

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 18 (1971)

Heft: 3

Artikel: Le Père, le Fils et le Saint-Esprit d'après les Lettres d'Ignace d'Antioche

Autor: Berthouzoz, Roger

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761552>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ROGER BERTHOUSOZ

Le Père, le Fils et le Saint-Esprit d'après les Lettres d'Ignace d'Antioche

I. INTRODUCTION

Pour aborder avec fruit les rares textes explicitement trinitaires de l'évêque d'Antioche, une brève esquisse de la théologie sous-jacente aux Lettres s'impose, sous peine aussi de majorer l'importance de quelques affirmations isolées dans une œuvre posant, par ailleurs, des problèmes littéraires fort complexes ¹. Il y a, certes, un danger à systématiser une pensée jaillie spontanément de la foi et du souci de confirmer les communautés dans la tradition reçue du Seigneur et des apôtres. Ignace parle en père plus qu'en docteur. Pourtant l'essai de rassembler des enseignements théologiques épars se justifie en ce que chaque affirmation concernant le Père, le Fils ou le Saint-Esprit se rapporte à l'unique événement

¹ Cf. l'article précédent, ici-même pp. 381–396: O. PERLER: Die Briefe des Ignatius von Antiochien.

Nous considérerons avant tout la recension dite moyenne comprenant sept Lettres: Eph(ésiens), Magn(ésiens), Tral(liens), Rom(ains), Ph(i)l(a)d(elphiens), Smyr(niotes), Pol(ycarpe).

Notre étude du problème trinitaire suivant l'œuvre d'Ignace d'Antioche dans la recension moyenne s'inscrit dans le cadre d'une recherche commune, poursuivie au cours d'un séminaire dirigé par le Prof. O. PERLER. A la suite d'un examen attentif des problèmes posés par la tradition manuscrite, la tradition indirecte des œuvres d'Ignace, de philologie, d'histoire et de théologie posés par cet héritage littéraire, nous avons été conduits, tout comme TH. CAMELOT (cf. *Biblica* 51 (1970) 560–564) à rejeter la thèse de R. WEIJENBORG. Le présent travail vise à montrer que la réflexion théologique d'Ignace, dans son originalité même, s'inscrit bien dans le contexte de pensée du II^e siècle, développant sans doute le kérygme apostolique, mais sans qu'il soit nécessaire de supposer un auteur du IV^e siècle. Reconnaissons pourtant que l'étude théologique ne suffit pas à établir l'attribution du corpus ignatien à un auteur du début du II^e siècle. D'autres démarches sont nécessaires et furent entreprises dont on trouve ici même les résultats majeurs.

de salut intervenu en Jésus-Christ², vécu et annoncé par les apôtres, compris et interprété dans les premières communautés. Sans doute aurons-nous à noter l'accentuation caractéristique de certaines propositions du kérygme. Elle est la preuve et le signe d'un souci de fidélité attaché non seulement au kérygme, mais aussi à la situation de chaque communauté de l'Asie Mineure en ce début du II^e siècle. Un tel recueil, s'il est attentif au mouvement de la pensée et s'il respecte les différents contextes en ne négligeant rien d'important, permettra, nous l'espérons, une détermination et l'appréciation de l'apport théologique personnel du pasteur d'Antioche.

L'étude des rapports du Fils au Père, aux hommes et à l'Esprit constituera le thème principal de cette esquisse. La christologie occupe, en effet, la place la plus importante dans la pensée d'Ignace³. Nous tâcherons d'en découvrir la cohérence et de signaler son insertion dans le contexte de la pensée religieuse du II^e siècle.

II. LE FILS ET LE PÈRE

1. *La mission du Fils décidée par le Père*

Quelques termes suffisent à Ignace pour évoquer la condition tragique de l'homme avant le Christ, dominé par la magie⁴, les liens de la

² La nouveauté et l'irréductibilité de l'événement du salut intervenu en Jésus-Christ sont clairement affirmées par Ignace lui-même contre les prétentions des hérétiques: «Pour moi, mes archives (ἀρχεῖα), c'est Jésus-Christ; mes archives inviolables, c'est sa croix, et sa mort, et sa résurrection, et la foi qui vient de lui» (Phld 8, 2).

³ En effet les deux préoccupations dominantes dans les Lettres sont celle de la lutte contre l'hérésie (surtout sous la forme du docétisme, cf. E. MOLLAND, *The heretics combatted by Ignatius of Antioch*, in: *Opuscula Patristica*, Oslo 1970, pp. 17-23) et celle du renforcement de l'autorité des évêques.

⁴ On sait la grande importance de la magie dans le monde hellénistique et l'influence qu'elle exerça même dans les communautés chrétiennes. Les papyrus magiques, recueillis par K. PREISENDANZ (1928 et 1931) nous donnent une idée du but visé et des moyens employés par les magiciens. La magie maintient l'homme dans l'illusion et la servitude des biens du corps, l'empêchant de réaliser son véritable destin. Elle pervertit radicalement le rapport de l'homme à Dieu, «prétendant contraindre le dieu, par l'invocation de son nom, à réaliser tel ou tel effet... et l'union au dieu n'y sert que de moyen en vue d'une fin, sans être aucunement la fin elle-même», ainsi s'exprime A. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*. Paris 1932, p. 294; cf. l'Excursus E sur la valeur religieuse des papyrus magiques, pp. 281-328.

malice, l'ignorance⁵, le pouvoir du démon (Eph 19, 3). C'est alors que «Dieu apparut en forme d'homme (ἄνθρωπίνως), pour une nouveauté de vie éternelle» (Eph ibid., cf. Rm 6, 4). L'homme s'est coupé de la source de la vie, comme aveuglé il ne reconnaît plus celui en qui et par qui il peut obtenir sa libération. Dieu choisit alors d'apparaître dans son histoire. L'expression ἄνθρωπίνως paraît ambiguë, mais toute équivoque est levée lorsque l'auteur ajoute «ce qui avait été décidé (ἀπηρτισμένον) par Dieu commençait de se réaliser (ἀρχὴν ἐλάμβανεν)». D'autres textes éclaireront cet ἄνθρωπίνως, montrant qu'il s'agit de Jésus-Christ, «notre Dieu». Le raccourci «Dieu apparaît en forme d'homme» est bien dans le style d'Ignace, abrupt, allant droit à l'essentiel, sans se soucier de préciser ici par exemple qu'il s'agit de l'existence de Jésus-Christ⁶. Il annonce à des croyants la vie que Dieu veut leur communiquer dans une phase nouvelle de l'histoire, décidée par lui et inaugurée dans la personne de son Fils. Cette vie nouvelle se traduit en exigence réitérée de foi et de charité. Vivre dans la foi c'est reconnaître «la grâce de Jésus-Christ qui est venue sur nous» (Smyr 6, 2). Ne pas admettre l'incarnation et la «passion du Christ» c'est s'opposer à la pensée de Dieu (ibid.)⁷, dispensateur de l'économie nouvelle.

