le judéo-hellénisme qui s'exprime « dans les cadres de la philosophie grecque »<sup>24</sup> et en ce qu'il ne se réfère pas aux écrits néo-testamentaires pour reconstruire le judéo-christianisme. Cette dernière option me semble fondée sur le fait que le P. Daniélou cherche à mettre à disposition de ses lecteurs un corpus de textes dispersés et méconnus<sup>25</sup>. Elle s'explique encore par l'origine de ce livre qui reprend un cours de patristique précédemment destiné aux étudiants de l'Institut Catholique de Paris.

L'étude du P. Daniélou nous a particulièrement intéressé parce qu'elle prend acte de la spécificité du discours chrétien des origines, discours qui utilise les catégories et les modes de représentation de la culture et de la foi juive de son temps. Ces catégories, ces modes de représentation traverseront les siècles. Nous les utilisons encore aujourd'hui lorsque nous nous référons par exemple à notre ange gardien, au septième ciel ou à la descente du Christ aux enfers. C'est pourquoi nous essaierons de concilier, autant qu'il est possible de le faire, l'approche de J. Daniélou avec une définition plus opératoire d'un point de vue historique.

### c. Définitions

---

christianisme' avec l'apocalyptique juive comme l'a fait Daniélou est sans doute reconnaître l'importance de ce courant et le fait que la majorité des oeuvres issues de ces milieux a été conservée uniquement parmi les chrétiens ; cependant, une telle présentation est manifestement réductrice pour commencer en ce qui concerne l'apocalyptique qui se révèle beaucoup plus complexe qu'on ne le pensait. »

<sup>22</sup> Un exemple de critique adressée au P. Daniélou et qui tombe un peu à plat peut être tiré du dernier livre de S. CL. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien, o. c.*. Il reproche à la définition proposée par Daniélou, le fait qu'elle « englobe essentiellement, selon sa formule, 'toute la théologie chrétienne d'expression juive' qui va des origines du christianisme au milieu du II<sup>e</sup> siècle. Pour l'auteur, le judéo-christianisme ou 'christianisme d'expression juive' disparaît pratiquement en 135. Une telle définition, trop axée sur le concept et pas assez sur les faits, est évidemment discutable » (p. 44). Ceci dit, Mimouni poursuit quelques pages plus loin : « De toute évidence il est difficile de retenir les définitions fondées sur ... un système de concepts [... car celle] proposée par Jean Daniélou, est trop large, elle étend le judéo-christianisme à tout le christianisme jusqu'en 135, ce qui est justifié, mais aussi après cette date, ce qui ne l'est nullement. » (p. 68). Il reconnaît en définitif la pertinence de la définition de J. Daniélou sur le champ de recherche qu'il s'était donné même s'il faut sans doute, dans une approche plus historique, ne pas cantonner la définition du judéo-christianisme à l'ère apostolique.

<sup>23</sup> Voir FR. MANNS, *o. c.*, p. 6.

<sup>24</sup> J. DANIELOU, *ib.*, p. 37-38. La position de Daniélou se comprend à partir du triptyque qui compose son *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. Après un premier tome sur le judéo-christianisme, Daniélou en consacre un deuxième au christianisme de culture hellénistique avant de s'intéresser en un troisième volume aux origines du christianisme latin.

<sup>25</sup> Voir J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, « Bibliothèque de théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée » II, Desclée, Paris 1991, p. 1.

Nous appellerons judéo-chrétienne ou judéo-chrétiens, une communauté juive ou « des juifs qui ont reconnu la messianité de Jésus, qui ont reconnu ou qui non pas reconnu la divinité du Christ, mais qui tous continuent à observer la Torah »<sup>26</sup>. À la suite de J. Daniélou, nous nous intéresserons plus particulièrement aux oeuvres et aux théologies qui s'expriment dans un cadre de représentation emprunté au judaïsme tardif. Nous essayons par ce biais de faire droit tout à la fois à la nécessité de repères historiques clairs et au phénomène de dissémination culturelle lié à l'évangélisation de la gentilité. À titre provisoire, nous désignerons par *judéo-christianisme*, l'impact culturel et religieux de ces communautés judéo-chrétiennes sur leurs contemporains. Une communauté chrétienne peut donc, dans cette perspective, appartenir au judéo-christianisme — parce que affectée par les représentations de l'apocalyptique juive —, sans pour autant être judéo-chrétienne — parce qu'elle n'observe pas la Torah.

## 2. Repères historiques

Deux événements décisifs marquent la vie des communautés judéo-chrétiennes au début de l'ère chrétienne : le premier est la « grande guerre » des Juifs contre Rome. Elle débute en 66 et s'achève par l'incendie du Temple en 70. L'une de ses conséquences sera l'exclusion des chrétiens de la Synagogue. Le second sera la défaite des Juifs dans le conflit qui les oppose à l'Empire durant les années 132-135. *Colonia Aelia Capitolina*<sup>27</sup>, la nouvelle Jérusalem païenne dont la fondation avait été décidée par Hadrien en 130-131, sera désormais interdite aux juifs<sup>28</sup>, sous peine de mort<sup>29</sup>, sauf le jour anniversaire de la ruine du Temple. Le nom de la *Judée* sera rayé des cartes et remplacé par l'appellation *Syrie-Palestine*. L'espoir d'une reconstruction prochaine du Temple disparaît, le messianisme s'essouffle. La littérature elle aussi s'en ressent. Le genre apocalyptique est abandonné<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> S. CL. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien*, o. c., p. 70.

<sup>27</sup> « Le premier terme de cette désignation n'est autre que le propre nom de l'empereur qui s'appelait *Publius Aelius Hadrianus*, le second renvoie au culte de Jupiter Capitolin, plaçant la ville sous la protection d'une divinité romaine. Voilà donc Jérusalem colonie romaine et elle le restera jusqu'au III<sup>e</sup> s. lorsque, sous Dioclétien (284-305), la légion qui y stationnait reçut l'ordre de s'installer dans la province d'Arabie. Vidée de sa substance militaire, la ville connut un déclin rapide, mais la conversion de Constantin au christianisme allait permettre à la cité de retrouver son nom et son prestige religieux. » (JACQUES BRIEND, « Aelia Capitolina » dans *Le monde de la Bible*, 29 (1983) p. 35).

<sup>28</sup> EUSÈBE DE CÉSARÉE, *HE* IV, 6, 3-4 : « Tout le peuple reçut, par une loi et des prescriptions d'Hadrien, la défense absolue d'approcher du pays qui entoure Jérusalem : si bien qu'il était interdit aux Juifs de regarder même de loin le sol de leur patrie. C'est ce que raconte Ariston de Pella. Ainsi Jérusalem n'avait plus de juifs dans ses murs [...] L'Église qui s'y trouvait n'était également plus composée que de Gentils. Le premier qui en devint évêque, après ceux de la circoncision, fut Marc. » Voir aussi JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 92, 2 ; TERTULLIEN, *Apologétique*, 21, 5.

<sup>29</sup> JUSTIN, *I Apologie* 47 : « Or vous savez bien que, selon la prophétie, Jérusalem a été réduite en désert [...] Vous savez bien qu'ordre est donné par vous [Marc-Aurèle] de n'y laisser demeurer personne et de punir de mort tout juif qu'on surprendra essayant d'y rentrer. »

<sup>30</sup> Sur cette période, voir MAURICE SARTRE, *D'Alexandre à Zénobie, Histoire du Levant antique*, Fayard, Paris 2001, p. 529-607.



### a. Le devenir des communautés judéo-chrétiennes jusqu'en 70

Avant 70, les communautés judéo-chrétiennes — qu'elles observent la Loi ou qu'elles se tiennent à distance de celle-ci —<sup>31</sup>, se comprennent toutes (sauf peut-être l'évangile de Marc) « à l'intérieur du périmètre d'identité juive »<sup>32</sup>. Le succès de l'activité missionnaire de Paul, qui refuse la primauté de la Loi, ne doit pas faire oublier l'opposition constante dont il a été l'objet — l'antipaulinisme est d'ailleurs de manière assez générale un marqueur sûr de l'appartenance judéo-chrétienne d'un document — ni non plus que pour la majorité des judéo-chrétiens des années 50 à 70 « croire au Christ consiste à s'intégrer au peuple d'Abraham et à suivre ses rites »<sup>33</sup>. Cependant entre les juifs et les chrétiens, le fossé va inévitablement se creuser car :

- le monothéisme juif semble en quelque sorte battu en brèche par ce Jésus qui est dit ressuscité et que les chrétiens placent à l'égal de Dieu ;
- le peuple d'Israël n'est plus le seul à revendiquer l'élection divine ;
- l'admission dans les communautés chrétiennes n'est pas conditionnée par l'observance de la Loi ;
- pour les disciples du Christ, le lieu de la présence de Dieu et de la réconciliation n'est plus le Temple, mais le Christ.

### b. Le devenir des communautés judéo-chrétiennes après 70

La destruction du second Temple suite au siège de Jérusalem par Titus, le 29 août 70<sup>34</sup>, constituera un tournant dans l'histoire du judaïsme et dans l'histoire des relations entre juifs et chrétiens. L'événement provoqua un choc terrible. Le lieu de la présence de Dieu, le lieu de la réconciliation, le lieu autour duquel se forgeait l'unité nationale disparaît dans les flammes. Il n'y

---

<sup>31</sup> D. Marguerat (« Juifs et chrétiens : la séparation », *o. c.*) repère, à l'aube de l'ère chrétienne, un *judéo-christianisme jérusalémite* autour de Jacques très proche des observances juives. Un *judéo-christianisme palestinien missionnaire*, autour de Pierre. Un *judéo-christianisme palestinien apocalyptique* suscité par l'attente d'une parousie imminente : son prophétisme et son attachement radical au Christ — auquel est subordonnée la Loi —, conduira rapidement à une rupture avec les populations juives. Il distingue enfin un mouvement *judéo-chrétien hellénistique* dont les membres se recrutent parmi les juifs aisés et cultivés. Ils gardent une réelle liberté vis à vis de la Loi, la Loi étant faite pour l'homme et non l'homme pour la Loi, et prennent leur distance avec le Temple, dans lequel ils ne reconnaissent pas la présence de Dieu car Dieu n'habite pas l'oeuvre de mains humaines. Cette position conduira à la lapidation d'Étienne et à l'expulsion des Hellénistes de Jérusalem. C'est ainsi que ceux-ci iront annoncer Jésus-Christ aux grecs d'Antioche où les disciples du Christ recevront pour la première fois le nom de *Chrétiens* (Ac 11, 26).

<sup>32</sup> D. MARGUERAT, *ib.*, p. 205.

<sup>33</sup> D. MARGUERAT, *ibid.*.

<sup>34</sup> FLAVIUS JOSÈPHE, *GJ VI*, 4, 249-250 : « Dieu certes, avait depuis longtemps condamné le bâtiment à être brûlé, mais le jour fatal, du fait de la révolution des temps, était maintenant arrivé, ce dixième jour du mois de Loüs [le 29/08/70 ou 9 Ab dans le calendrier juif] où, déjà auparavant, il avait été incendié par le roi de Babylone. »

aura plus désormais ni de théocratie ni de roi de Judée, plus de Sanhédrin, ni de Sadducéens, ni non plus d'Esséniens ou de Zélotes<sup>35</sup>. L'exemple de la destruction des tours de Manhattan peut donner une petite idée de la portée symbolique de cette victoire romaine sur la population juive.

Après ce drame, l'identité et la cohésion des communautés juives vont, au cours des décennies qui suivent, progressivement se reconstituer à Jamnia autour de la Torah, grâce à Yohanân ben Zakkai<sup>36</sup> et au mouvement pharisien d'obédience hillélienne qui refonde le judaïsme en établissant le canon des Écritures juives<sup>37</sup> ; en excluant les mouvements marginaux et sectaires (les *minim*) au premier rang desquels figurent les chrétiens ; en instituant le rabbinat dont la fonction sera l'enseignement et en codifiant la tradition orale qui aboutit au V<sup>e</sup> siècle à la création du *Talmud*. Jusque-là tolérées ou combattues en fonction de leur positionnement notamment par rapport à la Loi, les communautés chrétiennes sont désormais les victimes d'une hostilité unanime. Vers 90, deux positions s'offrent à celles-ci :

- soit rester judéo-chrétienne dans un environnement juif hostile à la foi chrétienne. C'est le choix de la communauté de Jérusalem qui a échappé à la vindicte romaine de 70, vraisemblablement parce qu'elle s'était réfugiée à Pella, suite à la lapidation par le Sanhédrin de Jacques, frère du Seigneur en 62<sup>38</sup>. Nous avons un témoignage de la théologie de cette communauté dans *Les Reconnaissances du Pseudo-Clément*, (livre I, chap. 27-71, qui date d'après 135)<sup>39</sup>. Cet écrit présente en ces termes la ligne de démarcation christologique qui sépare la foi judéo-chrétienne et la foi juive :

---

<sup>35</sup> Les Zélotes se suicideront dans la forteresse de Massada. Le judaïsme était en fait divisé en mouvements bellicistes (Sadducéens, Zélotes, Esséniens, et Pharisiens de l'école de Shammaï qui préconisaient aussi la coupure avec les non-juifs) et pacifistes (les pharisiens de l'école d'Hillel avec Yohanân ben Zakkai qui étaient quant à eux partisans d'un dialogue avec les non-juifs). Voir P. TOMSON, *o. c.*, p. 126-130. Les premiers disparaîtront pratiquement tous au moment de la défaite juive.

<sup>36</sup> Yohanân ben Zakkai va se rendre aux romains dès 68 et obtiendra de Vespasien la permission d'ouvrir une école à Jamnia : « Vespasien s'avança sur Lydda et Jamnia ; l'une et l'autre ayant été soumises, il y installa des habitants en nombre suffisant, pris parmi les gens qui s'étaient donnés aux Romains. » (FLAVIUS JOSÈPHE, *GJ* IV, 8, 444). Voir F. SIEGERT, *o. c.*, p. 59.

<sup>37</sup> Les rabbins qui n'étaient pas satisfaits de la traduction grecque des LXX avaient entrepris sa révision avant la chute du Temple en 70. Ils l'a placèrent sous le patronyme de Théodotion. D'autres révisions eurent lieu après la ruine du Temple, notamment celle d'Aquila (vers 100) plus littérale et estimée nécessaire sans doute parce que la part laissée par la Septante à l'interprétation chrétienne était trop belle. En effet, elle se prêtait aisément à une interprétation messianique (voir ÉTIENNE NODÉ, JUSTIN TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, Cerf, Paris 2002<sup>2</sup>, p. 235-240). Notons cette petite histoire talmudique à propos de la traduction des LXX : « Il advint une fois que cinq anciens écrivirent la Loi en grec pour le roi Ptolémée. Ce jour-là fut un mauvais jour pour Israël, comme le jour où Israël fabriqua le veau d'or, car la Loi ne pouvait être traduite selon toutes ses exigences. » (*Sof* I, 7) cité par HUGUES COUSIN, « Les textes messianiques de la Septante ont-ils aidé l'exégèse apostolique ? ont-ils été récusés par les sages ? » dans D. MARGUERAT (éd.), *Le déchiement*, *o. c.*, p. 205. Qu'est-ce qui motive une telle honte ? L'imperfection de la traduction ou son interprétation chrétienne ?