2. La relation du Christ au Père

Pour caractériser la relation du Christ au Père, Ignace use, à côté du nom de Fils que nous examinerons plus loin, de plusieurs expressions plus ou moins imagées dont une seule se rattache immédiatement au N. T.: λόγος.

⁵ Le terme ἄγνοια appartient au vocabulaire de la Bible pour désigner, soit des fautes n'engageant l'homme que de façon limitée (par exemple Si 23, 3), cette faute ou erreur étant réparable (cf. Ez 40, 39), soit un état essentiellement coupable, l'état de ceux qui ignorent Dieu, ainsi Ga 4, 8; I P 1, 4 et Ep. 4, 17-19: «Je vous dis donc ceci et vous en conjure dans le Seigneur: Ne vous conduisez plus comme se conduisent les Gentils; dans la vanité de leurs pensées, leur intelligence est enténébrée, ils se sont écartés de la vie de Dieu à cause de l'ignorance (διὰ τὴν ἄγνοιαν) qui est en eux, à cause de l'aveuglement de leur cœur.» Cf. J. DUPONT, *Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de Paul*. Louvain 1960, pp. 3-6.

⁶ D'autres textes nous apportent ces précisions, par exemple Magn 8, 2: «Il n'y a qu'un seul Dieu, manifesté (ὁ φανερώσας) par Jésus-Christ son Fils...»

⁷ Γνώμη θεοῦ: indique le dessein divin se réalisant dans l'envoi du Fils pour sauver l'humanité, mais aussi l'exigence permanente que cette mission représente pour les baptisés. Ignace exhorte la communauté à «marcher d'accord avec la pensée de Dieu» (Eph 3, 2), ou reconnaît à Polycarpe la fidélité de celui «qui possède la pensée de Dieu» (Pol 8, 1) pour exercer sa tâche pastorale.

Notons qu'il ne s'agit pas pour l'évêque d'Antioche d'une recherche thématifiée pour elle-même. Au fil de son discours et en relation étroite avec le contexte il désigne tout d'abord le Christ comme *γνώμη τοῦ πατρὸς* en Eph 3, 2. Il vient d'aborder un des thèmes centraux de son œuvre, exhortant les chrétiens à marcher ensemble «d'accord avec la pensée de Dieu», guidés par les évêques, le presbyterium et aussi les diacres (Eph 6), dans l'amour et la foi (Eph 14), se gardant des fauteurs d'hérésies (Eph 7; 8, etc...). Toute communauté doit prendre appui sur le Christ Sauveur, car il est «notre vie véritable» (Eph 3), c'est-à-dire notre vie selon la pensée et le dessein de Dieu. Ignace ajoute alors «Jésus-Christ notre vie inséparable est la *pensée du Père*». Il ne développe pas plus cette identification⁸. De plus c'est le seul endroit où *γνώμη* sert à désigner la personne du Christ dans son rapport au Père selon que nous pouvons le découvrir à partir de l'histoire du salut; plus précisément il s'agit de cette phase particulière de l'histoire que vivent les chrétiens après la glorification de Jésus-Christ. Si nous retrouvons souvent le terme *γνώμη* pour parler de la pensée ou du dessein de Dieu⁹, de celle du Christ

⁸ Nous avons adopté la traduction de 'pensée' pour *γνώμη*, suivant CAMELOT, o. c. p. 61. Elle nous paraît la meilleure, quoiqu'elle ne rende pas la part de volontaire, de mouvement vers la réalisation que comporte le terme grec. Le N. T. n'utilise que neuf fois l'expression pour désigner, soit un simple avis (cinq fois) ou bien un véritable dessein (Ap 17, 13 et 17, 17) ou encore une pensée (1 Co 1, 10) humaine ou divine. Ce dernier texte appuie l'interprétation 'pensée' puisqu'il unit presque comme synonymes *γνώμη* et *νοῦς*: «Soyez bien unis dans le même esprit (*νοῦς*) et dans la même pensée (*γνώμη*). Cf. R. BULTMANN dans Theol. Wörterb. zum N. T., t. I, p. 717 qui fait le même rapprochement, mais pour notre texte propose la traduction 'Gesinnung' en se référant plutôt à Flavius Josèphe, Ant. 2, 97; 13, 416; la traduction française de l'article de R. BULTMANN (Genève 1967, p. 73) donne «disposition du Père» qui n'est pas heureux et ne rend pas l'allemand. Toutefois l'expression pourrait matériellement se rapprocher de la traduction latine ancienne de la recension L de la Lettre aux Ephésiens (FUNK/DIEKAMP p. 237) qui adopte 'dispositio' pour rendre *γνώμη*. M. RACKL, pour sa part, au terme d'une analyse serrée, opte pour 'Willensmeinung' cf. Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien, Freiburg Br. 1914, p. 280. Le terme insiste peut-être trop sur l'aspect de volonté et la Lettre aux Philadelpiens, inscr. nous donne à ce sujet peut-être la seule indication sémantique positive en distinguant *γνώμη* de *θέλημα*: «Elle (l'Eglise de Philadelphie) est ma joie... surtout s'ils restent unis avec l'évêque et avec les prêtres et les diacres qui sont avec lui, établi selon la pensée (*ἐν γνώμῃ*) de Jésus-Christ, qui selon sa propre volonté (*τὸ ἴδιον θέλημα*) les a fortifiés.» La version dite «anglo-latina» (XIII^e siècle = L) dont on reconnaît généralement l'autorité parce qu'appuyée sur de bons manuscrits a choisi 'sententia', ce qui nous détermine enfin en faveur de 'pensée' plutôt que de 'dessein'.

⁹ Cf. Eph 3, 2; Rom 7, 1; 8, 3; Phld 1, 2; Smyr 6, 2; Pol 1, 1; 4, 1; 8, 1.

lui-même¹⁰, ou bien encore de celle de l'évêque¹¹, il n'est pas utilisé ailleurs dans un sens christologique¹².

Au cours de cette même Lettre aux Ephésiens et dans un contexte semblable, exhortation à rechercher l'unité dans la communauté en évitant ce qui sépare et surtout le passage à l'hérésie, Ignace décrit d'une nouvelle manière la relation du Christ au Père. Consentir à l'hérésie c'est se laisser emmener «en captivité loin de la vie qui nous attend» (17, 1) et périr «en méconnaissant le don que le Seigneur nous a véritablement envoyé» (17, 2). L'évêque invite au contraire les chrétiens à devenir sages «en recevant la connaissance (γνώσις) de Dieu qui est Jésus-Christ» (ibid.)¹³. Cette nouvelle identification du Christ comme θεοῦ γνώσις précise la pensée de l'évêque d'Antioche et marque encore une fois son souci d'annoncer à la communauté le mystère du Christ et son œuvre propre dans la situation où elle vit et se développe, sans préjudice de l'universalité et de l'objectivité des événements salvifiques. L'hérésie menaçant la communauté d'Ephèse pouvait séduire l'esprit de certains fidèles, leur faisant oublier la vie que le Seigneur nous promet. Témoin de la tradition apostolique, l'évêque se doit de les mener sur le chemin de la connaissance qui sauve, cette connaissance qu'est Jésus-Christ en personne.

Le N. T. n'emploie pourtant pas l'expression θεοῦ γνώσις pour caractériser la personne du Christ dans son rapport au Père. La voie de l'identification cependant est ouverte par certaines paroles de Jésus rapportées dans l'Évangile de Jean. Ainsi lors de la controverse avec les juifs à propos d'Abraham, Jésus dit au sujet du Père: «...Moi je le connais et je garde sa parole» (Jn 8, 55) ou lorsqu'il se présente comme le Bon Pasteur: «Comme le Père me connaît, moi aussi je connais le Père» (Jn 10, 15)¹⁴. Ignace dit plus que le N. T. et accomplit une véritable identification¹⁵. Déjà la Didachè¹⁶, les écrits des Pères Apostoliques

¹⁰ Cf. Eph 3, 2; Phld inscr.

¹¹ Cf. Eph 4, 1; Pol 4, 1.

¹² Jamais non plus cette expression ne sert à désigner le rapport du Christ au Père dans les écrits des Pères Apostoliques où le mot n'apparaît qu'en I Clem 8, 2; 2, 9 et 21, 2. Comme le suggère LIGHTFOOT, o. c. II, 40, on peut y voir un quasi synonyme de λόγος ou σοφία pour marquer le caractère unique de la relation du Christ à Dieu.

¹³ Λαβόντες θεοῦ γνώσιν ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός. Eph 17, 2.

¹⁴ On peut trouver dans les Synoptiques des textes semblables d'allure johannique: Mt 11, 27: «Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler.» Lc 10, 22.

¹⁵ Cf. M. RACKL, o. c., pp. 280 sv. Pour cet auteur γνώσις exprime «ein inner-

ensuite, abordent et développent ce thème de la connaissance du Père par le Fils et de sa transmission aux hommes pour leur salut ¹⁷.

En des termes fort proches des Épîtres Pastorales ¹⁸, Ignace dévoile dans la Lettre aux Magnésiens la menace que font peser sur la communauté les judaïsants. On comprend sans peine que c'est à propos du Christ et de son autorité que devaient surgir pour ce groupe les plus graves difficultés. Le péril suggère à l'évêque d'Antioche une nouvelle précision sur l'identité de Jésus. Elle se situe dans la ligne de celles que nous venons de voir, tout en reprenant un thème johannique: «...il n'y a qu'un seul Dieu, manifesté par Jésus-Christ son Fils, qui est son Verbe (λόγος) sorti du silence, qui en toutes choses s'est rendu agréable à celui qui l'avait envoyé» (Magn 8, 2). L'unicité de Dieu est clairement affirmée, supprimant tout risque d'équivoque. Le contexte invite à voir dans cette confession de foi préalable, une reprise explicite de l'héritage d'Israël (cf. Dt 6, 4) non seulement contre le polythéisme païen, mais pour prévenir aussi une interprétation polythéiste du christianisme. Les judaïsants pouvaient soupçonner l'Église d'admettre cette impiété. Le danger écarté, Ignace poursuit en désignant la manifestation de Dieu en Jésus comme l'œuvre de son Verbe. Le terme renvoie lui aussi à l' A. T. et à l'esquisse prophétique de ce qui devait être la mission du Fils, telle qu'on peut la déceler dans le livre de la Sagesse (18, 14–18). L'Évangile de Jean (1, 1 sv.) jette une clarté définitive sur ce qui n'était encore qu'une approche et dit l'existence d'un λόγος avec Dieu, venu chez lui, dans le monde, pour faire de ceux qui croient en son nom des enfants de Dieu. Tout indique, chez Jean comme chez Ignace qui le suit fidèlement, un

göttliches Lebensverhältnis zwischen Vater und Sohn». Par ailleurs l'article Γνωσις de R. BULTMANN, dans: TWNT, t. I, Stuttgart 1933, nous fournit les principaux éléments d'une description du «connaître» tel que l'entend la Bible et qui doit nous servir de référence et de contexte pour son utilisation dans la Lettre d'Ignace. Dans l'A. T. la connaissance a souvent le sens de «consentement à la volonté de Dieu dans son exigence et dans sa grâce» (trad. franç. Genève 1967, p. 42). Saint Paul nuance le terme dans le sens d'une «reconnaissance de la volonté de Dieu dans l'obéissance», cf. Rm 2, 20 (trad. franç. p. 46). Le Fils est envoyé pour rendre possible la connaissance de Dieu apportant la vie à l'homme (Jn 17, 3; 14, 8). C'est en Jésus que cette relation avec Dieu peut naître, et par lui seulement puisqu'une connaissance directe du Père est exclue (Jn 1, 18) (cf. trad. franç. p. 58).

¹⁶ Didachè 9, 3; 10, 2, en admettant son antériorité par rapport à Ignace.

¹⁷ Un texte de l'Homélie dite II^e lettre de Clem. Rom. 3, 1 nous rapproche singulièrement de la pensée d'Ignace, mais sans accomplir explicitement l'identification comme dans la Lettre aux Ephésiens: «Nous connaissons, grâce à lui (i. e. le Christ), le Père de vérité. Quelle est donc la connaissance qui mène au Père de vérité, sinon de ne pas nier celui-là par qui nous l'avons connu.»