<sup>38</sup> Voir MARCEL SIMON, « La migration à Pella : légende ou réalité ? », dans *RSR* 60/1, 1972, p. 51-52.

<sup>39</sup> Sur ce point voir J.-D. KAESTLI, *o. c.*, p. 264-271 qui présente l'état de la question en ce qui concerne ce passage des *Reconnaissances*. Pour la datation, voir PSEUDO-CLÉMENT, *Reconnaissances* I, 39, 3 (tr. A. SCHNEIDER, L. CIRILLO, *Les Reconnaissances du Pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, « Apocryphes » 10, Brepols, Turnhout 1999, p. 112-113) : « Enfin, une preuve évidente de ce grand mystère est encore fournie par le fait que quiconque croira dans le Prophète annoncé par Moïse et sera baptisé en son nom, sera gardé indemne des désastres de la guerre qui menacent la nation incrédule et le Lieu lui-même, tandis que les incroyants seront exilés du Lieu et du royaume, afin que, même à

« les prêtres [appartenant au judaïsme] commencèrent à redouter à un certain moment que, grâce à la Providence divine et pour leur confusion, le peuple entier n'embrassât notre foi ; ils nous envoyaient souvent des messagers nous demandant de leur parler de Jésus : était-il le Prophète annoncé par Moïse, celui qui est le Christ éternel ? Car c'est sur ce point seul, semble-t-il, qu'il y a divergence entre nous qui croyons en Jésus et les juifs incroyants. »<sup>40</sup>

Il résulte de cette citation, que pour tous les autres points, les judéo-chrétiens de Jérusalem s'en tenaient aux observances juives et que des communautés judéo-chrétiennes ont perduré au-delà de 135.

- soit se couper du judaïsme et notamment de sa ritualité alimentaire, et chercher sa voie dans la mission païenne. Telle sera l'option des helléno-chrétiens et de la communauté judéo-chrétienne d'Antioche après son expulsion de la Synagogue comme en témoigne l'évangile de Matthieu.

Il semble bien que ces communautés judéo-chrétiennes, mises à mal par la pression des milieux rabbiniques qui cherchaient à unifier le judaïsme autour de la Loi, n'aient guère eut de marge de manoeuvres. Les pharisiens de Jamnia, soucieux de la cohésion de la communauté juive, vont en effet imposer progressivement une bénédiction très particulière dans la prière synagogale, la *birkat-ha-minim*, la 'bénédiction' des hérétiques :

« Qu'il n'y ait pas d'espoir pour les apostats, et déracine le royaume de l'arrogance [Rome] au plus tôt et dans nos jours. Que les nazaréens (*noserim* = chrétiens) et les sectaires (*minim*) périssent en un instant. Efface-les du livre de vie et qu'ils ne soient pas inscrits avec les justes. Loué sois-tu, Seigneur, qui soumetts les arrogants. »<sup>41</sup>

Les judéo-chrétiens auraient ainsi été, non pas systématiquement mais très progressivement et avec de sensibles différences dans la récitation effective de cette prière selon les régions, la cible d'une malédiction juive. Nous en avons un témoignage asiatic contemporain dans le *Dialogue avec Tryphon* de saint Justin :

« mais vous-mêmes, [dit-il au juif Tryphon] vous n'avez jamais montré que vous ayez quelque amour ou quelque affection ; au contraire, comme il a été prouvé, on vous a trouvés [...] maudissant même ceux qui démontrent que celui que vous avez crucifié est le Christ. »<sup>42</sup>

Un autre témoignage plus tardif, celui d'Épiphane de Salamine, nous renseigne sur la pratique de cette prière :

« Cependant, ils [les judéo-chrétiens] sont très hais par les juifs. Car, non seulement les enfants juifs nourrissent de la haine contre eux, mais le peuple aussi se lève le matin, à midi et le soir, trois fois par jour, et ils prononcent

---

leur corps défendant, ils comprennent la volonté de Dieu et s'y soumettent. » Le texte fait allusion à l'expulsion des Juifs de Jérusalem, selon l'édit d'Hadrien de l'an 135 ap. JC.

<sup>40</sup> PSEUDO-CLÉMENT, *Reconnaitances* 1, 43, o. c., p. 115-116.

<sup>41</sup> Voir le *Talmud de Babylone* (*Berakot* 28b-29a) et le *Talmud de Jérusalem* (*Berakot* 4, 3 [8a]) cité par D. MARQUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation », o. c., p. 216.

<sup>42</sup> JUSTIN, *Dial.*, 93. Voir aussi 16 : « vous élevez des imprécations contre ceux qui croient au Christ » ; 47 ; 95 ; 108 ; 117 ; 133 ; 137. ORIGÈNE, *Commentaire de Matthieu* 16, 3 ; *Commentaire du Psaume* 37, h. 2, 8.

des jurons et des malédictions sur eux quand ils disent leurs prières dans les synagogues. Trois fois par jour, ils anathématisent en disant : "Que Dieu maudissent les nazoréens (ναζωραίους)" »<sup>43</sup>

Les judéo-chrétiens qui fréquentaient la synagogue ne pouvaient répondre *amen* à une telle 'bénédiction'. Intégrer cette prière dans la liturgie quotidienne revenait, de fait, à placer les chrétiens issus du judaïsme et désirant y rester fidèles devant une douloureuse alternative : ou quitter la synagogue ou ne pas s'afficher disciples du Christ. L'évangile de Jean porte les stigmates de ce déchirement<sup>44</sup>. Le terme ἀποσυνάγωγος utilisé par l'évangéliste est un terme juridique utilisé pour l'excommunication des hérétiques :

Ses parents (de l'aveugle-né) disaient cela parce qu'ils avaient peur des Juifs, car les Juifs étaient déjà convenus que si quelqu'un reconnaissait [Jésus] comme Christ, il serait exclu (ἀποσυνάγωγος) de la synagogue. (Jn 9, 22)

Cependant, même parmi les chefs [des Juifs] beaucoup crurent en lui. Mais à cause des Pharisiens ils ne se déclaraient pas, de peur d'être exclus (ἀποσυνάγωγοι) de la synagogue ; car ils préfèrent la gloire des hommes à la gloire de Dieu. (Jn 12, 42-43)

On vous exclura (ἀποσυναγωγους) des synagogues. Bien plus, elle vient, l'heure où quiconque vous tuera croira rendre un culte à Dieu. (Jn 16, 2)

### c. Le devenir des communautés judéo-chrétiennes après 135

Au fil du temps, la situation des judéo-chrétiens de stricte obédience deviendra de plus en plus intenable car les positions des juifs d'une part, celles des chrétiens d'autre part, vont se radicaliser sous la pression des événements. Les communautés chrétiennes vont mener un travail de canonisation et de normalisation équivalent et parallèle à celui qu'ont entrepris les rabbins pharisiens dans le judaïsme. Si les communautés sont encore, à certaines conditions, reconnues et intégrées à la Grande Église<sup>45</sup> du temps de Justin...

« Il en est [des chrétiens], répondis-je, et même qui ne voudraient pas frayer avec eux [les judéo-chrétiens] ni en conversation, ni à table. Je ne suis pas de leur avis. Si au contraire, par faiblesse d'esprit, ils veulent observer tout ce qu'ils peuvent présentement des observances que Moïse a instituées, nous le savons, parce que le peuple avait le cœur dur, et en même temps espérer en notre Christ et observer les pratiques éternelles de la justice et de la religion naturelles, s'ils consentent à vivre avec les chrétiens et les fidèles, sans vouloir leur imposer, comme je l'ai déjà dit, de se circoncire comme eux, de faire les sabbats et d'observer toutes les autres pratiques semblables ; je

<sup>43</sup> ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion* 29, 9, 2 (tr. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien, o. c.*, p. 174).

<sup>44</sup> F. MANN, *o. c.*, p. 38 et « L'Évangile de Jean, réponse chrétienne aux décisions de Jabné », *Liber Annuus* 30 (1980), p. 467-492 et *Liber Annuus* 32 (1982), p. 85-108 (non cons.).

<sup>45</sup> « Les historiens du christianisme rangent sous le nom de *Grande Église* l'émergence, au II<sup>e</sup> siècle, du christianisme majoritaire, opérant en son sein la synthèse des courants helléno-chrétiens principaux ; la *Grande Église* est ainsi l'héritière de la mouvance paulinienne (y compris Luc-Actes), de la tradition de Pierre (via l'Évangile de Marc) et de la tradition de Matthieu. Elle représente une constellation d'Églises apostoliques vénérant la mémoire de Pierre et de Paul. Elle accueillera également et préservera l'héritage de la tradition johannique qui, au tournant du 1<sup>er</sup> siècle, menace de sombrer dans la marginalité gnostique. Clément de Rome, Ignace d'Antioche et Justin Martyr sont parmi les figures éminentes de cette orthodoxie chrétienne en formation. » (D. MARGUERAT, « Juifs et chrétiens : la séparation », *o. c.*, p. 217.)

déclare qu'il faut les accueillir et frayer avec eux en toutes choses, comme avec des frères nés des mêmes entrailles. Mais, dis-je, si ceux de votre race, Tryphon, qui disent qu'ils croient au Christ, usent de tous les moyens pour contraindre les Gentils qui croient au Christ, à vivre selon la loi instituée par l'intermédiaire de Moïse, ou s'ils ne consentent pas à frayer avec eux en cette même vie religieuse, je fais comme eux et ne les reçois point. »<sup>46</sup>

... ou d'Origène :

« [Celse] n'a pas remarqué que ceux des Juifs qui croient en Jésus n'ont pas abandonné la loi de leurs pères. Car ils vivent en conformité avec elle, et doivent leur appellation à la pauvreté d'interprétation de la loi. Ébion est en effet le nom du pauvre chez les juifs et ébionites l'appellation que se donnent ceux des juifs qui ont reçu Jésus comme Christ. »

Origène poursuit plus loin : il y a « Admettons enfin que certains acceptent Jésus, et c'est pour cela qu'ils se vantent d'être chrétiens, mais ils veulent vivre selon la loi des juifs comme la foule des juifs. Ce sont les deux sortes d'Ébionites : ceux qui admettent comme nous que Jésus est né d'une vierge, ceux qui ne le croient pas né de cette manière mais comme le reste des hommes. »<sup>47</sup>

... elles apparaissent franchement sectaires à saint Jérôme au début du V<sup>e</sup> s. (404) :

« Que dirais-je des ébionites, qui feignent d'être chrétiens ? Jusqu'à aujourd'hui, dans toutes les synagogues de l'Orient, il y a chez les juifs une secte, qu'on appelle des *minim* qui est jusqu'ici condamnée par les pharisiens, on les appelle habituellement *nazaréens* ; ils croient au Christ, fils de Dieu, né de la Vierge Marie, et ils disent que c'est celui qui, sous Ponce Pilate, et a souffert et est ressuscité ; en lui nous aussi nous croyons ; mais, tandis qu'ils veulent tout ensemble être juifs et chrétiens, ils ne sont ni juifs ni chrétiens. »<sup>48</sup>

Jérôme, avec son sens habituel de la nuance, rejette-t-il ici des judéo-chrétiens qui partagent totalement la foi chrétienne pour la simple raison qu'ils respectent également les observances juives ? Non, je ne le pense pas. Ce qui conduit Jérôme à sa conclusion lapidaire, « ils ne sont ni juifs ni chrétiens », est sans doute, en autres raisons, le fait que les Ébionites refusaient les écrits pauliniens<sup>49</sup>. Origène, déjà, prenait acte de ce que les deux écoles ébionites calomniaient Paul<sup>50</sup> et ne recevaient pas ses lettres<sup>51</sup>. Les judéo-chrétiens sont devenus au fil du temps un mouvement tout à fait marginal assimilé par les tenants de l'Église officielle aux autres sectes hétérodoxes.

#### d. Conclusion

L'année 135 peut être considérée comme un tournant, voire une fin, pour le courant judéo-chrétien et pour le judéo-christianisme. Les communautés judéo-chrétiennes et le judéo-

<sup>46</sup> JUSTIN, *Dial.* 47.

<sup>47</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse*, II, 1 (SC 132, p. 279) et V, 61 (SC 147, p. 167).

<sup>48</sup> Voir J. LABOURT, *Saint Jérôme. Lettres*, 112, 4 (« Les Belles-Lettres », t. VI, Paris 1958, p. 31-32).

<sup>49</sup> Irénée n'a pas de connaissance directe de l'Ébionisme. Il ne distingue pas entre ceux qui reconnaissent la divinité du Christ et ceux qui la nient, mais son témoignage éclaire ce qui était reproché à ce courant judéo-chrétien. IRÉNÉE DE LYON, *AH* I, 26, 2 : « Ceux qu'on appelle Ébionites admettent que le monde a été fait par le vrai Dieu, mais, pour ce qui concerne le Seigneur, ils professent les mêmes opinions que Cérinthe et Carpocrate. Il n'utilisent que l'Évangile de Matthieu, rejettent l'apôtre Paul qu'ils accusent d'apostasie à l'égard de la Loi. Ils s'appliquent à commenter les prophéties avec une minutie excessive. Ils pratiquent la circoncision et persèverent dans les coutumes légales et dans les pratiques juives, au point d'aller jusqu'à adorer Jérusalem, comme étant la maison de Dieu. »

<sup>50</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie*, XIX, 12.

<sup>51</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse*, V, 65 (SC 147, p. 175).

christianisme — dans leurs éléments dynamisant, en tant que force de proposition pour l'Église tout entière —, ne survivront pas, sauf de manière résiduelle, à la défaite de Bar Kokhba<sup>52</sup> ou Bar Koseba<sup>53</sup> et aux conséquences de la seconde guerre juive. Pourquoi cela ?

- Parce que ces communautés judéo-chrétiennes, qu'elles appartiennent à l'orthodoxie en devenir ou non, connaîtront rapidement une sorte de mort sociale du fait de leur rejet et par la Synagogue et par l'Église.