¹⁸ Cf. 1 Tm 1, 4; Tt 1, 10–11.

accent mis sur la mission du Verbe, sa venue (ἦλθεν en Jn 1, 11 et προελθῶν en Magn 8, 2). Il est question de celui qui «en toutes choses s'est rendu agréable à celui qui l'avait envoyé» (Magn 8, 2). Notre Maître (Eph 15, 7; Magn 9, 1–2) est sorti du Père (Magn 6, 1; 7, 2). C'est lui qui a enseigné les prophètes (Magn 9, 2). Les premiers auteurs chrétiens parlent surtout de la mission providentielle du Fils, de la création à la rédemption, à propos de ce nom de Logos attribué au Christ, ainsi Justin¹⁹ ou Athénagore²⁰. Cette considération suppose bien évidemment un rapport absolu du Verbe au Père, une proximité ainsi qu'une intimité telles que celles suggérées par l'expérience que nous avons de la relation entre le sujet et sa parole. Ignace l'atteste, mais ne veut pas aller plus avant et tenter d'en déterminer la nature. Cet aveu d'impuissance dominera chez les meilleurs auteurs de cette époque et Irénée nous semble bien représenter l'état de la question à la fin du II^e siècle, avant la recherche de Tertullien. L'évêque de Lyon marque les limites de la spéculation trinitaire, suscitée par le Prologue de saint Jean en particulier²¹: «Si quelqu'un nous demande: De quelle façon le Fils a-t-il été proféré par le Père? Nous dirons que cette prolation, ou génération ou prononciation, ou manifestation ou de quelque nom que l'on désigne cette génération ineffable, personne ne la connaît... si ce n'est le Père qui a engendré et le Fils qui est né»²².

Nous relevons enfin deux autres désignations du Christ rappelant métaphoriquement sa fonction médiatrice entre le Père et les hommes. Jésus-Christ est «la bouche sans mensonge (τὸ ἀψευδὲς στόμα) par laquelle le Père a parlé en vérité» (Rom 8, 2). Reprenant Jn 10, 7 en Phld 9, 1, Ignace nous dit encore de Jésus qu'il est «la porte (θύρα) du Père».

¹⁹ Cf. Apol. I, 21, 1: «Disant que le Verbe (τὸν λόγον), le premier rejeton de Dieu, Jésus-Christ notre maître, a été engendré sans commerce (charnel), qu'il a été crucifié, qu'il est mort, et qu'après être ressuscité il est monté au ciel...», Apol. I, 23, 2; Dial. 61, 1. Cf. W. VON LOEWENICH: *Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert*. Gießen 1932, pp. 38–59.

²⁰ Suppl. X.

²¹ Concernant le Prologue cf. la grande étude de A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, Paris 1968, en particulier pp. 258–269: Le titre de Logos est-il purement fonctionnel ou a-t-il au contraire une portée trinitaire? Voir aussi J. GIBLET, *La théologie johannique du Logos*, dans: *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Tournai 1961, pp. 85–119.

²² «Si quis itaque nobis dixerit: Quomodo ergo Filius prolatus a Patre est? Dicimus ei, quia prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adaptionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit, ...nisi solus qui generavit Pater, et qui natus est Filius.» Adv. Haer. II, 42, 4.

3. *Jésus-Christ, le Fils du Père et notre Dieu*

Témoin fidèle de l'Évangile et de la tradition chrétienne, l'évêque d'Antioche, exhortant les Ephésiens à l'unité et à la louange de Dieu par le Christ, affirme que Jésus-Christ est le Fils du Père: «Que chacun de vous aussi, vous deveniez un chœur, afin que dans l'harmonie de votre accord, prenant le ton de Dieu dans l'unité, vous chantiez d'une seule voix par Jésus-Christ une hymne au Père, afin qu'il vous écoute et qu'il vous reconnaisse, par vos bonnes œuvres, comme les membres de son Fils» (Eph 4, 2). L'intérêt de ce texte vient de ce qu'il exprime pleinement la médiation permanente du Christ entre les hommes et le Père, *son* Père à proprement parler. Il est en effet le Fils unique ²³, le Bien-Aimé ²⁴. Le thème de la filiation divine du Christ apparaît souvent dans les Lettres ²⁵, quelquefois joint à la mention de sa naissance selon la chair ²⁶. Celle-ci inaugure, humblement, la mission de celui «qui avant les siècles était près de Dieu et s'est manifesté à la fin» (Magn 6, 1) ²⁷. Cette reconnaissance de la préexistence éternelle du Fils auprès du Père ²⁸ doit nous faire mieux comprendre la confession de la divinité de Jésus. Nous abordons ici la question si controversée de la signification du nom de θεός appliqué à Jésus-Christ dans les Lettres d'Ignace d'Antioche. La tradition chrétienne, héritière d'Israël, appelle Dieu, le Père de Jésus-Christ, Ignace en témoigne assez ²⁹. Dès l'inscription de la Lettre aux Ephésiens il étend cette dénomination au Fils, lorsqu'il salue l'Église comme celle qui est «inébranlablement unie et élue dans la passion véritable, par la volonté du Père et de Jésus-Christ notre Dieu (τοῦ

²³ Τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ en Rom inscr. qui fait évidemment référence à Jn 1, 18: Μονογενής.

²⁴ Cf. Smyr inscr. ἡγαπημένος.

²⁵ Cf. Eph 2, 1; 15, 1; Magn 3, 1; 8, 2; 13, 1; Tral inscr.; 9, 2; 12, 2; Phld inscr.; 7, 2; Smyr 1, 1: «Jésus-Christ, Fils de Dieu selon la volonté et la puissance de Dieu.»

²⁶ Cf. Eph 7, 2; 20, 2; Smyr 1, 1.

²⁷ Πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν, καὶ ἐν τέλει ἐφάνη.

²⁸ Cf. Magn 7, 1 disant l'unité du Fils et du Père; Magn 7, 2 Jésus-Christ est sorti du Père un; Pol 3, 2: «Attends celui qui est au-dessus de tous les temps, intemporel, invisible, qui pour nous s'est fait visible... Cf. TH. CAMELOT, o. c., pp. 22 et 86 n. 2 sur l'unité de Jésus et du Père ainsi que l'empreinte johannique décelable dans cette doctrine.

²⁹ Cf. Eph inscr.; 7, 2; 9, 1; 17, 2; 18, 2; 19, 3; 20, 2; 21, 2; Magn inscr.; 3, 1; 5, 2; Tral. inscr.; 1, 1; Rom 2, 2; Phld inscr.; 1, 1; 3, 2; 9, 1; Smyr inscr.; 1, 1; Pol inscr.

θεοῦ ἡμῶν)». Observons la mention remarquable de Jésus-Christ comme auteur avec le Père du choix de l'Eglise, celui-là étant appelé «notre Dieu» sans périphrase ni restriction. Sous cette forme, l'affirmation n'est pas courante dans le N. T., toutefois elle ne lui est pas totalement étrangère³⁰. Cette salutation est évidemment inspirée par des formules pauliniennes, avec cette différence essentielle qu'au lieu de κύριος³¹, c'est θεός ἡμῶν que l'on dit de Jésus. Certains ont voulu minimiser l'importance de ce titre, arguant de la présence de l'épithète ἡμῶν; il faudrait comprendre le titre de façon relative, Jésus-Christ est Dieu, mais seulement par rapport à nous, subjectivement, pour «le sentiment religieux»³². Il est vrai qu'en plusieurs endroits θεός qualifiant Jésus s'accompagne de l'épithète³³, mais d'autres textes l'emploient absolument, qui ne permettent pas de mettre en doute une claire identification. Ces passages annoncent l'économie salvatrice et son efficacité en usant d'expressions assez violemment antithétiques. Elles désignent autant qu'il était possible l'événement paradoxal de l'existence du Christ: Dieu devenu homme, souffrant pour le salut de l'humanité. Avec Eph 1, 1 nous abordons une série de textes décisifs pour l'interprétation de la titulature divine appliquée au Christ, Ignace déclare en effet aux fidèles qu'ils ont été «ranimés dans le sang de Dieu»³⁴. La mise

³⁰ Cf. Rom 9, 5: «...les patriarches de qui le Christ est issu selon la chair, lequel est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement! Amen.» Tt 2, 13.