- Parce que l'espérance eschatologique qu'ont suscitée les prophètes de l'exil et du retour de l'exil et qui a provoqué l'épanouissement de la littérature apocalyptique, connaîtra une remise en cause sérieuse en 135, après la destruction de Jérusalem et l'éloignement de la perspective d'une restauration prochaine d'un état juif<sup>54</sup>. Le genre littéraire apocalyptique n'est plus de mise. L'attente messianique déçue, le 'retard' de la parousie conduiront à l'abandon de l'apocalyptique. Or, si l'on accepte la définition de Daniélou, celle-ci constitue l'une des composantes du judéo-christianisme.

- Cette date marque également un changement dans les sujets abordés par la production littéraire chrétienne. Alors que dans le judéo-christianisme les écrits traitaient essentiellement de problèmes internes aux communautés (le *Pasteur d'Herma*s se préoccupe par exemple de la pratique pénitentielle, l'*Épître des Apôtres* de lutter contre une christologie docète), le discours chrétien ultérieur s'adressera surtout à ceux qui n'appartiennent pas à la communauté des disciples du Christ (les Grecs, les Juifs).

### 3. La littérature judéo-chrétienne

#### *a. Éléments du corpus judéo-chrétien*

Je n'ai pas intégré les textes néo-testamentaires dans la liste ci-contre simplement parce qu'ils sont mieux connus. Les écrits ont été classés par zone géographique pour faciliter les

---

<sup>52</sup> « Le chef de la révolte avait pour nom Simon ben Kosiba [...] ce qui signifie simplement "fils de berger". Les auteurs chrétiens, à commencer par son contemporain Justin, l'appellent Bar Kokhba, c'est-à-dire "fils de l'étoile" ; c'est une allusion à Nb 24, 17, texte qui parle du surgissement de "l'étoile de Jacob", et qui a traditionnellement un sens messianique [...] les sources rabbiniques font un jeu de mots différents, et mettent systématiquement Bar Koziba, "fils du mensonge". Cela indique une opposition totale à cette tentative, et Bar Kokhba est parfois représenté comme un impie, qui corrompt les Israélites. » (É. NODET, J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme, o.c.*, p. 180-181).

<sup>53</sup> En 1960-1961, les fouilles entreprises au bord de la mer Morte ont permis la découverte d'une lettre autographe de Bar Koseba. Ce document donne le nom véritable du chef de la révolte. Bar Kokhba serait le surnom de ce chef militaire. Sur ce point voir LILIANE VANA, « Histoire et historiographie chez les Pères de l'Église et les sages du Talmud », dans *REJ*, 169/1-2 (2003), p. 17-42.

<sup>54</sup> Voir M. SARTRE, *o. c.*, p. 565.

recherches autour d'un texte précis. Il faut cependant se souvenir que leur localisation est assez souvent incertaine.

## ↳ Syrie

### - Didachè (en partie avant 70, fin du 1<sup>er</sup> siècle, Palestine)

W. RORDORF, A. TUILIER, *La doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, SC 248, Paris 1978.

J. Daniélou, « le document peut être le plus vénérable de la littérature judéo-chrétienne. »<sup>55</sup>

### - Ascension d'Isaïe (fin du 1<sup>er</sup> siècle)

ENRICO NORELLI, *Ascension d'Isaïe*, « Apocryphes » 2, Brépols, Turnout 1993 repris dans *Écrits apocryphes chrétiens*, « La Pléiade », Gallimard, Paris 1997, p. 499-545.

### - Testaments des douze patriarches (fin du II<sup>e</sup> siècle et 80-90)

D'après M. de Jonge, la compilation de testaments isolés appartenant à la littérature juive essénienne serait l'oeuvre d'un auteur judéo-chrétien. Dans leur édition finale, *Les Testaments* dateraient du lendemain de la destruction du Temple, donc de la fin du 1<sup>er</sup> siècle.<sup>56</sup>

MARC PHILONENKO, « Testaments des douze patriarches » dans *La Bible, écrits intertestamentaires*, « La Pléiade », Gallimard, Paris 1987, p. 811-944.

### - II Hénoch ou Livre des secrets d'Hénoch ou Hénoch slave (fin du 1<sup>er</sup> siècle)<sup>57</sup>

ANDRÉ VAILLANT, MARC PHILONENKO, « Livre des secrets d'Hénoch » dans *La Bible, écrits intertestamentaires*, « La Pléiade », Gallimard, Paris 1987, p. 1165-1223.

### - Odes de Salomon (début II<sup>e</sup> siècle, Syrie)

MARIE-JOSEPH PIERRE, *Les Odes de Salomon*, « Apocryphes » 4, Brépols, Turnout 1994 repris dans *Écrits apocryphes chrétiens*, « La Pléiade », Gallimard, Paris 1997, p. 671-743.

### - IGNACE D'ANTIOCHE, Lettres (105-135)

TH. CAMELOT, *Lettres*, SC 10 bis, Cerf, Paris 1969<sup>4</sup>, repris dans *Les Pères apostoliques*, Foi vivante 244, Paris 1990, p. 150-237.

### - L'Évangile de Pierre (vers 150)

M. G. MARA, *L'Évangile de Pierre*, SC 201, Paris 1973.

ÉRIC JUNOD, « Évangile de Pierre » dans *Écrits apocryphes chrétiens*, « La Pléiade », Gallimard, Paris 1997, p. 239-254.

---

<sup>55</sup> J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, p. 61.

<sup>56</sup> M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin*, Assen 1953, p. 117-128. Pour l'état de la recherche en ce qui concerne cette oeuvre, sa date et son auteur, voir ALBERT-MARIE DENIS, *Introduction à la littérature judéo-hellénistique*, t. I, Brépols, Turnhout 2000, p. 227-289.

<sup>57</sup> Voir la notice d'ALBERT-MARIE DENIS, *Introduction...*, o. c., p. 145-171. La question de la datation et de l'auteur de cette oeuvre est très discutée. A.-M. Denis pense que « l'auteur de *Hen. sl.* n'est probablement pas un judéo-chrétien, comme on l'a dit, en raison des sept cieux, qui auraient été adoptés par les judéo-chrétiens, mais les judéo-hellénistes l'avaient fait avant eux, et aussi la liturgie, qui n'a rien de chrétien. Il paraît bien judéo-helléniste d'Alexandrie, au 1<sup>er</sup> siècle après JC., mais avant la destruction du Temple, en 70, plutôt que palestinien, essénien [...] car il insiste sur la naissance virginale et posthume de Melchisédech (*Hen. sl.*, 71, 7-19), sur l'enfant persécuté (41, 22 ?) et le prêtre d'une autre race (71, 29-34). » p. 157-158.

- Épître des Apôtres (160-170, Asie mineure ?)

JACQUES-NOËL PÉRÈZ, *L'Épître des Apôtres et le Testament de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ*, « Apocryphes » 5, Brépols, Turnhout 1994 repris dans *Écrits apocryphes chrétiens*, « La Pléiade », Gallimard, Paris 1997, p. 357-392.

- Égypte

- Épître de Barnabé (120)

P. PRIGENT, R. A. KRAFT, *Épître de Barnabé*, SC 172, Cerf, Paris 1971 repris dans *Les Pères apostoliques*, Foi vivante 244, Paris 1990, p. 263-313.

- Oracles Sibyllins (entre 100 et fin du II<sup>e</sup> siècle)

Recueil de douze livres, numérotés de 1 à 14, le livre 8 ayant été subdivisé en trois fascicules portant les numéros 8, 9 et 10. Les livres 1, 2 et 5 (fin du 1<sup>er</sup> s.) sont juifs remaniés par des chrétiens, les livres 6 (II<sup>e</sup> s.), 7 (milieu du II<sup>e</sup> s.), 8 sont judéo-chrétiens. La Sibylle juive comporte les livres 3, 4 et 5.

Pour cette dernière, une traduction française est proposée par VALENTIN NIKIPROWETZKY, « Oracles sibyllins » dans *La Bible, écrits intertestamentaires*, « La Pléiade », Gallimard, Paris 1987, p. 1035-1140.<sup>58</sup>  
Texte grec et trad. allemande : A. KURFEB, *Sibyllinische Weissansagungen*, Nördlingen 1951.

- Évangile selon les Hébreux et/ou Évangile des Nazaréens (av. la fin du II<sup>ème</sup> siècle)

Il n'en subsiste qu'une quarantaine de citations ou allusions chez les Pères de l'Église.

DANIEL A. BERTRAND, « Évangile des nazaréens », « Évangile des hébreux » dans *Écrits apocryphes chrétiens*, « La Pléiade », Gallimard, Paris 1997, p. 433-449 ; 455-462.

- Épître apocryphe de Jacques (milieu du II<sup>e</sup> siècle, début de III<sup>e</sup> siècle)

D. ROULEAU, *L'Épître apocryphe de Jacques* (NH 1, 2), « Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section texte » 18, Presses de l'Université de Laval, Québec 1987.

- Palestine

- Apocalypse de Pierre (130-135)

PAOLO MARRASSIN, « Apocalypse de Pierre » dans *Écrits apocryphes chrétiens*, « La Pléiade », Gallimard, Paris 1997, p. 745-774.

- Rome

- HERMAS, Le Pasteur (90-140)

R. JOLY, *Le pasteur*, SC 53, Cerf, Paris 1968<sup>2</sup>, repris dans *Les Pères apostoliques*, Foi vivante 244, Paris 1990, p. 349-501.

- CLÉMENT DE ROME, Épître aux Corinthiens (95-98, Rome)

A. JAUBERT, *Épître aux Corinthiens*, SC 167, Cerf, Paris 1971, repris dans *Les Pères apostoliques*, Foi vivante 244, Paris 1990, p. 65-121.

---

<sup>58</sup> Voir également la notice de A.-M. DENIS, *Introduction...*, t. 2, o. c., p. 947-992.



## - Mésopotamie

### - Révélation d'Elkasai (116-117)

LUIGI CIRILLO, « Livre de la révélation d'Elkasai » dans *Écrits apocryphes chrétiens*, « La Pléiade », Gallimard, Paris 1997, p. 827-872.

#### b. Un genre littéraire de prédilection : l'apocalyptique

La littérature apocalyptique — d'ἀποκαλύπτειν, révéler, découvrir, mettre à jour — s'est développée entre le II<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ et le II<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ dans les milieux juifs et judéo-chrétiens. Elle a fait suite à la littérature prophétique et sapientielle et a servi « de trait d'union entre le judaïsme et le christianisme ancien »<sup>59</sup>. L'*Apocalypse* de Jean témoigne de la forme littéraire de l'apocalypse dans les écrits néo-testamentaire. D'autres auteurs adopteront le style apocalyptique tout en faisant appel à d'autres formes littéraires : paraîtront non seulement des apocalypses proprement dites, mais aussi des testaments, des oracles de jugement, des paraboles, des visions.

La diversité des formes littéraires n'empêche pas de dégager les caractéristiques principales du style apocalyptique<sup>60</sup> :

- Il a un goût certain pour la pseudonymie. Les révélations sont placées sous l'égide d'un personnage important du passé (Hénoch, Isaïe, Abraham) destiné à leur conférer l'autorité recherchée. Réputées être rédigées à une époque antérieure, elles contiennent des survols de l'histoire précis, vérifiables, sous la forme de prédictions portant sur le futur, prédictions révélées au rédacteur à la fin des temps.
- La révélation est reçue sous forme de songe, de vision ou d'extase. Le voyant pénètre les sphères célestes et reçoit sa légitimité de Dieu lui-même. Il relate son expérience à la première personne.
- Les visions, souvent imagées, sont explicitées par un interprète (ange, Dieu, Christ).
- Les apocalypses aiment les chiffres. Elles soulignent par là leur connaissance des mystères.
- Le but des apocalypses n'est pas l'ésotérisme. Elles visent à conforter le croyant dans sa vie quotidienne par des encouragements et des prières. L'univers de représentation dans lequel se déploient les textes apocalyptiques fonctionne selon un schéma dualiste qui oppose ce monde-ci au monde céleste, les ténèbres à la lumière, les damnés aux élus. Le messie, sauveur du monde, est

<sup>59</sup> E. ROMERO ROSE, « Apocalyptique », *DECA* I, p. 177-179.

<sup>60</sup> Voir H. DROBNER, *Les Pères de l'Église*, Desclée, Paris 1999, p. 40-41.

attendu avec impatience. Cette perspective eschatologique, cette promesse de salut, est source de consolation pour le croyant dont la fidélité est confortée par la reconnaissance des signes des temps.

### c. Cosmologie du judéo-christianisme

Le judéo-christianisme emprunte au judaïsme sa représentation du cosmos. Les secrets du monde divin et du cours de l'histoire sont décrits dans des catégories et dans un langage qui appartiennent à l'imaginaire religieux du judaïsme. Le récit se déroule, en règle générale, toujours de la même manière : le voyant, grâce à l'aide d'un intermédiaire angélique, traverse des cieux hiérarchisés. Le sens des réalités terrestres lui est révélé au cours de ce voyage grâce à des livres célestes qui renferment les secrets de l'histoire. La révélation s'achève par la rencontre du visionnaire et de Dieu lui-même. Le judéo-christianisme se déploie à partir d'une représentation hiérarchisée d'un cosmos habité par des êtres angéliques, bons ou mauvais, qui contribuent à la réalisation d'une histoire prédéterminée strictement conforme au dessein de Dieu et inscrites dans les livres célestes. Arrêtons-nous quelques instants sur la représentation hiérarchisée du cosmos et sur la population angélique. Ces deux caractéristiques auront une incidence déterminante sur le discours croyant du judéo-christianisme.

#### Une représentation hiérarchisée du cosmos

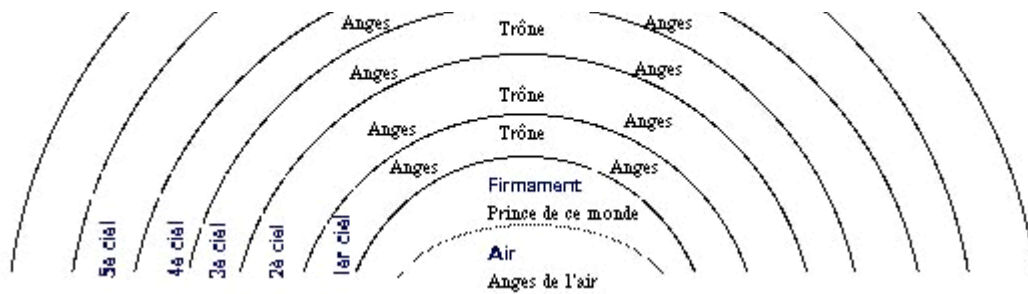
La stratification céleste du judaïsme sera reprise par le judéo-christianisme. Mais celle-ci passera de trois à sept cieux<sup>61</sup>. Cette division des cieux caractériserait le judéo-christianisme syriaque<sup>62</sup>. On la trouve en effet dans l'*Ascension d'Isaïe*, dans *II Hénoch* et dans la version remaniée du *Testament de Lévi* où un rédacteur chrétien maladroit cherche à unifier les doctrines juive et chrétienne relatives aux cieux<sup>63</sup>. La doctrine des sept cieux connaît une variante d'origine asiatique qui énumère sept cieux plus un ciel, lieu d'habitation de Dieu<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> Une attestation de la doctrine juive des trois cieux se trouve chez Paul en 2 Co 12, 2 et dans *Testament de Lévi* II, 8 : « Je vis en outre un troisième ciel beaucoup plus lumineux et plus brillant que les deux premiers, car sa hauteur était infinie. » (o. c., p. 837), ce qui laisse entendre qu'il n'y a pas d'autres cieux.

<sup>62</sup> J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, p. 166. Notons toutefois que l'on trouve aussi une telle doctrine dans l'*Apocalypse d'Abraham* XIX (*La Bible, écrits intertestamentaires*, p. 1717-1718) qui est un apocryphe juif écrit peu après la destruction du Temple dans un milieu proche des Esséniens. Ceci nous rapproche du milieu religieux et géographique du *Testament des douze patriarches*. Est-ce une interpolation chrétienne ? Pas nécessairement, peut-être nos auteurs s'alimentent-ils à une source commune. VOIR ÉMILE TURDEANU, « Le livre des secrets d'Hénoch : son origine, sa diffusion et sa traduction vieux slave » dans *Ricerche slavistiche* (Rome), 1985-1988, p. 21-32, [non cons.]. L'origine de la représentation des sept cieux pourrait être d'origine babylonienne.

<sup>63</sup> *Ascension d'Isaïe* VII-XI, o. c., p. 526-544 ; *II Hénoch* III-XXI, o. c., p. 1175-1186 ; *Testament de Lévi* III, 1-8, o. c., p.



Ces cosmogonies seront utilisées par les gnostiques qui y puiseront de quoi alimenter leurs spéculations sur la genèse des êtres<sup>65</sup>. Sans doute trouvons-nous là, l'une des raisons pour lesquelles ces représentations seront rapidement abandonnées par la grande Église. L'attaque de cette hiérarchie céleste par les intellectuels païens — ils n'y reconnaissaient qu'une vulgarisation maladroite des thèses platoniciennes ou une transmutation du thème spatial des sept sphères planétaires ayant cours dans la mythologie orientale<sup>66</sup> —, et le fait que la stratification en sept cieux ne correspondait pas à l'enseignement biblique contribuèrent à l'abandon de cette doctrine<sup>67</sup>.

Notons que les habitats infernaux sont également hiérarchisés. On y distingue le Shéol habité par les âmes des morts qui attendent la résurrection et l'Abîme où sont conduites les âmes qui ont été condamnées lors du jugement. Les justes de l'ancien Testament sont parfois admis au septième ciel, déjà ressuscités, ils attendent la parousie pour connaître la béatitude en plénitude.

### ┆ Les êtres angéliques

L'apocalyptique judéo-chrétienne a fait sienne l'angélogologie juive. Le ciel étagé du judéo-christianisme est habité par une foule d'anges, premières créatures de Dieu<sup>68</sup>. Ces anges sont des êtres de feu<sup>69</sup> particulièrement grands<sup>70</sup>. Leur taille est proportionnelle à leur dignité. Les derniers

837 -839.

<sup>64</sup> Voir IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, 9.

<sup>65</sup> Sur l'ontogénèse gnostique voir IRÉNÉE DE LYON, *AH* 1, 5, 2 ; HIPPOLYTE DE ROME, *Philosophumena* VI, 49.

<sup>66</sup> En été 178, Celse s'en prend ainsi aux chrétiens : « Platon a enseigné que, pour descendre du ciel sur la terre ou pour monter de la terre au ciel, les âmes passent par les planètes. Les Perses représentent la même idée dans leurs mystères de Mithra. Ils ont une figure qui représente les deux mouvements qui s'accomplissent dans le ciel, celui des étoiles fixes et celui des astres errants, et une autre analogue pour symboliser le voyage de l'âme à travers les corps célestes. Cette figure est une haute échelle composée de sept portes, avec une huitième porte au-dessus des autres. La première porte est de plomb, la deuxième d'étain, la troisième de cuivre, la quatrième de fer, la cinquième d'un mélange de métaux, la sixième d'argent, la septième d'or. Ils attribuent la première à Cronos [...] la deuxième à Aphrodite [...] la troisième [...] à Zeus ; la quatrième à Hermès [...] la cinquième [...] à Arès ; la sixième à la Lune [...], et la septième au Soleil [...]. Si l'on veut mettre en parallèle avec l'enseignement des hiérophantes de Mithra certains enseignements particuliers et ésotériques des chrétiens et les confronter, on verra qu'ils ne sont pas sans analogie. » (CELSE, *Contre les chrétiens*, trad. L. Rougier, Phébus, Paris 1999, p. 106-107).

<sup>67</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse* III, VI, 23, SC 147, Cerf, Paris 1969, p. 239 : « Celse et les lecteurs de son livre doivent savoir que nulle part dans les Écritures reconnues comme véritables et divines il n'est fait mention de sept cieux. Rien donc n'est emprunté aux Perses et aux Cabires de ce que disent nos prophètes, ni les apôtres de Jésus, ni le Fils de Dieu en personne. »

<sup>68</sup> HERMAS, *Le pasteur*, *Vis.* III, 4 : « Ce sont les saints anges de Dieu, les premiers créés à qui le Seigneur a confié toute la création à développer, à bâtir, à gouverner. », *Sim.* V, 5, 3 : « Les amis et conseillers sont les saints anges créés les premiers. ».

<sup>69</sup> *II Hénoch* XXIX : « Pour toute la milice céleste, je formai le soleil de la grande lumière et je le plaçai au ciel pour qu'il

étages du ciel sont occupés par les anges les plus glorieux, par les sept archanges qui accomplissent la liturgie céleste<sup>71</sup>. Les autres anges ont pour mission de veiller à l'harmonie du cosmos<sup>72</sup>, aux collectivités humaines<sup>73</sup> et aux individus<sup>74</sup>. On rencontre aussi dans la littérature du judéo-christianisme des anges dont la mission est de soutenir la vie évangélique du chrétien, par exemple l'ange de la pénitence<sup>75</sup> ou l'ange de la paix<sup>76</sup>.

Certains anges cependant se sont détournés de Dieu, ce sont les démons<sup>77</sup>. Ils se divisent en deux catégories : les démons supérieurs qui ont pour chef Béliar, Satan, Sammaël, le Prince des ténèbres, ou encore le Prince de ce monde. Satan et les anges déchus sont cantonnés dans le firmament (*Ascension d'Isaïe*) ou dans le deuxième ciel (*II Hénoch*). Ceux-ci habitent donc dans les hauteurs, c'est ainsi que s'explique la parole de Jésus « Je regardais le Satan tomber du ciel comme un éclair » (Lc 10, 18) et le comportement de l'archange Michel qui précipite Satan sur la terre (Ap 12, 8-9). Ce n'est qu'à la Parousie que Satan et les siens seront jetés dans le Grand Abîme. À côté des démons supérieurs, il y a les démons inférieurs (τὰ πνεύματα), les esprits mauvais qui demeurent dans l'atmosphère qui entoure la terre et que mentionne la *Lettre aux Éphésiens* en lutte contre « les esprits pervers qui sont dans les régions célestes » (Ep 6, 12) ou l'*Ascension d'Isaïe* (X, 30) qui parle des « anges de l'air »<sup>78</sup>. Il suit de ces constats, que « pour le

---

brille sur la terre. Des pierres, je fis jaillir un grand feu, et du feu je fis toute la milice des incorporels et toute la milice des étoiles, et les Chérubins et les Séraphins et les Ophanim, tout cela je le fis jaillir du feu. », XX, 1.

<sup>70</sup> *II Hénoch* 1, 2 : « Comme je me reposais sur mon lit, dormant, deux hommes m'apparurent, très grands, comme jamais je n'en ai vus sur la terre : leur visage était comme le soleil qui luit, leurs yeux étaient comme des lampes qui brûlent, de leur bouche un feu sortait, leurs vêtements étaient de plumes variées, et leurs bras comme des ailes d'or au chevet de mon lit. ». Voir aussi *Évangile de Pierre* 40.

<sup>71</sup> Voir *II Hénoch* XX-XXI.

<sup>72</sup> *Ascension d'Isaïe* IV, 18 parle par exemple de « l'ange du soleil » et de « l'ange de la lune ».

<sup>73</sup> PSEUDO-CLÉMENT, *Reconnaitances* II, 42, 3-4 : « Chaque peuple, a son ange, à qui a été confiée par Dieu la garde de ce peuple... Car le Dieu très haut, qui seul détient le pouvoir sur toutes choses, a divisé en soixante-douze parties les nations de toutes la terre et leur a donné pour princes des anges. » (allusion à Dt 32, 8 [LXX] : « lorsque le Très-Haut donna aux nations leur héritage, quand il répartit les fils d'homme, il fixa les limites des peuples selon le nombre des anges de Dieu » « ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδαμ, ἔστησεν ὄρια ἔθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ »). Dans le même esprit, l'on peut se souvenir des anges des églises de l'Apocalypse. Peut-être trouvons-nous une trace de cette tradition dans le deuxième chapitre de l'*Apocalypse* de Jean.

<sup>74</sup> Voir HERMAS, *Le pasteur*, *Vis.* v, 3 : « Je suis, dit-il, le Pasteur à qui tu as été confié » et *Sim.* v, 5, 3 : « Et son Fils a constitué les anges gardiens des hommes de ce peuple. » Le *Pasteur* présente aussi deux anges gardiens, l'un orienté vers le bien, l'autre vers le mal : « Il y a deux anges avec l'homme : l'un, de justice, l'autre du mal » (*Mand.* VI, 2, 1). JUSTIN, *2 Ap* 5, 2 : « Dieu a créé le monde entier, [...] le soin de veiller sur les hommes et sur les créatures qui sont sous le ciel, il le confia aux anges qu'il a mis à leur tête. »

<sup>75</sup> HERMAS, *Le pasteur*, *Vis.* v, 7 : « Voilà tout ce que m'a ordonné d'écrire le Pasteur, l'ange de la pénitence ».

<sup>76</sup> *Testament de Benjamin* VI, 1 : « Le penchant de l'homme bon n'est pas au pouvoir de l'égarement de l'esprit de Béliar, car l'ange de la paix conduit son âme. » ; *Testament de Daniël* v, 1 : « l'ange de la paix lui-même soutiendra Israël pour qu'il ne tombe pas au plus profond du mal ».

<sup>77</sup> Nous suivons J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, p. 183 et svt..

<sup>78</sup> On retrouve le même thème, trois siècles plus tard, chez Grégoire de Nysse, dans son sermon sur la Pentecôte : « Et grâce à ce souffle impétueux, les puissances spirituelles du mal et tous les démons impurs furent chassés de l'air » (*PG* 46, 697).

judéo-christianisme, c'est au cours de son ascension que le Christ rencontrera les démons pour en triompher et non dans la descente au shéol qui n'a pour objet que de délivrer les âmes »<sup>79</sup>.

L'angéologie juive a été reprise par le christianisme, mais ce dernier tendra de plus en plus à s'écarter des spéculations sur les êtres supra-célestes. Le culte des anges devient suspect (*Col. 2, 18*) et d'une certaine manière inutile car la christologie va en quelque sorte absorber une bonne part du rôle dévolu aux anges. Ce phénomène sera facilité par le fait que l'appellation *Ange* est l'un des titres du Christ dans le judéo-christianisme. Ce culte devient par ailleurs dangereux car la montée en audience des spéculations docètes et gnostiques menacent le cœur même de la foi chrétienne.

---

<sup>79</sup> J. DANÉLOU, *Ib.*, p. 185.

## II. THÉOLOGIES DU JUDÉO-CHRISTIANISME

La théologie du judéo-christianisme est plurielle, nous l'avons vu. Elle s'élabore sans souci de systématisme, sans volonté d'échafauder un traité de théologie. Elle s'apparente plutôt au résultat d'un tâtonnement qui cherche à exprimer, dans les mots et les représentations dont le théologien a hérité, le mystère de la foi baptismale qui proclame que Dieu est Père, Fils et Esprit (Mt 28, 19). Cette section s'intéressera plus particulièrement à la manière dont les judéo-chrétiens disent leur foi dans le Christ et dans l'Esprit.

### 1. Premiers essais de théologie trinitaire

Les textes dont nous disposons utilisent souvent le mot *ange* pour désigner le Verbe ou l'Esprit<sup>80</sup>. Ils soulignent de la sorte l'entité spirituelle particulière du Verbe et de l'Esprit car ils ne disposent pas encore, en ce début de l'ère chrétienne, d'un vocabulaire théologique très précis. Est ainsi appelé *ange* ce qui bien plus tard sera signifié par le mot *personne*. Il est vrai toutefois que certains courants subordinatistes considéreront vraiment le Verbe et l'Esprit comme des anges. D'où une première question : comment différencier le Verbe et l'Esprit des autres anges qui habitent les régions célestes ? Si le Verbe et l'Esprit sont tous deux des anges, l'on peut également s'interroger sur la manière dont le judéo-christianisme les distingue et sur la nature du lien qui les unit au Père. Trois témoignages nous apporteront quelques éléments de réponse : *Le Pasteur d'Hermas* que certaines Églises reconnaissent comme Écriture<sup>81</sup>, *l'Ascension d'Isaïe*, texte apocryphe à tendance docète, et la doctrine des Elchasaïtes que nous rapporte Hippolyte de Rome.

#### *a. Le Pasteur d'Hermas*

La manière dont Hermas articule le rôle du Fils et de l'Esprit est assez déconcertante et pour tout dire confuse, en raison notamment du caractère composite de l'oeuvre<sup>82</sup>. L'auteur du

---

<sup>80</sup> Pour les développements qui suivent, je m'inspire de J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 203-234.

<sup>81</sup> Voir par exemple IRÉNÉE DE LYON, *AH* IV, 20, 2.

<sup>82</sup> « L'oeuvre se compose de cinq visions (*visiones*), de douze commandements (*mandata*) et de dix paraboles (*similitudines*)... Les *Vis.* I-IV ainsi que le texte s'étendant de *Vis.* V à *Sim.* VII ont sans doute été composés indépendamment, comme livres autonomes, mais par le même auteur, qui y aura adjoint *Sim.* IX et X. *Vis.* V introduit à livres suivants. » (H. DROBNER, *o. c.*, p. 42).