³¹ Ep 1, 2 ou «Bien-Aimé» en 1, 6. Kurios on le sait, attribué par Pierre à Jésus, identifie intentionnellement Jésus à YHW dont c'est l'interprétation du Nom dans la version des LXX, ainsi Ac 2, 21; 2, 36 et tous les passages semblables dans le N. T. Paul représente aussi cet usage, par exemple Ph 2, 11. Cette identification devait paraître tout aussi scandaleuse aux Juifs que celle de Theos appliquée à Jésus pour les judaïsants visés par l'évêque d'Antioche. Remarquons que l'intention est identique dans les deux cas: reconnaître à Jésus la dignité du Père, du «Dieu de nos pères». Theos fait référence à une communauté plutôt pagano-chrétienne, où Kurios ne devait pas être chargé du sens éminent de la tradition vétéro-testamentaire interprétée par la LXX.

³² Cf. A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I. Tübingen 1909, pp. 207–208. L'A. rappelle aux pp. 138 et sv. et p. 209 l'usage impérial de la titulature divine. Nous ne pensons pas qu'il aide ici directement à la compréhension d'Ignace, car cette coutume était plutôt de nature à contrarier un usage christologique. L'opposition des judéo-chrétiens en fait foi. Le développement du thème s'ébauche dans une tout autre direction comme nous le verrons.

³³ Cf. Eph 18, 2; Rom inscr.; 3, 3; Pol 8, 3.

³⁴ «Ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ.» Une expression parallèle à Ac 20, 28 d'une idée exprimée également en Ep 5, 25–27. Le Christ a voulu purifier l'Eglise: He 9, 12–14; notre conscience: He 13, 12. Le thème du rachat par le sang de Dieu est repris dans la littérature chrétienne des II^e–III^e siècles, cf. Mélicon de Sardes,

en œuvre de la communication des idiomes lui permet de signifier avec force l'unité de celui qui est à la fois notre Dieu et celui qui verse son sang pour notre vie. Plus loin, dans la même Lettre (7, 2), la fameuse hymne christologique reprend l'antithèse «venu en chair, Dieu». Cette proclamation si claire du mystère de Jésus pourrait paraître suspecte à si haute époque et pourtant nous la retrouvons dans l'Épître de Barnabé³⁵ et dans l'Homélie sur la Pâque de Méliton de Sardes³⁶ dont elle constitue, pensons-nous, l'enracinement théologique, sans qu'il soit possible d'établir une influence directe. Il semble bien, par contre, que Tertullien l'ait connue, tant le parallèle est saisissant et la formulation proche d'Ignace, dans le 'de Carne Christi'³⁷. Nous découvrons ici l'attestation d'une théologie de l'Incarnation, enracinée dans le N. T. (cf. Jn 1, 14; 1 Tm 3, 6; 1 Jn 4, 2; 2 Jn 7; He 10, 20) qui devait ouvrir une

Sur la Pâque 67 (482) (éd. O. PERLER, Sources Chrétiennes 123, Paris 1966. Les chiffres entre parenthèses suivant la référence indiquent les lignes de cette édition). Tertullien Ad Uxorem 2, 3. Clem. Rom. ep. 7, 4; 12, 7; 21, 6; 49, 6; 55, 1 parle de notre rachat par le sang du Christ.

³⁵ Elle revient sur cette affirmation à maintes reprises, surtout aux chapitres 5–6, 7 qui, après avoir proclamé la préexistence du Christ (5, 5; 5, 10; 6, 12), traitent de la rédemption par le Fils venu «en chair» (5, 11). La recherche récente attribue une origine syro-palestinienne à cet écrit daté du deuxième quart du II^e siècle. Cf. éd. de P. PRIGENT, Sources Chrétiennes 172, Paris 1971, pp. 22–27. On peut relever aussi une conception subordinatianiste du rapport du Christ à Dieu (6, 1; 14, 5–6). Ignace ne semble pas non plus échapper à cette perspective, cf. Phld 7, 2; Magn 7, 1; 8, 2; Smyr 8, 1, mais les texte de Magn 13, 2 éclaire par avance le sens de cette subordination: «Soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres, comme le Christ selon la chair (κατὰ σάρκα) fut soumis au Père.» Ignace et certains auteurs postérieurs reprennent une tradition kérygmatische qui remonte aux apôtres (cf. Ac 2), à la tradition johannique (Jn 5, 18; 5, 43; 7, 17; 8, 25; 8, 42; 12, 49; 14, 10). Jésus est le Fils tout entier soumis au Père et recevant tout de lui. Mentionnons enfin pour la théologie de l'incarnation un parallèle intéressant de l'homélie clémentine dite II^e épître 9, 5 où la venue en chair du Christ est motivée par le péché de l'homme, lui-même interprété comme une maladie que Dieu veut guérir tel un médecin (9, 7 à rapprocher pour l'image de Eph 7, 2). Nous possédons une attestation païenne de l'usage liturgique des premières communautés, elles adressaient des chants et des prières au Christ comme à Dieu, cf. PLINE LE JEUNE, ep. 96: «carmen dicere Christo quasi deo.» Avec toutes les réserves exigées par l'adoption d'une leçon appuyée par une seule version, nous aurions un autre témoignage de l'usage liturgique du titre de Dieu attribué à Jésus-Christ dans la Didachè 10, 6. La version éthiopienne porte l'acclamation de Mt 21, 9: «Hosanna au fils de David» sous la forme «Hosanna au Dieu de David». Voir la discussion de cette leçon dans J. P. AUDET, La Didachè, Instruction des Apôtres. Paris 1958, pp. 62–67.

³⁶ Cf. 7 (53) «καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός» et 8 (58) «φύσει θεός ὢν καὶ ἄνθρωπος» ou 96 (735) «Ὁ θεός πεφόνευται. Cf. aussi fragm. 13 et 14.

³⁷ De Carne Christi 5, PL 2, 761.

voie féconde à la pensée chrétienne au II^e siècle, en Asie Mineure surtout et chez les auteurs dépendants de ce courant.