*Pasteur* raconte une parabole qui relate la manière dont un serviteur, qui avait clôturé et entretenu une vigne au-delà de ce que lui avait demandé son maître, fut fait cohéritier du fils du propriétaire de la vigne (*Sim.* v, 2). Voici les clés de lecture qu'il nous laisse pour interpréter sa parabole :

« Le champ, c'est ce monde-ci et le maître du champ, c'est lui qui a créé toutes choses, qui les a organisées et qui leur a donné la force. Le fils, c'est le Saint Esprit et l'esclave, c'est le Fils de Dieu ; les vignes, c'est ce peuple qu'il a lui-même planté. Les pieux, ce sont les saints anges du Seigneur qui retiennent son peuple [...] »<sup>83</sup>

Pour *Hermas*, c'est le Saint Esprit qui est le Fils de Dieu. Il est au principe de toute la création, il habite le coeur de l'homme :

« L'Esprit Saint préexistant, qui a créé toute chose, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il avait choisie. Cette chair donc, dans laquelle l'Esprit Saint prit demeure, sert fort bien l'Esprit, en marchant dans la voie de la pureté, sans souiller l'Esprit en aucune façon [...] c'est pourquoi Dieu la choisit comme associée de l'Esprit Saint. [...] Il prit donc comme conseiller le fils [ie le Saint Esprit] et les anges glorieux pour que cette chair qui avait servi l'Esprit Saint sans reproche, obtînt un lieu de repos et ne parût pas perdre le salaire de ses services. »<sup>84</sup>

L'ange de la pénitence « 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'Église. Car cet Esprit est le Fils de Dieu. »<sup>85</sup>

*Hermas* place d'emblée l'Esprit Saint — ce qu'il entend par ce nom n'a pas d'importance ici —, dans la sphère de la divinité en affirmant sa préexistence et sa participation à l'oeuvre créatrice de Dieu. Sa position christologique a une coloration adoptianiste. L'esclave, c'est-à-dire le Fils de Dieu, est fait cohéritier du fils de la parabole, c'est-à-dire de l'Esprit Saint, parce qu'il a mené une vie conforme à l'Esprit. Ceci laisse entendre qu'il n'est pas Dieu depuis toujours, mais depuis son adoption.

Le *Pasteur* ne comporte aucune mention ni du nom de *Jésus* ni de celui de *Christ*. En dehors de l'expression *Fils de Dieu*, dont nous avons vu que la définition n'avait pas la limpidité souhaitable, *Hermas* utilise pour désigner le Fils les appellations *Nom*<sup>86</sup> et *Fils Bien-Aimé*<sup>87</sup> caractéristiques de la littérature judéo-chrétienne.

La transcendance du Verbe est manifestée par sa très haute gloire angélique. Il est l'« Ange le plus vénérable » et « Ange glorieux du Seigneur » :

« Et ils se garderont de la colère, tous ceux qui feront pénitence du fond de leur coeur ; car je serai avec eux et je les protégerai, puisqu'ils ont été justifiés par l'ange le plus vénérable. »<sup>88</sup>

« Il faut, dit le *Pasteur* que tu aies des tribulations ; c'est ainsi qu'en a décidé l'ange glorieux à ton égard : il veut que tu sois éprouvé. »<sup>89</sup>

---

<sup>83</sup> HERMAS, *Le pasteur*, *Sim.* v, 2-3.

<sup>84</sup> HERMAS, *Le pasteur*, *Sim.* v, 5-7.

<sup>85</sup> HERMAS, *Le pasteur*, *Sim.* ix, 1. Comment concilier des propos qui semblent divergents : l'esclave est un Fils de Dieu différent de l'Esprit Saint qui est Fils de Dieu. La proposition suivante concerne-t-elle le Fils ou l'Esprit : « Le nom du Fils de Dieu est grand, immense, et il soutient le monde entier. Si donc toute la création est soutenue par le Fils de Dieu, que penses-tu de ceux qu'il appelle, qui portent le nom du Fils de Dieu et qui marchent selon ses préceptes ? » (*Sim.* ix, 14, 5)

<sup>86</sup> L'expression "à cause du Nom" est utilisée couramment : *Vis.* iii, 1, 9 ; 10, 1, 1 ; *Sim.* ix, 28, 3.

<sup>87</sup> HERMAS, *Le pasteur*, *Sim.* v, 2, 6 ; ix, 12, 5.

<sup>88</sup> HERMAS, *Le pasteur*, Précepte v, 2, 7.

A priori, la justification ne peut être que l'oeuvre du Verbe lui-même. L'appellation *ange glorieux* peut cependant prêter à confusion puisque dans la parabole que nous avons évoquée ce sont les anges glorieux et l'Esprit Saint qui forment le conseil du créateur de toutes choses. La différence entre ceux-ci et l'*Ange glorieux* par excellence sera davantage marquée dans un autre passage de l'oeuvre. Le Fils de Dieu s'y distingue des autres anges glorieux par la hauteur de sa taille. Je crois que dans cet extrait plus tardif de l'oeuvre, l'appellation *Fils de Dieu* désigne bien le Verbe et non pas l'Esprit Saint :

« As-tu vu, dit-il, les six hommes et au milieu d'eux un autre homme glorieux, de grande taille, qui faisait le tour de l'édifice ? [...] Je les ai vus, Seigneur, dis-je. L'homme glorieux, dit-il, c'est le Fils de Dieu et les six autres sont les anges glorieux qui l'escortent à sa droite et à sa gauche. Aucun de ces anges glorieux, dit-il, ne s'introduira sans lui auprès de Dieu. »<sup>90</sup>

Le thème des six hommes plus un auquel fait appel ce passage, doit être rapproché de celui des sept anges exécuteurs des sentences divines évoqués au verset 9, 2 du livre d'*Ézéchiël*<sup>91</sup>. Mais Hermas christianise le récit vétéro-testamentaire : le Verbe est présenté dans sa relation aux archanges qui l'entourent, il est celui par qui les autres archanges accèdent à la divinité. Une inscription sur une améthyste, signalée par H. Leclercq, invite également à reconnaître le Verbe de Dieu dans *l'homme glorieux* mentionné par Hermas. Elle porte les noms des archanges : « Raphaël, Renel, Uriel, Ichtus, Michaël, Gabriel, Azaël »<sup>92</sup> et un chrisme. Il est clair dès lors qu'*ἰχθῦς* désigne le Christ et renvoie au très célèbre acrostiche (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ σταύρος) des *Oracles sibyllins*<sup>93</sup>.

Lorsque le Christ n'est pas désigné explicitement dans la liste des archanges, il est parfois identifié à Michel, chef des archanges et des armées célestes, qui veille sur la maison d'Israël :

« L'ange grand et glorieux, c'est Michel qui détient le pouvoir sur ce peuple et qui le gouverne. C'est lui qui donne la loi et la met dans le coeur des croyants. Il examine donc si ceux à qui il a donné la loi l'ont bien observée. »<sup>94</sup>

*Les Testaments des douze patriarches* appellent l'archange Michel qui intercède en faveur d'Israël « médiateur entre Dieu et les hommes », expression éminemment christologique qui fait

---

<sup>89</sup> HERMAS, *Le pasteur*, *Sim.* VII, 1.

<sup>90</sup> HERMAS, *Le pasteur*, *Sim.* IX, 12, 7. Voir aussi *Sim.* VIII, 1, 2. Un passage de l'*Évangile de Pierre* traduit la même idée : « du tombeau sortirent trois hommes, et les deux soutenaient l'autre, et une croix les suivait. Et la tête des deux atteignait jusqu'au ciel, alors que celle de celui qu'ils conduisaient par la main dépassait les cieux. » (*Évangile de Pierre* 40).

<sup>91</sup> Le thème sera repris en *Ap* 8, 2 ; 15, 1.6-7-8 ; 16, 1 ; 17, 1 ; 21,9.

<sup>92</sup> H. LECLERCQ, « Anges » dans *DACL* I, 2088 [non cons.] cité par J. DANÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 209.

<sup>93</sup> *Oracles Sibyllins* 8, 217-250.

<sup>94</sup> HERMAS, *Le pasteur*, *Sim.* VIII, 3, 3.



écho à *1 Tm 2, 5*<sup>95</sup>. La christianisation du thème de l'ange protecteur d'Israël apparaît encore à propos du Temple. Dans le judaïsme tardif, un ange manifestait la présence de Dieu dans le sanctuaire. Il était réputé avoir quitté le Temple lors de la destruction de celui-ci par Titus<sup>96</sup>. Les judéo-chrétiens reprendront la symbolique du départ de l'ange, mais ils la rapporteront à la mort du Christ, au cours de laquelle le voile du Temple se déchira. Méliton de Sardes prêche sur ce thème avec éloquence :

« Et en effet, le peuple ne tremblant pas [lors de la mort de Jésus] ce fut la terre qui trembla; le peuple n'étant pas saisi d'effroi, ce furent les cieux qui s'épouvantèrent ; le peuple ne mettant pas en pièces ses vêtements, ce fut l'ange qui se déchira ; le peuple ne s'étant pas lamenté, ce fut 'le Seigneur qui tonna du ciel et le Très-Haut qui donna de la voix'. »<sup>97</sup>

Est-ce l'archange Michel, le protecteur d'Israël, qui garde le Temple ? La réponse n'est pas aisée car le *Testament de Benjamin* remplace l'ange gardien du sanctuaire par l'Esprit Saint qui, de manière habituelle, nous le verrons bientôt, est plutôt mis en lien avec Gabriel :

« Le rideau du Temple sera déchiré et l'Esprit Saint descendra sur les nations, comme un feu qui se répand. »<sup>98</sup>

Il est clair que nous sommes en présence d'un écrit chrétien car « l'idée que le Saint Esprit abandonne le Temple de Jérusalem pour se répandre comme un feu sur les nations est une allusion évidente à la Pentecôte »<sup>99</sup>.

Notons enfin, que le Verbe peut aussi être appelé Gabriel dans certaines oeuvres judéo-chrétiennes<sup>100</sup>. Mais dans ces cas-là, nous sommes en présence du thème traditionnel de l'apparition de Dieu sous forme d'ange, et non dans celui d'une assimilation de Dieu à un ange<sup>101</sup>.

---

<sup>95</sup> *Testament de Daniel* VI, 1-7 : « Et maintenant, craignez le Seigneur, mes enfants, et prenez garde à Satan et à ses esprits. Approchez-vous de Dieu et de l'ange qui intercède pour vous, car c'est un médiateur entre Dieu et les hommes et, pour le salut d'Israël, il résistera à l'empire de l'Ennemi [...] l'ange de la paix lui-même soutiendra Israël pour qu'il ne tombe pas au plus profond du mal. Mais il arrivera qu'au temps de l'iniquité d'Israël, s'écartant d'eux, le Seigneur passera aux nations qui font sa volonté, car aucun ange n'est semblable à lui. Son nom sera, en tout lieu d'Israël et parmi les nations, Sauveur. » Il ne fait aucun doute quant au fait que l'ange dont il est question est effectivement Michel, il suffit de se référer au livre de *Daniel*, au verset 10, 13 : « Mais le chef du royaume de Perse [l'ange chargé de protéger la Perse] m'a résisté pendant vingt et un jours, et voici que Michel, un des premiers chefs [anges], est venu à mon secours. » Michel est l'ange chargé de la protection d'Israël.

<sup>96</sup> *II Baruch* VIII, 2 : « Entrez, ennemis, venez adversaires ! Car il est parti, celui qui gardait la maison. »

<sup>97</sup> MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâques*, 98.

<sup>98</sup> *Testament de Benjamin* IX, 4. Voir aussi *Didascalie des Apôtres* XXIII, 6, 6 : « Quand il abandonna le peuple, il leur laissa leur Temple déserté, il déchira le voile, il en retira l'Esprit Saint et il le répandit sur ceux qui crurent parmi les gentils, car il a dit dans Joël : "Je répandrai mon Esprit sur toute chair". Il retira de ce peuple le Saint Esprit et le pouvoir du Verbe et tout le ministère et il l'établit dans son Église. »

<sup>99</sup> J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 233.

<sup>100</sup> Par exemple, *Épître des Apôtres* 14 : Le Seigneur « nous a dit : "Alors, sous l'apparence de l'ange Gabriel, j'apparus à la vierge Marie et lui ai parlé. Son coeur m'a reçu, et elle a cru, et elle a ri. Moi, Le Verbe, j'entrais en elle et je suis devenu chair. Je suis devenu mon propre serviteur sous l'apparence d'un ange. J'ai fait cela, puis suis retourné vers mon Père. »

<sup>101</sup> Voir J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 218.

Le premier thème se prête facilement à une interprétation docète qui sera effectivement celle des mouvements gnostiques.

### b. L'Ascension d'Isaïe

L'Ascension d'Isaïe s'y prend différemment pour signaler la suréminence du Verbe et de l'Esprit. Elle mentionne leur très haute gloire et fait porter son insistance sur le fait qu'ils sont les destinataires d'un culte, or l'homme n'est appelé à adorer que Dieu seul, en conséquence de quoi le Verbe et l'Esprit appartiennent bien à la divinité :

« Et je vis quelqu'un debout, dont la gloire dépassait tout, et sa gloire était grande et admirable [...] tous les anges s'approchèrent, l'adorèrent et rendirent gloire. Et il fut transformé et il devint comme un ange. Alors l'ange qui me guidait me dit : "Adore celui-ci". Et j'adorai et je rendis gloire. Et l'ange me dit : "Celui-ci est le Seigneur de toute la gloire que tu as vue". Et tandis qu'il parlait encore, je vis un autre (être) glorieux qui lui était semblable ; et les justes s'approchèrent de lui, adorèrent et rendirent gloire, et moi aussi, je rendis gloire avec eux ; et sa gloire ne fut pas transformée selon leur aspect. Alors, les anges s'approchèrent et rendirent gloire. Et je vis le Seigneur et le deuxième ange, et ils se tenaient debout ; mais le deuxième que je vis était à gauche de mon Seigneur. Et je demandai : "Qui est celui-ci ?" Et il me dit : "Adore-le, car celui-ci est l'ange de l'Esprit Saint, qui a parlé en toi, ainsi que dans les autres justes. [...] Et mon Seigneur, ainsi que l'ange de l'Esprit, s'approcha de moi, et il dit : "Regarde, puisqu'il t'a été donné de voir le SEIGNEUR ; et, à cause de toi, ce pouvoir a été donné à l'ange qui est avec toi". Et je vis que mon Seigneur adorait, ainsi que l'ange du Saint Esprit, et tous les deux glorifiaient ensemble le SEIGNEUR. »<sup>102</sup>

Le Seigneur et l'Esprit sont nettement distingués. Par souci de clarté, je désignerai le Seigneur en minuscules par l'expression *Seigneur-Fils*, pour le distinguer du *Seigneur-Dieu*, que l'Ascension d'Isaïe nomme également SEIGNEUR et que nous écrivons en petites majuscules. Le Seigneur-Fils n'est pas un ange : c'est « quelqu'un debout » qui se rend pareil aux anges. Il est avec le Très-Haut « le Seigneur des sept cieus et de leurs anges »<sup>103</sup>. Dans l'Ascension d'Isaïe, il partage pleinement la divinité du Père. Le Saint Esprit est par contre un ange : c'est « le deuxième ange », le plus glorieux de tous les anges, l'homologue quant à la gloire du Seigneur-Fils qui s'est rendu pareil aux anges. Il a parlé en Isaïe et dans les autres justes. La préséance du Seigneur-Fils sur le Saint Esprit est ainsi clarifiée, elle sera marquée par leur positionnement respectif à la droite et à la gauche du SEIGNEUR-DIEU. Nous en avons une autre illustration dans le deuxième livre d'Hénoch où l'Esprit Saint est assimilé à l'ange Gabriel :

« Et le Seigneur m'appela, et il me plaça à sa gauche, plus près que Gabriel, et j'adorai le Seigneur. »<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Ascension d'Isaïe IX, 27-36.39-40.

<sup>103</sup> Ascension d'Isaïe X, 11.

<sup>104</sup> II Hénoch XXIX, 1. L'Ascension d'Isaïe confirme cette assimilation en substituant l'ange de l'Esprit à Gabriel dans la scène de l'Annonciation : « Mais l'ange de l'Esprit apparut dans ce monde, et après cela Joseph ne renvoya pas Marie et la garda ; mais lui ne révélait à personne cette affaire » (XI, 4).

L'Esprit Saint occupe ainsi une position symétrique à celle du Seigneur-Fils assimilé à l'archange Michel et placé à la droite du SEIGNEUR :

Je vis le Seigneur « s'asseoir à la droite de cette Grande Gloire, dont je vous ai dit que je n'avais pas pu regarder la gloire. Et je vis aussi l'ange du Saint Esprit s'asseoir à la gauche. »<sup>105</sup>

Deux remarques :

- Le Seigneur-Fils et l'Esprit rendent gloire ensemble au SEIGNEUR-Dieu, mais la glorification se fait en sens unique dans l'*Ascension d'Isaïe*.

- La place particulière du Saint Esprit indique-t-elle que nous sommes en présence d'une théologie qui, dans son fond, est binitaire ? Je ne le pense pas, car cela laisserait entendre que l'Esprit Saint appartient à la sphère du créé. Or nous avons vu qu'il était le destinataire de la louange des justes et de toute la communauté céleste, ce qui est le privilège de la divinité. Par ailleurs, remarquons qu'au sixième ciel, Isaïe dit que sa louange était semblable à celle des anges et que « tous nommaient le premier Père et le Bien-Aimé, le Christ, et le Saint Esprit, [...] d'une seule voix » (VIII, 17-18). Le fait de la nomination des trois, dans une formulation qui certes sonne étrangement pour nous, incite à ne pas forcer la distinction entre le Seigneur-Dieu (le Père) et le Seigneur-Fils (le Bien-Aimé) d'une part et le Saint Esprit d'autre part.

### c. La doctrine des Elchasaites

Abordons à présent un dernier témoignage provenant d'une communauté judéo-chrétienne qui ne partage pas la totalité de la foi chrétienne. Au temps où Calixte était évêque de Rome (217-222), Alcibiade d'Apamée y prêchait une révélation qu'un homme juste, Elkasai ou Elxaï, aurait reçu des Sères de l'empire Parthes au cours de la troisième année du règne de Trajan, soit en l'an 116 de notre ère.<sup>106</sup> Elxaï affirmait qu'il avait reçu sa révélation<sup>107</sup> d'un ange dont Hippolyte nous rapporte les mensurations :

« Cet ange était haut de vingt-quatre schènes<sup>108</sup>, ce qui fait quatre-vingt seize milles<sup>109</sup>, large de quatre schènes, et, d'une épaule à l'autre, de six schènes ; ses pieds laissaient une empreinte d'une longueur de trois schènes et demi,

---

<sup>105</sup> *Ascension d'Isaïe* XI, 32-33.

<sup>106</sup> La date doit être calculée non pas à partir de l'accession de Trajan au trône, mais à partir de la date de conquête de l'empire Parthe. L'auteur cité par Hippolyte suit un calendrier local. Voir L. CIRILLO, *Livre de la révélation d'Elkasai*, p. 845, note.

<sup>107</sup> HIPPOLYTE DE ROME, *Philosophumena* X, 29, 2 : « Les Elchasaites ne croient pas que le Christ est un, mais qu'il y en a un en haut, et qu'il a souvent transmigré dans plusieurs corps et notamment en Jésus. De même, ils croient, d'une part, qu'il a été engendré par Dieu et, d'autre part, qu'il est un esprit, parfois qu'il est né d'une vierge, parfois qu'il n'est pas né d'une vierge, et que depuis toujours il a transmigré dans les corps et qu'il se révèle de plusieurs manières, selon les temps. »

<sup>108</sup> Si l'on part de la définition du mille romain (Hippolyte était de Rome), voir note suivante, l'on aboutit à 5,920 km pour un schène, soit une taille de 142,080 km, une largeur de 23,680 km, une largeur d'épaule de 35,520 km, une empreinte de pied longue de 20,720 km, large de 8,880 km et profonde de 2,960 km.

<sup>109</sup> Le mille romain valait 8 stades, soit environ 1480 m.

ce qui fait quatorze milles, d'une largeur d'un schène et demi, et leur hauteur était d'un demi-schène. Cet ange était accompagné d'un être féminin, dont les dimensions étaient également celles que nous venons de dire. L'être masculin était le Fils de Dieu et l'être féminin s'appelait le Saint Esprit. »<sup>110</sup>

Le texte présente une variation sur le thème de la haute stature du Fils et de l'Esprit que nous connaissons bien désormais. Il témoigne aussi d'un trait propre au judéo-christianisme qui n'a pas encore été évoqué : le caractère féminin de l'Esprit Saint. Le Fils et l'Esprit sont clairement distingués grâce à la distinction du genre, masculin pour le Fils, féminin pour l'Esprit. Cette différenciation trouve son origine dans le terme hébreu *rûah* qui est féminin. La tradition est connue d'Origène :

« Si quelqu'un admet l'*Évangile des Hébreux*, où le Sauveur déclare : "Le Saint Esprit, ma mère, vient de me prendre par un cheveu et de me transporter sur la grande montagne, le Thabor", il se demandera comment l'Esprit Saint, étant par l'intermédiaire du Logos peut être la Mère du Christ. »<sup>111</sup>

Et prise au sérieux par l'*Évangile de Philippe* :

« Certains disent : "Marie a conçu du Saint Esprit". Ils sont dans l'erreur. Ils ne savent pas ce qu'ils disent. A-t-on jamais entendu dire d'une femme qu'elle a conçu d'une femme ? »<sup>112</sup>

Les griefs d'Hippolyte à l'encontre des Elchasaïtes témoignent de ce que, au début du deuxième siècle, des chrétiens mésopotamiens considéraient le Fils de Dieu et l'Esprit comme deux êtres angéliques distincts, de même autorité et porteurs de la révélation divine. Ils cherchaient à rendre compte de la révélation chrétienne à partir de la cellule familiale qui se compose du Père, de la Mère et du Fils.

La petite traversée de textes que nous venons d'opérer montre bien l'embarras des théologiens du judéo-christianisme pour exprimer la transcendance du Fils et de l'Esprit. Enracinés dans le strict monothéisme de la foi juive, ils peinent à trouver les mots pour dire la nouveauté de la foi chrétienne. Les résultats de leurs recherches ne seront pas toujours accueillis par l'Église, mais ils seront l'appui à partir duquel les théologiens ultérieurs prendront leur élan.

Ces théologiens judéo-chrétiens suggèrent la suréminence du Fils et de l'Esprit en rappelant leur présence lors de la création, en mettant en exergue le culte qui leur est rendu, en

---

<sup>110</sup> HIPPOLYTE DE ROME, *Philosophumena* IX, 13.

<sup>111</sup> ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean*, II 12, 37. JÉRÔME, *Commentaire sur Isaïe*, IV : Dans l'évangile hébraïque des Nazaréens « il est écrit ceci : "Et il arriva que, lorsque le Seigneur fut monté de l'eau, toute source de l'Esprit saint descendit, se reposa sur lui et lui dit : 'Mon Fils, dans tous les prophètes, j'attendais que tu viennes pour me reposer en toi. Car tu es mon repos, tu es mon Fils premier-né qui règnes pour l'éternité. ». Voir aussi : *Les Odes de Salomon* XIX. Cette ode très étrange est explicitée par M.-J. PIERRE, *o. c.*, p. 112-115 : *Actes de Thomas* 27, 2.

<sup>112</sup> *Évangile de Philippe* (BCNH II, 3), 55, 24-25.

soulignant le fait que ceux-ci dépassent les créatures de la tête et des épaules. Ils ne réussissent cependant pas à placer ceux-ci à l'égal du Dieu unique auquel ils les subordonnent. En définissant le Fils et l'Esprit comme des anges, c'est-à-dire, de manière plus ou moins consciente, à partir de l'échelle des êtres, ils courent le risque de ne faire de ces derniers que des créatures, au mieux des êtres intermédiaires en les créatures et le Créateur. L'écueil ne sera pas toujours évité. La distinction du Fils et de l'Esprit est également source de difficulté. En témoigne, la confusion qui règne dans le *Pasteur* d'Herma. Lorsque la différenciation de l'un et de l'autre est plus affirmée, il en résulte une certaine subordination dans la mesure où l'Esprit Saint, placé en troisième, s'il possède la même gloire que le Fils n'est cependant pas placé au même rang que lui.

La théologie la plus fine me semble être celle de l'*Ascension d'Isaïe*. Le point d'ancrage de ce texte est vraisemblablement la liturgie. Le rédacteur a réussi à tracer une ligne de partage très nette entre le monde divin et le monde créé en déployant sa méditation à partir du culte rendu au Seigneur-Dieu, au Seigneur-Fils et à l'Esprit. La sphère divine est nettement délimitée. Nous sommes ainsi invités à constater, dans l'état actuel de notre documentation, que des chrétiens, quelque part en Syrie à la fin du premier siècle, nous ont légué dans l'*Ascension d'Isaïe* la réflexion trinitaire la plus ancienne en notre possession.

## 2. Le Christ dans le judéo-christianisme

Les judéo-chrétiens, et plus largement l'ensemble des chrétiens s'exprimant selon les modes de pensée du judaïsme tardif, recourent sous une forme ou sous une autre, à l'apocalyptique pour rendre compte de leur foi en Christ. Le ressort narratif de la littérature apocalyptique est constitué d'une révélation à un visionnaire auquel sont dévoilés des réalités tenues cachées. Le voyant accède ainsi à la connaissance religieuse, et devient par le fait même un gnostique<sup>113</sup>. Cette gnose est exprimée à partir des représentations mythiques du judaïsme tardif. On entend ici par *mythe*, un mode d'expression qui rend compte de la manière dont l'homme se comprend dans son monde à partir de représentations qui ont perdu leur valeur explicative, étiologique, mais qui gardent leur fonction symbolique, c'est-à-dire leur « pouvoir de découvrir, de dévoiler, le lien de

---

<sup>113</sup> Par gnostique nous entendons quelqu'un qui appartient au gnosticisme. « On appelle ou on peut appeler gnosticisme — aussi gnose —, toute doctrine et toute attitude religieuse fondée sur la théorie ou l'expérience de l'obtention du salut par la connaissance. » (H. Puech) Le gnostique s'interroge sur lui-même, sur sa foi, sur son devenir : « Qui étions-nous ? Que sommes-nous ? — Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? — Vers quel but nos hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? — Qu'est-ce que la génération ? Et la régénération ? » (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, SC 23 p. 203). Pour les deux citations, voir B. SESBOÛÉ, J. WOLINSKI, *Le Dieu du Salut*, p. 32.

l'homme à son sacré »<sup>114</sup>. Le judéo-christianisme tentera d'annoncer le Christ et son mystère à partir de ce langage qui est le sien.

La présentation des premières tentatives de formulation du mystère trinitaire nous a donné l'occasion d'effleurer la question christologique. Nous avons vu que l'un des noms du Christ était *Ange* et qu'un auteur comme Hermas cherche à établir la transcendance du Fils par rapport aux créatures et la proximité étroite de celui-ci avec le Créateur. D'autres titres sont encore donnés au Christ dans la documentation judéo-chrétienne. Nous avons repéré les appellations *Fils de Dieu*, *Nom*, *Fils Bien-Aimé*. Ailleurs, le Christ est encore appelé *Loi*, *Jour*, *Principe*<sup>115</sup>. Nous nous contenterons de les évoquer ici.

En revanche, nous étudierons plus longuement la manière dont le judéo-christianisme, ou plus précisément le judéo-christianisme syrien, déploie le cycle christologique qui s'ouvre par la descente du Fils et s'achève par sa session à la droite du Père. Notre document de base sera *l'Ascension d'Isaïe*. Ce texte, dont nous avons déjà souligné l'antiquité, quoique considéré par la suite comme apocryphe, appartient aux écrits qui furent reçus dans nombre d'églises. Il a été sauvegardé dans son intégralité grâce aux chrétiens éthiopiens qui l'avaient introduit — ainsi que *Le Pasteur* d'Hermas et le livre d'*Hénoch* —, dans le corpus de leurs Écritures canoniques. À ce titre, il avait été traduit en guèze au VI<sup>e</sup> siècle, langue dans laquelle il nous est parvenu. Cette étude devrait permettre de dégager les grandes lignes de la christologie mise en oeuvre dans *l'Ascension d'Isaïe*. Celle-ci n'est évidemment pas le tout de la pensée syrienne sur le Christ au tournant du premier siècle de notre ère. Sans doute n'est-elle pas même une figure suffisamment représentative de cette pensée puisqu'elle a été, de fait, discréditée par la suite, en étant écartée des textes canoniques de référence. Aussi présenterons-nous, en contrepoint à cette christologie, une manière d'aborder le mystère du Christ qui nous est un peu moins étrangère parce que plus paulinienne, parce que plus éloignée des modes de représentation familiers au judéo-christianisme. Je veux parler de la christologie que nous livrent les lettres d'Ignace d'Antioche. Légèrement postérieures à *l'Ascension d'Isaïe* — elles dateraient des années 105-135 —, elles témoignent d'une christologie qui respecte et défend la réalité de l'incarnation du Sauveur.