Un autre texte, tiré de la Lettre à Polycarpe, rassemble les propositions concernant la divinité de Jésus et son incarnation, en lui attribuant successivement des qualités contraires. S'adressant à Polycarpe, Ignace l'encourage, en effet, à attendre «celui qui est au-dessus de tous les temps, intemporel, invisible, qui pour nous s'est fait visible; impalpable, impassible, qui pour nous s'est fait passible, qui pour nous a souffert de toutes manières»³⁸. Cette souffrance et la mort du Christ débouchent dans la résurrection et le retour au Père (cf. Smyr 3, 3). Issu du Père, il retourne vers lui, «étant en lui» (Rom 3, 3), «étant uni à lui» (Magn 7, 2). C'est à partir de la résurrection en effet que s'est accomplie dans le cœur des apôtres et des disciples, la reconnaissance du caractère divin du Fils; Ignace ne manque pas d'y insister, même si plus fréquemment il présente le mystère du Fils en termes d'exode et de retour au Père³⁹. Ce qui montre le caractère plus catéchétique que kérygmaticque de ses Lettres. Il s'adresse à des communautés ayant déjà entendu la Bonne Nouvelle, où la méditation liturgique et théologique s'élargit, les interrogations se multiplient, témoignage d'une véritable vie chrétienne, avec le risque parfois de choisir dans le dépôt et de céder à l'hérésie. Mais Ignace fait profondément confiance à celui qui reste le Pasteur des Eglises et il «rend gloire à Jésus-Christ, *Dieu*, qui (les) a rendu si sages» (Smyr 1, 1). Le verbe *δοξάζω* rendre gloire, s'applique avant tout à Dieu dans l'A. T., au Père et au Fils dans le N. T.⁴⁰. L'expression choisie ici

³⁸ Nous avons déjà examiné plus haut les textes parallèles au II^e siècle qui usent de l'antithèse pour dire la divinité de Jésus. Ici l'affirmation est un peu différente, au lieu de la communication des idiomes, les auteurs se servent du schéma de l'attribution successive des contraires; sans dissoudre le paradoxe, elle le présente à la fois sous le jour plus familier du passage d'une condition à une autre. Ainsi Méliton, fragm 13 et 14 (éd. O. PERLER, pp. 237-241) et Irénée Adv. Haer. III, 16, 6 (éd. F. SAGNARD: Sources Chrétiennes 34, Paris 1952, p. 292). Sur la liste des attributs divins et son origine dans la philosophie commune de l'époque ainsi que leur fortune en théologie chrétienne, voir les brèves indications de TH. CAMELOT, o. c., p. 28.

³⁹ On reconnaît sans peine la tradition liturgique des grandes hymnes christologiques du corpus paulinien (Ph 2, 6-11 et Col 1, 15-20) et celle de l'Évangile de Jean.

⁴⁰ Dans l'A. T., Dieu est en effet le plus souvent objet de glorification, beaucoup plus rarement c'est lui qui glorifie (Ps 90, 15) ou bien il s'agit d'un personnage royal; très rarement le verbe est pris dans un sens profane. Dans le N. T., sur 61 emplois du verbe, 37 ont Dieu (le Père) pour objet, 16 Jésus (surtout chez Jean

par Ignace nous paraît renforcer les indications précédemment réunies et nous permet de penser qu'il confesse la divinité de Jésus comme celle du Père et dans un sens absolu ⁴¹.

III. LE FILS ET LES HOMMES

L'insistance avec laquelle Ignace atteste la véritable humanité de Jésus et sa médiation entre les hommes et Dieu témoigne du profond équilibre de sa doctrine. Il veut se rapporter à toute la tradition pour prêcher l'événement intervenu avec la personne de Jésus selon toute sa vérité. Cette constatation doit nous rendre attentifs à ne pas céder trop facilement à des simplifications arbitraires. On a dit que la christologie primitive, dès le N. T., s'orientait de façon divergente dans des perspectives soit «adoptianistes» soit «pneumatiques» ⁴². Le danger est réel, à cause du caractère approximatif de nos concepts appliqués au mystère du Christ. Ignace pourtant ne se laisse pas enfermer dans un tel dilemme. Mais le problème théologique subsistera toujours : comment rendre compte de façon cohérente de la personne du Christ, vrai homme et notre Dieu ? Il n'y a pas d'hésitation chez l'évêque d'Antioche, il tient solidement les deux affirmations, mais sans essayer jamais d'expliquer philosophiquement ou théologiquement la vérité de cette confession paradoxale ⁴³.

et Paul), très rarement les chrétiens (4 fois) et Dieu reste alors le motif de la glorification. Seulement 4 emplois pour dire la gloire profane.

⁴¹ Le thème de la glorification de Jésus est bien attesté chez Ignace, cf. Eph 2, 2; on le retrouve dans Polycarpe, 2 Philippiens 8,2 (cf. 1 P 4, 16 avec Dieu pour objet) qui applique la gloire au Christ et à sa patience. Signalons pour terminer l'étude de M. P. BROWN, *The authentic writings of Ignatius. A study of linguistic criteria*. Durnham 1963, p. 25 et 34. L' A. signale comme première caractéristique de ce qu'il considère comme l'Ignace authentique (= M) cette application du nom de 'Dieu' à Jésus-Christ. Il la reconnaît au moins cinq fois comme certaine (Eph inscr.; Eph 18, 2; Rom 3, 3; Smyr 1, 1 et Pol 2, 3) et une fois comme douteuse (avec LIGHTFOOT) en Tral 7, 1.

⁴² Cf. par exemple A. HARNACK, o. c., pp. 211-220.

⁴³ On répondra peut-être que cela tient au genre littéraire des Lettres adressées par un prisonnier à des communautés qu'il salue pour la dernière fois avant son supplice. En fait, les mêmes limites ont pu être constatées à propos de la christologie du N. T., cf. V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le nouveau Testament*. Paris 1969, pp. 205-217. Une attitude semblable vis-à-vis des mêmes problèmes milite en faveur de la haute antiquité des Lettres. Un auteur du IV^e siècle ne pouvait se contenter de dire le mystère, sans égard au progrès théologique accompli avant lui et aux formulations plus élaborées intervenues à la suite des controverses doctrinales des II^e et III^e siècles.