#### a. *L'Ascension d'Isaïe*

---

<sup>114</sup> PAUL RICŒUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1988, p. 168.

<sup>115</sup> Voir J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 235-262.

La christologie de la seconde partie de l'*Ascension d'Isaïe* est développée selon le schème descente-exaltation. Ce schème ne nous est pas complètement étranger. Nous en trouvons une trace, par exemple, dans la *Lettre aux Éphésiens* :

« Il est monté ; qu'est-ce à dire, sinon qu'il était aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? Celui qui est descendu est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux pour remplir toutes choses. » (Éph 4, 9-10)

Nous avons vu précédemment que le judéo-christianisme avait imaginé des cieux étagés au sommet desquels se trouvait le Seigneur-Dieu. Cette cosmologie implique une représentation de l'incarnation et de l'ascension qui prend acte de la traversée des cieux nécessaire à la venue du Fils préexistant sur la terre. Comment cette traversée joue-t-elle dans l'histoire du salut ? A-t-elle une portée sotériologique ? Essayons de répondre à cette question en nous appuyant sur la seconde partie de l'*Ascension d'Isaïe* (VI - XI), la plus ancienne, qui présente une christologie bâtie selon le schème descente-exaltation. Voici en quels termes le Père transmet son ordre de mission au Fils :

« Et j'entendis la voix du Très-Haut, le Père de mon Seigneur, disant à mon Seigneur le Christ qui sera appelé Jésus :

" Sors et descends  
dans tous les cieux,  
puis tu descendras au firmament  
et dans ce monde ;  
tu descendras jusqu'à l'ange qui est dans le Schéol,  
mais tu n'iras pas jusqu'à la Perdition.

Et tu te rendras semblable à la forme de tous ceux qui sont dans les cinq cieux,  
et tu t'assimileras, en prenant garde, à l'aspect des anges du firmament,  
ainsi qu'aux anges qui sont dans le Schéol.  
Et qu'aucun des anges de ce monde ne sache que tu es, avec moi,  
le Seigneur des sept cieux et de leurs anges,  
et qu'ils ne sachent pas que tu es avec moi,  
lorsque par la voix des cieux, de leurs anges et de leurs lumières je t'appellerai,  
lorsque je t'exalterai au sixième ciel

afin que tu juges et que tu détruises  
les princes et les anges et les dieux de ce monde  
et le monde qui est régi par eux ;  
car ils m'ont renié et ont dit :  
"Nous seulement, et personne en dehors de nous".

Ensuite, des lieux de la mort tu monteras à ta place  
sans te transformer dans chaque ciel,  
mais tu monteras dans la gloire,  
et tu t'assiéras à ma droite.

Alors, les princes et les puissances de ce monde t'adoreront". »<sup>116</sup>

La déclaration du Père peut être découpée en quatre parties :

- l'ordre de descente ;

---

<sup>116</sup> *Ascension d'Isaïe* X, 7-14.

- les conditions de réussite de la mission : l'assimilation aux anges pour préserver le secret de la mission ;
- la nature de la mission : le jugement et la destruction des anges et des princes de ce monde ;
- l'objectif de la mission : l'adoration du Fils.

Cet ordre de mission est étonnant car il vise la reconnaissance du Fils par des puissances réputées hostiles, son adoration par les princes de ce monde mais il ne comporte pas de séquence historique, terrestre, sinon une courte incise : « tu descendras... dans ce monde ». L'ordre de mission fait l'impasse sur la vie de Jésus. La dimension sotériologique n'apparaît pas de prime abord. Elle ne répond pas à notre attente. L'enjeu paraît avant tout supra-céleste : Dieu règle ses comptes avec les esprits mauvais et les êtres angéliques rebelles.

Notre étonnement grandit encore quand nous analysons la manière dont la mission a été accomplie. Rappelons qu'elle visait à la destruction des princes, des anges et des dieux de ce monde. Or si nous prolongeons la lecture de l'*Ascension d'Isaïe* nous constatons que lors de la remontée ces êtres maléfiques sont toujours présents :

« Et moi, je le vis, et il fut dans le firmament, et il ne se transforma pas selon leur aspect ; et tous les anges du firmament et Satan le virent, et ils adorèrent. Et il y eut là une grande tristesse, et ils disaient : "Comment notre Seigneur est-il descendu sur nous, et n'avons-nous pas compris la gloire qui était sur lui [quand il partageait la condition humaine] ? [...] »<sup>117</sup>

Or, la mission est considérée comme réussie puisque le Fils ira s'asseoir, au terme de son ascension, à la droite de la *Grande Gloire* (XI, 32), conformément aux instructions reçues. Tout se passe comme si, le fait de réussir à descendre des cieux et de s'incarner était en soi une victoire. La mission du Fils est semble-t-il parvenue à ses fins parce qu'elle met un terme à l'illusion de toute puissance des êtres démoniaques. Leur propos — « Nous seulement et personne en dehors de nous » —, n'est plus tenable. Ils prennent conscience de leurs limites et sont obligés, qu'ils le veuillent ou non, de reconnaître la divinité du Fils qu'ils contestaient jusque-là. Nous sommes spontanément conduits à faire le lien avec l'hymne aux Philippiens dont la saveur est clairement judéo-chrétienne :

« [...] C'est pourquoi Dieu l'a souverainement exalté et l'a gratifié du Nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou plie, dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue proclame que Jésus Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (*Ph* 2, 9-10).

---

<sup>117</sup> *Ascension d'Isaïe* XI, 23-24.



Soulignons toutefois que dans l'épître *Aux Philippiens*, c'est l'abaissement du Fils, sa mort sur la croix, qui lui vaut d'être exalté et non pas simplement le fait d'être descendu des cieux et de s'être incarné au nez et à la barbe des puissances hostiles.

Dans l'*Ascension d'Isaïe*, la réussite de la mission du Fils est conditionnée par la préservation du secret qui l'entoure. L'idée selon laquelle l'incarnation doit rester cachée aux anges est un trait caractéristique de la théologie judéo-chrétienne.<sup>118</sup> Ce silence se justifie pour le rédacteur de la *Lettre aux Éphésiens* par la mission qu'a reçue l'Église d'annoncer le mystère du Christ aux Principautés et aux Pouvoirs des régions célestes :

« À moi, le moindre de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer aux nations l'insondable richesse du Christ et de mettre en lumière ce qu'est la dispensation du mystère tenu caché depuis l'origine des siècles en Dieu le créateur de toutes choses, afin que, par le moyen de l'Église, soit maintenant portée à la connaissance des Principautés et Pouvoirs qui sont dans les régions célestes la sagesse tellement diverse de Dieu, selon le dessein éternel qu'il a formé dans le Christ Jésus notre Seigneur en qui nous avons, par la foi en lui, assurance et [accès] à Dieu avec confiance. » (Éph 3, 8-12)

Mais dans l'*Ascension d'Isaïe*, la transformation du Fils, au fur et à mesure de sa traversée des cieux, du firmament et de l'air, ne semble avoir d'autre but que de préserver l'incognito nécessaire à la réalisation de sa mission. Le secret doit également être sauvegardé durant l'incarnation proprement dite :

« Et lorsque Marie fut fiancée, elle fut trouvée enceinte, et Joseph, l'artisan, voulut la renvoyer. Mais l'ange de l'Esprit apparut dans ce monde, et après cela Joseph ne renvoya pas Marie et ma garda ; mais il ne révélait à personne cette affaire. [...] Et il n'habita pas avec elle pendant deux mois. Et après deux mois, Joseph était à la maison ainsi que Marie sa femme, mais tous les deux seuls ; et il arriva, tandis qu'ils étaient seuls, que Marie regarda soudain de ses yeux et vit un petit enfant, et elle fut effrayée. Et après qu'elle fut effrayée, son ventre se trouva comme auparavant, avant qu'elle eût conçu. Et lorsque son mari Joseph lui dit : "Qu'est-ce qui t'a effrayée", ses yeux s'ouvrirent et il vit l'enfant, et il glorifia le Seigneur, car le Seigneur était venu dans son lot. Et une voix se fit entendre d'eux : "Ne dites cette vision à personne".

Et une voix se répandit au sujet de l'enfant à Bethléhem ; il y en avait qui disaient : "La vierge Marie a enfanté, avant qu'elle fût mariée depuis deux mois" ; et beaucoup disaient : "Elle n'a pas enfanté, il n'est pas monté de sage-femme, et nous n'avons pas entendu les cris de douleurs. Et ils étaient tous aveugles à son sujet, et tous, ils ne croyaient pas en lui, et ils ne savaient pas d'où il était. Et ils le prirent et se rendirent à Nazareth de Galilée. Et je vis [...] qu'il resta caché à tous les cieux et à tous les princes et à tous les dieux de ce monde. Et je vis : à Nazareth il tétait comme un enfant, il tétait selon la norme, afin de ne pas être connu. »<sup>119</sup>

L'obligation de secret est étendue au temps de la vie terrestre du Fils afin que les princes et les dieux de ce monde ne détectent pas sa divinité. La conception virginale est tue. Le secret de la naissance doit être gardé, sous peine d'alerter les anges démoniaques, car l'enfant ne connaît pas la mise au monde commune aux hommes : il est conçu de l'Esprit et il est né spontanément d'une vierge, Ève nouvelle, à qui sont épargnés l'enfantement et ses douleurs liées au péché des origines

---

<sup>118</sup> Voir J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 265.

<sup>119</sup> *Ascension d'Isaïe* XI, 3-17.

(Gn 3, 16). Le rédacteur, qui veut défendre l'origine divine du Fils, en vient à proposer une théologie où le Fils ne devient pas véritablement un homme, s'il tète « selon la norme » c'est uniquement pour ne pas être reconnu.

Le secret qui couvre les origines divines du Fils s'étend jusqu'au bout de sa vie, jusqu'à sa mort même, jusque dans le Shéol :

« le dieu de ce monde s'élancera par la main de son fils, et ils porteront leurs mains sur lui [le Christ] et le suspendront au bois, sans savoir qui il est. Et ainsi sa descente, comme tu le verras, sera cachée même aux cieus, afin que ne soit pas connu qui il est. Et lorsqu'il aura dépouillé l'ange de la mort, il montera le troisième jour et restera en ce monde cinq cent quarante cinq jours. »<sup>120</sup>

« Et après cela, l'Étranger lui porta envie et excita les fils d'Israël contre lui, car ils ne savaient pas qui il était ; et ils le livrèrent au roi et le crucifièrent et le firent descendre vers l'ange qui est dans le shéol. À Jérusalem donc, je le vis alors qu'ils le crucifiaient sur le bois, et je vis également qu'après le troisième jour il ressuscita et demeura des jours. »<sup>121</sup>

L'ignorance des esprits mauvais est la condition nécessaire à la réalisation effective de la mission du Fils. Si nous récapitulons les événements qui dans l'*Ascension d'Isaïe* sont entourés du secret, nous trouvons : la conception virginale du Fils, sa naissance miraculeuse et sa mort sur la croix. Un autre document chrétien renvoie à sa manière à ces trois moments de la vie de Jésus. Il s'agit de la lettre adressée par Ignace, évêque d'Antioche en Syrie, aux Éphésiens. Nous y reviendrons ultérieurement.

Pour l'heure, constatons que nous sommes en présence d'une christologie docète, c'est-à-dire d'une christologie qui confrontée à la difficulté que représente l'incarnation avec ses deux moments clés — la passion, la souffrance et mort du Christ d'une part, la naissance du sein de Marie d'autre part —, choisit de dépasser cette difficulté grâce à une relativisation ou même une élimination de la pleine réalité de l'humanité et du corps matériel du Christ. Cette relativisation va de pair avec une réduction de l'œuvre salutaire du Christ, laquelle ne concerne plus que ce qui est immatériel dans l'homme.<sup>122</sup> Ce corollaire se vérifie-t-il dans l'*Ascension d'Isaïe* ? Qu'en est-il précisément de sa sotériologie ? Pour y voir plus clair, complétons et poursuivons la lecture de notre texte :

« Et il me fit monter dans le septième ciel, et je vis là une lumière admirable et d'innombrables anges. Et là je vis tous les justes (qui furent) depuis Adam, et là je vis Abel et tous les justes ; et là je vis Hénoch et tous ceux qui sont avec lui, qui sont dépouillés du vêtement de chair, et je les vis dans leur vêtement d'en haut : en vérité, ils étaient comme les anges qui se tiennent là dans une grande gloire. Mais ils n'étaient pas assis sur leurs trônes, et les couronnes de leur gloire n'étaient pas sur eux. Et j'interrogeais l'ange qui était avec moi, et je dis : "Pourquoi ont-ils reçu ces vêtements, mais ne sont-ils pas sur les trônes, avec les

---

<sup>120</sup> *Ascension d'Isaïe* IX, 14-16.

<sup>121</sup> *Ascension d'Isaïe* XI, 1-12.19-21.

<sup>122</sup> Voir E. JUNOD, J.-D. KAESTLI, *Acta Iohannis*, CCSA 1-2, Turnhout 1983, p. 493.

couronnes ?" Et il me dit : "Ils n'ont pas reçu maintenant les couronnes et les trônes de gloire, mais ils voient et ils savent quels sont leurs trônes et quelles sont leurs couronnes, jusqu'à ce que descende le Bien-Aimé dans l'aspect où tu le verras descendre. [...]

Et lorsqu'il aura dépouillé l'ange de la mort, il montera le troisième jour et restera en ce monde cinq cent quarante cinq jours. Alors monteront avec lui beaucoup de justes dont les esprits n'ont pas reçu leurs vêtements, jusqu'à ce que soit monté le Seigneur et qu'ils soient montés avec lui. Alors donc ils recevront leurs vêtements, leurs trônes et leurs couronnes, lorsqu'il sera monté dans le septième ciel. »<sup>123</sup>

L'ange de la mort est l'ange du Shéol, l'ange des enfers auquel le Christ s'est rendu ressemblant (X, 10). Ici, le thème de la descente et de l'exaltation du Fils croise un autre thème judéo-chrétien, celui de la descente du Fils aux enfers. La raison d'être des enfers ou encore du Shéol, n'est pas d'assurer l'habitat infernal nécessaire à l'hébergement des damnés, de ceux qui s'opposent à Dieu, mais est suscitée par une question théologique de première importance : qu'en est-il du sort des justes morts avant la venue du Christ ? Pour un judéo-chrétien, s'appuyant sur la tradition juive, les justes décédés séjournent dans le shéol, c'est-à-dire dans un espace souterrain, jusqu'à ce que le Ressuscité vienne leur annoncer la bonne nouvelle du salut :

« Et ils entendirent une voix venue des cieux qui dit : "As-tu prêché à ceux qui dorment ?" Et on entendit une réponse venant de la Croix : "Oui". »<sup>124</sup>

À ce salut sera bientôt associé le thème de la résurrection des morts :

« comment pourrions-nous vivre sans lui, puisque les prophètes aussi, étant ses disciples par l'esprit, l'attendaient comme leur maître ? et c'est pourquoi celui qu'ils attendaient justement les a, par sa présence, ressuscités des morts. »<sup>125</sup>

La présence du Christ dans le shéol est le gage de la résurrection des morts. La réponse à la question du devenir des justes morts avant la venue du Christ semble recevoir dans l'*Ascension d'Isaïe* une réponse paradoxale. L'auteur écrit que tous les justes sont au septième ciel et qu'ils ont déjà revêtu leur corps glorieux. Puis il écrit un peu plus loin que de nombreux justes « dont les esprits n'ont pas reçu leurs vêtements » revêtiront leurs corps glorieux lorsqu'ils auront accompagné le Bien-Aimé au septième ciel. Il est probable que le texte original qui présente un septième ciel peuplé de justes ait été contaminé par une autre tradition qui montre le Christ dépouillant l'Ange de la mort des justes que ce dernier maintenait captifs.