1. *Jésus-Christ est vrai homme*

Contre toutes les formes de l'hérésie docète combattue par Ignace, cette affirmation de la véritable humanité de Jésus jalonne toutes les Lettres ou presque; ainsi en Tralliens (9, 1-2) cette très belle confession de foi, traditionnelle: «Soyez sourds quand on vous parle d'autre chose que de Jésus-Christ, de la race de David, né de Marie, qui est véritablement né, qui a mangé et qui a bu, qui a été véritablement persécuté sous Ponce-Pilate, qui a été véritablement crucifié, et est mort, (...), qui est véritablement ressuscité d'entre les morts»⁴⁴. Nous verrons plus loin, dans l'étude des péricopes trinitaires, comment Ignace reprend ensemble la confession de l'humanité et de la divinité du Christ, source de vie pour les croyants.

2. *Jésus-Christ est médiateur entre Dieu et les hommes*

Le thème de la médiation, signifié souvent par la seule particule *διὰ*, donne le sens de l'action et du destin de Jésus-Christ dans le monde. Nous pouvons ordonner les textes énonçant cette fonction de médiateur exercée par Jésus à partir de deux points de vue complémentaires. Une première série de passages insistent sur l'*efficacité* de l'intervention du Fils, ainsi Magnésiens 5, 2: «...les fidèles, dans la charité *par* Jésus-Christ, portent l'empreinte de Dieu le Père»⁴⁵. Une autre série souligne l'*exemplarité* pour la vie chrétienne des rapports de Jésus-Christ avec son Père, ainsi toujours dans la même Lettre (13, 2): «Soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres (cf. Ep 5, 21) comme le Christ selon la chair fut soumis au Père»⁴⁶.

IV. LE FILS ET LE SAINT-ESPRIT

Dans l'adresse de la Lettre aux Philadelphiens, Ignace parle de la solidarité du Christ et de «son Esprit Saint» pour l'établissement et l'affermissement des pasteurs, évêque, prêtres et diacres, dans leur charge ecclésiale. Il est difficile, sur la base de ce seul texte, de décider s'il s'agit de l'«esprit du Christ» ou d'un Acteur différent dans l'édification de l'Eglise. Pourtant nous pouvons recueillir au cours des Lettres quelques

⁴⁴ Cf. Magn 11; Smyr 1, 1-2, etc.

⁴⁵ Cf. aussi Eph 4, 2; 9, 2; Magn 8, 2, etc.

⁴⁶ Cf. Eph 5, 1; Tral 12, 2; Smyr 8, 1.

indications concernant l'œuvre d'un «Esprit». Mais seule l'analyse des péricopes trinitaires, encore une fois, nous autorisera à conclure avec plus de certitude quant à l'identité de cet Esprit et à son action. Il intervient en relation avec le Christ à l'occasion de *sa naissance* (Eph 18, 2) et pour *l'organisation de l'Eglise* (Phld inscr.), comme animateur et exemple de vie chrétienne (Phld 7, 2; Eph 9, 1; Magn 13, 1; 13, 2 et Smyr 13, 1). Il a eu, de plus, une fonction de révélation à l'égard des prophètes (Magn 9, 2).

V. LES PÉRICOPES TRINITAIRES

1. La première expression complète de la Triade divine se situe dans un contexte polémique anti-hérétique. Elle met en relation l'auteur et les bénéficiaires du salut et nous indique allégoriquement la fonction du Père, de son Fils et de l'Esprit-Saint dans l'économie divine manifestée en Jésus-Christ «pour une nouveauté de vie éternelle» (cf. Eph 18, 2 et 19, 3 faisant allusion à Rm 6, 4).

Ignace a eu vent du passage à Ephèse «d'hommes qui ont l'habitude de porter partout le Nom, mais agissent autrement et de manière indigne de Dieu» (Eph 7, 1). Les Ephésiens se sont bouché les oreilles afin de ne pas laisser se répandre chez eux une mauvaise doctrine,

... ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. (Eph. 9,1.)

«...Vous êtes, en effet, les pierres d'un sanctuaire 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.»

Les membres de la communauté chrétienne se définissent donc comme les éléments d'une construction à la gloire de Dieu le Père, origine et terme de l'économie de salut. Ils sont ceux en qui il veut établir sa demeure. Les pierres de cet édifice doivent être préparées, taillées, pour trouver leur place dans la construction, car «là où il y a division et colère, Dieu n'habite pas» (Phld 8, 1).

Ignace, pour couper court sans doute aux spéculations des hérétiques, veut désigner les auteurs de notre salut et décrire leur rôle respectif selon l'ordre manifesté par le Christ à travers le témoignage de l'Eglise naissante.

La comparaison établie entre le peuple fidèle et un édifice spirituel est suggérée déjà par l'A. T. (cf. Nb 12, 7 repris par He 3, 5, dans le N. T.; Os 8, 1; Is 28, 16, etc.). Elle s'épanouira dans la théologie paulinienne⁴⁷ pour se prolonger dans la Première Epître de Pierre (2, 5) et les écrits des Pères Apostoliques. Ignace reprend ici, plus particulièrement, un thème de l'Epître de saint Paul aux Ephésiens (2, 19–22), envisageant non seulement l'accroissement de l'édifice, mais la manière dont celui-ci s'accomplit. Saint Paul rappelait plus haut (3, 16) que le Christ nous a réconciliés avec Dieu par la croix et que l'Esprit nous donne accès au Père (3, 18). La Lettre d'Ignace, avec une intention trinitaire encore plus explicite, combine l'image de la construction et l'annonce du salut obtenu par la croix et partagé dans l'Esprit.

Un texte romain du milieu du II^e siècle, le Pasteur d'Hermas, développe une comparaison semblable, ce qui illustre bien la fortune de l'image paulinienne dans des contextes théologiques tout à fait différents. Les chrétiens y sont aussi comparés aux pierres d'un édifice spirituel. Une dame âgée, elle représente l'Eglise, montre à Hermas la construction d'une tour (Vis. III, 2, 4 sv.) et lui explique le sens de cette vision: «La tour que tu vois construire, c'est moi, l'Eglise, que tu as vue maintenant et auparavant⁴⁸... et les pierres qui entrent dans la construction, ce sont les élus»⁴⁹.

⁴⁷ Cf. P. VIELHAUER: *Oikodomè, Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*. Heidelberg 1939. L'ouvrage étudie l'image de la construction chez Ignace, pp. 155–156. Il lui découvre un horizon gnostique au moins pour la terminologie et les représentations, à la suite de H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen*, Gießen 1929, p. 112; plus précisément l'A. pense au mandéisme. Le parallèle suggéré: Hegemonius (IV^e siècle!), *Acta Archelai VIII*, éd. BEESON, GCS, t. 16, Leipzig 1906, pp. 12–13. Ce texte reprend en particulier l'idée que le Père envoie son fils bien-aimé pour le salut de l'âme. Celui-ci prend une apparence d'homme, mais il n'est pas un homme. Il construit une machine (*μηχανή*) destinée à mener au ciel les âmes des élus. Cette représentation mythologique doit être vraisemblablement ancienne, les *Acta Archelai* nous transmettant des documents beaucoup plus anciens que l'œuvre d'Hegemonius (cf. BEESON, o. c., p. xv). Ignace peut connaître de telles représentations, mais avec P. VIELHAUER (o. c. 156) nous concluons que si, à l'origine, la représentation est mythologique, il ne subsiste plus rien de ce caractère dans la Lettre aux Ephésiens. Ignace développe simplement une allégorie destinée à frapper l'imagination de la communauté, en lui communiquant un mystère essentiel du kérygme apostolique.