En admettant cette dernière hypothèse, la dimension sotériologique de l'*Ascension d'Isaïe* est pratiquement réduite à rien. Les justes sont déjà ressuscités, la descente et la montée du Fils les

---

<sup>123</sup> *Ascension d'Isaïe* IX, 16-18.

<sup>124</sup> *Évangile de Pierre* 40-41. Voir aussi IRÉNÉE DE LYON, *AH* IV, 27, 2, citant un presbytre : « Et c'est pourquoi le Seigneur est descendu dans les lieux inférieurs de la terre, afin de porter à ceux-là aussi la bonne nouvelle de sa venue, qui est la rémission des péchés pour ceux qui croient en lui. »

<sup>125</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Magnésiens*, IX, 2.

conduits à une gloire plus achevée. Il n'est dit mot du salut des pécheurs. Le caractère docète de la christologie de l'*Ascension* est confirmé.

### b. Ignace d'Antioche

L'atmosphère des lettres d'Ignace d'Antioche est plus proche de celle des épîtres de Paul ou de Jean que des écrits que nous avons rencontrés jusqu'à présent<sup>126</sup>. Ignace est probablement un chrétien issu du paganisme. Il est évêque d'Antioche de Syrie au début du deuxième siècle. Pour une raison qui nous échappe — persécutions circonscrites à Antioche, dissensions internes à la communauté chrétienne ou encore crime de lèse-majesté —, Ignace est condamné et conduit à Rome pour être jugé en dernière instance par l'Empereur. Il y subira son martyre dans les années 105-135<sup>127</sup>. Pendant son voyage d'Antioche à la capitale de l'Empire, il expédie des lettres aux communautés chrétiennes d'Asie mineure et de Rome.

Ignace n'est pas judéo-chrétien. Les chrétiens qui s'appliquent à observer les commandements de la Loi l'irritent un peu :

« Il est absurde, écrit-il, de parler de Jésus-Christ et de judaïser. Car ce n'est pas le christianisme qui a cru au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme [...] »<sup>128</sup>

Il hérite cependant de certains éléments appartenant à la terminologie ou aux représentations du judéo-christianisme. Nous avons fait allusion à la descente aux enfers. Nous avons également évoqué le thème du secret qui entoure la virginité de Marie, son enfantement et la mort du Seigneur. L'évêque d'Antioche semble reprendre ce thème dans sa lettre *Aux Éphésiens* :

« Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie, et son enfantement, de même que la mort du Seigneur : trois mystères retentissants (τρία μυστήρια κραυγῆς), qui furent accomplis dans le silence de Dieu (ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ). »<sup>129</sup>

Ignace dépend-il de l'*Ascension d'Isaïe* ? Non. Les deux auteurs peuvent se référer à une source commune. Remarquons que si les mots sont les mêmes, la visée christologique est elle radicalement autre. L'*Ascension d'Isaïe* cherchait à préserver le secret de la naissance du Fils car la publicité autour de cette mise au monde miraculeuse aurait révélé aux démons la descente du Fils de Dieu qui, quoiqu'il en paraisse, ne s'incarne pas vraiment. L'*Ascension* insiste sur la divinité du Fils aux

---

<sup>126</sup> L'authenticité des lettres d'Ignace d'Antioche a été largement débattue (voir CHARLES MUNIER, « Où en est la question d'Ignace d'Antioche ? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988 », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 27-1, Berlin 1993, p. 359-484. Dernières pièces au dossier : R. HÜBNER, « Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien », *ZAC* 1 (1997), p. 44-72 et THOMAS LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos ? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochen*, « Supplements to Vigiliae Christianae » 47, Brill, Leiden 1999.

<sup>127</sup> Voir H. DROBNER, *o. c.*, p. 61.

<sup>128</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Magnésiens*, X, 3.

<sup>129</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 1.

dépens de son humanité. Ignace d'Antioche se situe différemment. Il constate que le Prince de ce monde a effectivement ignoré la réalité du mystère de l'incarnation. Dieu n'a pas cherché à cacher l'incarnation de son Fils, bien au contraire, en elle se déploient, dit saint Ignace, trois mystères retentissants. Ceux-ci ont été réalisés dans l'*hésychia* de Dieu. L'*hésychia* renvoie à la fois au silence, mais aussi à la tranquillité, à la quiétude<sup>130</sup>. Il me semble qu'Ignace ne mentionne le silence de Dieu que pour mieux souligner sa puissance qui éclate au grand jour dans la naissance virginale de son Fils<sup>131</sup> et la mort de celui-ci sur la croix.

La croix est en effet signe de puissance pour saint Ignace. Il est ici tout à la fois l'héritier de Paul et du judéo-christianisme<sup>132</sup>. La croix est « scandale pour les incroyants mais pour nous, dit-il, salut et vie éternelle » (*Éphésiens* XVII) car par la croix, le croyant — qui est un rameau de cet arbre de vie — est introduit dans la « plantation du Père » (*Tralliens*, XI, 2). Ignace résume sa conviction en une très belle phrase dans sa lettre aux chrétiens de Smyrne : « c'est grâce au fruit de la croix, et à la passion divinement bienheureuse du Fils que nous, nous existons » (*Smyrniotes* I, 3). Qu'est-ce à dire, sinon que l'homme n'advient à son humanité que dans la communion au mystère trinitaire. Ignace explicite sa pensée dans une métaphore plutôt inattendue :

« vous êtes les pierres du temple du Père, préparés pour la construction de Dieu le Père, élevés jusqu'en haut par la machine de Jésus-Christ, qui est la croix, vous servant comme câble de l'Esprit Saint ; votre foi vous tire en haut, et la charité est le chemin qui vous élève vers Dieu. »<sup>133</sup>

La croix est instrument du salut, c'est-à-dire médium qui nous fait advenir à nous-mêmes en nous rendant participant de la vie trinitaire. Nous comprenons dès lors la raison qui pousse saint Ignace à défendre ardemment la réalité de l'incarnation :

« Soyez donc sourds quand on vous parle d'autre chose que de Jésus-Christ, de la race de David, <fils> de Marie, qui est véritablement né, qui a mangé et qui a bu, qui a été véritablement crucifié, et est mort, aux regards du ciel, de la terre et des enfers, qui est aussi véritablement ressuscité d'entre les morts. C'est son Père qui l'a ressuscité, et c'est encore lui, qui à sa ressemblance, nous ressuscitera en Jésus-Christ nous qui croyons en lui, en dehors de qui nous n'avons pas la vie véritable. Car si, comme le disent certains athées, c'est-à-dire des infidèles, il n'a souffert qu'en apparence, — moi, pourquoi suis-je enchaîné ? pourquoi donc souhaiter de combattre contre les bêtes ? C'est donc pour rien que je me livre à la mort ? Ainsi donc je mens contre le Seigneur ! »<sup>134</sup>

---

<sup>130</sup> Peut-être ce terme renvoie-t-il aussi à l'état primitif du plérôme valentinien. Tel est en tout cas l'avis de Lechner qui reconnaît une prise de position antivaleutinienne dans le chapitre 19 de la lettre *Aux Éphésiens* (voir c. r. BERNARD MEUNIER, *RSPT* 86 (2002), p.501).

<sup>131</sup> L'argument de la manifestation de la puissance de Dieu est aussi invoqué dans le PSEUDO-JUSTIN, *Sur la résurrection*, 8 : « C'est précisément la raison pour laquelle notre Seigneur Jésus, le Christ, est né d'une vierge, afin de supprimer l'engendrement issu d'une concupiscence sans loi, et de montrer au Prince que, même en dehors d'une union charnelle, il est possible à Dieu de façonner un homme. » (trad. A. Wartelle).

<sup>132</sup> Voir J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 327-353.

<sup>133</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Éphésiens*, IX, 1.

<sup>134</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Tralliens*, IX-X. Citons aussi *Lettre aux Smyrniotes*, I-II : Vous êtes « fermement convaincus au sujet de notre Seigneur qui est véritablement de la race de David selon la chair, Fils de Dieu selon la volonté et la puissance de Dieu, véritablement né d'une vierge, baptisé par Jean pour que, par lui, fût accomplie toute justice. Il a été véritablement cloué pour nous dans sa chair sous Ponce Pilate et Hérode le tétrarque, — c'est grâce au fruit de sa croix, et à sa passion divinement bienheureuse que nous, nous existons [...] Tout cela, il l'a souffert pour nous, pour que nous soyons sauvés. Et il a véritablement souffert, comme aussi il s'est véritablement ressuscité, non pas,

L'enjeu est sotériologique. Pour Ignace, qui s'en va mourir à la suite du Christ, dire que le Fils n'a pas véritablement vécu son humanité n'a aucun sens. Si Jésus n'est pas véritablement mort sur la croix, il n'a pas non plus été véritablement ressuscité par son Père. S'il n'a pas véritablement été relevé d'entre les morts, l'espérance chrétienne est vaine car la résurrection n'est qu'une apparence et mourir à la suite du Christ non seulement n'a aucun sens mais encore contredit l'Évangile. Car, si désirer être chrétien c'est désirer vivre comme Jésus a vécu, alors mourir pour la foi en la mort et la résurrection du Christ porte contre-témoignage à l'Évangile puisque, de fait, le Seigneur n'a ni souffert ni non plus été réellement ressuscité.

## ÉPILOGUE

Il ressort des lettres d'Ignace d'Antioche une perspective christologique assez différente de celle qui transparaît dans la seconde partie de *l'Ascension d'Isaïe*. Ce constat peut surprendre puisque ces documents appartiennent tous au christianisme syrien et qu'ils ont été rédigés à peu près à la même époque : vers 80-90 pour *l'Ascension d'Isaïe*, vers 105-135 pour les lettres ignatiennes. Il semble bien que le questionnement théologique se soit déplacé durant le court laps de temps qui sépare ces écrits.

*L'Ascension d'Isaïe* répond à la question suivante : celui qu'on appelle Jésus est-il vraiment d'origine divine ? Oui, répond l'auteur. En témoignent : sa conception virginale, sa naissance miraculeuse et sa résurrection. Le Fils est descendu sur terre puis il est retourné auprès de son Père. Son incarnation s'inscrit dans une stratégie qui vise la défaite des puissances célestes rétives à lui rendre la gloire qui lui revient. Le devenir-homme du Fils participe d'une ruse destinée à tromper les esprits mauvais et à les vaincre. L'incarnation ne semble pas avoir d'autre fin. Le salut des justes n'est pas d'abord lié à l'incarnation mais à la dérouté des forces spirituelles hostiles aussi importe-t-il peu que le Fils s'incarne réellement dans une humanité accomplie.

La question à laquelle répond saint Ignace peut se formuler ainsi : pourquoi est-il capital de croire que le Fils s'est réellement incarné ? Parce qu'il en va de la réalité de notre salut, répond l'évêque d'Antioche. Le mystère de l'incarnation qui se révèle dans la conception virginale, dans la naissance et dans la mort de Jésus, témoigne de la puissance de Dieu qui s'est fait homme pour

---

comme disent certains incrédules, qu'il n'ait souffert qu'en apparence : eux-mêmes n'existent qu'en apparence [...] »

ouvrir l'humanité à « une nouveauté de vie éternelle »<sup>135</sup>. L'homme est l'unique bénéficiaire de l'économie du salut. C'est à partir de cette philanthropie divine qu'il faut comprendre les lignes les plus célèbres d'Ignace d'Antioche :

« Εἷς ἰατρός ἐστίν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. »

« Il n'y a qu'un seul médecin, charnel et aussi spirituel, engendré et inengendré, dans la chair devenu Dieu, dans la mort [devenu] vie véritable, [né] et de Marie et de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ notre Seigneur. »<sup>136</sup>

Cette profession de foi peut se prêter au midrash suivant : Pour nous croyants, il n'y a qu'un seul médecin, charnel et aussi spirituel, engendré et inengendré. Dans la chair, il est, par sa résurrection, devenu Dieu pour nous, car en ce qui le concerne, il est Dieu depuis toujours. Dans la mort, il est, par sa résurrection, devenu vie véritable pour nous, car en ce qui le concerne, il est véritable vie depuis toujours. Il est né de Marie et né de Dieu. C'est pour nous qu'il a vécu une condition humaine passible. Ressuscité, il est maintenant impassible. Ce médecin, c'est Jésus-Christ notre Seigneur.

Approchant de Rome, lieu où il sera témoin du Christ jusque dans la mort, Ignace d'Antioche s'adresse en ces termes à la communauté chrétienne romaine qui cherchait vraisemblablement à lui éviter la peine capitale :

« Il est bon pour moi de mourir pour m'unir au Christ Jésus, plus que de régner sur les extrémités de la terre. C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous ; lui que je veux, qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche. Pardonnez-moi, frères ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la pure lumière ; quand je serai arrivé là, je serai un homme. »<sup>137</sup>

La christologie d'Ignace n'est pas seulement discours sur le Christ. Elle est aussi vie en Christ. En route vers le martyre, Ignace se laisse traverser de plus en plus profondément par « cette nouveauté de vie éternelle », par cette création nouvelle qui, par delà l'enfantement qui l'attend, le fera advenir à la plénitude de son humanité. Saint Paul disait : « Pour moi, vivre c'est Christ et mourir est un gain » (*Ph* 1, 21). Ignace emprunte la même voie spirituelle. La proclamation kerygmaticque peut atteindre son paroxysme quand le témoin est réduit au silence.

---

<sup>135</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Éphésiens*, XIX, 3.

<sup>136</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Éphésiens*, VII, 2.

<sup>137</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Romains*, VI, 1, 1-2.