⁴⁸ Cf. Vis III, 5, 1 sv., éd. R. JOLY, *Sources Chrétiennes* 53, Paris 1958, 13, pp. 111 sv.

⁴⁹ Cf. encore la Sim. IX; elle relate aussi la construction d'une tour représentant l'Eglise, accordant toutefois une autre fonction au Fils de Dieu, à la fois

Reprenant l'exégèse de notre texte, nous voyons que le Fils, dans la perspective dynamique de la construction du sanctuaire, aura pour fonction d'élever les pierres jusqu'en haut par sa machine qui est la croix. L'acte décisif de notre salut, la passion et la mort du Christ sur la croix, accompli en effet, de façon parfaite, la médiation entre les hommes et Dieu. Le passage de la croix, assemblage de pièces de bois dressées, à la machine destinée à nous élever, se comprend aisément ⁵⁰, d'autant plus qu'il nous semble suggéré aussi par le texte de Jn 12, 32–33: «Et moi élevé de terre, j'attirerai tous (les hommes) à moi. Il signifiait par là de quelle mort il allait mourir» ⁵¹.

L'évêque d'Antioche mentionne assez souvent la passion comme acte décisif de notre salut ⁵², mais il convient de reconnaître là un motif typique plutôt qu'exclusif dans la parénèse ignatienne. Ailleurs, souvent dans des textes qui ont en général l'allure de confession de foi traditionnelle, il reprend l'ensemble de l'événement salvifique: de la naissance de Jésus à sa mort-résurrection. Ainsi par exemple, il dit à ceux qui ont la tentation de judaïser: «Soyez pleinement convaincus de la naissance et de la passion (de Jésus-Christ)» (Magn 11, 1); ou bien dans la très belle confession de foi christologique adressée aux Smyrniotes: «Vous êtes fermement convaincu 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

rocher sur lequel est établie la tour, porte et maître de l'édifice. La Visio IV, par. 9, V, 4 du IV Esdras, trad. lat. 10, 44, use de la même image quoique dans un contexte différent: «Haec mulier quam vidisti, haec est Sion (...) quam nunc conspicias ut civitatem aedificatam.»

⁵⁰ Cf. Dict. des Ant. grecques et romaines, Paris 1904, t. III/2, s. v. 'machina', 'μηχανή'. L'article nous fournit une longue description des différents appareils de levage dans l'Antiquité. Un bas-relief de Terracine, reproduit o. c. p. 1466, fig. 4751 nous fait découvrir l'analogie entre la croix et une de ces grues très simples, constituées de deux montants de bois reliés par une barre transversale.

⁵¹ La précision du verset 33 nous semble très importante à ce point de vue. Il n'y a pas seulement une allusion à la glorification du Fils (cf. Jn 8, 28), mais l'annonce de son extension sur la croix. Par ailleurs, Jean rapproche l'épisode du serpent d'airain placé par Moïse sur une hampe pour guérir les Israélites mordus par les «serpents brûlants» dans le désert (Nb 21, 6–9 et Jn 3, 14) de la passion du Christ, dressé sur la croix. Seulement s'il suffisait au serpent d'être vu pour sauver le peuple, le Christ agit, il attire tout à lui. Ainsi Jésus-Christ, pour Ignace, nous *élève* par sa croix.

⁵² Cf. Eph inscr.; 18, 1–2; Magn 5, 2; Tral inscr.; Rom 6, 3; Phld inscr.; 3, 3; Smyr 1, 2–3; 5, 3; 7, 2; 12, 2 etc.

pour nous dans sa chair sous Ponce Pilate et Hérode le tétrarque, – c'est grâce au fruit de sa croix... que nous existons» (Smyr 1, 1–2)... Enfin un autre texte de la même Lettre (5, 2) présente l'incarnation seule comme motif de salut, ou plus exactement comme condition nécessaire d'une passion véritable, réellement rédemptrice: «Car que me sert que quelqu'un me loue, s'il blasphème le Seigneur, en ne confessant pas qu'il a pris chair (σαρκοφόρος)». C'est ce que font les docètes en soutenant que le Seigneur n'a tout accompli, depuis la naissance jusqu'à sa mort, qu'en apparence. En ce cas, c'est en apparence aussi qu'Ignace est enchaîné, en apparence qu'il se livre à la mort (cf. Smyr 4, 2). Relevons aussi que cette qualification de la croix comme instrument de notre relèvement sera reprise par Hippolyte ⁵³, Méthode d'Olympe ⁵⁴ et Jean Chrysostome ⁵⁵, en des termes qui laissent supposer, sinon une influence directe de la Lettre aux Ephésiens, du moins une tradition issue d'elle.

Etroitement lié à la fonction du Fils, mais s'en distinguant clairement, le rôle de l'Esprit-Saint: il est comme le câble auquel s'accrochent les chrétiens pour être élevés dans les hauteurs. Son mode d'action diffère donc de celui du Père et de celui du Fils. L'image choisie tout en marquant bien la spécificité des rôles a pourtant l'avantage d'indiquer la liaison intime des trois, en particulier celle de l'Esprit au Fils, dans l'œuvre du salut. Le πνεῦμα n'est pas «indépendant» et comme juxtaposé aux autres personnes. Il ne se confond pas non plus, ni avec le Fils, comme le câble n'est pas identique à la poulie, ni avec le Père. L'image permet de rendre compte de ce que le N. T. saisit comme deux missions différentes, celle du Fils et celle de l'Esprit. Ainsi saint Paul aux Galates: «Quand vint la plénitude des temps, Dieu *envoya* son Fils... afin de nous conférer l'adoption filiale. Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu *a envoyé* dans nos cœurs, l'Esprit du Fils qui crie: Abba! Père!» (4, 4–6) ⁵⁶. Le parallélisme de la construction (*envoya*... *a envoyé*) et la différence des fonctions nous oblige à reconnaître le caractère réel et

⁵³ De Antichr. 59.

⁵⁴ Adv. Porphr. fragm. I, 7.

⁵⁵ In Eph. Hom. 3, 2.

⁵⁶ De même dans l'Evangile de Jean, la mission de l'Esprit est opérée par le Père au nom du Fils (cf. Jn 14, 26). Pour la description de la mission de l'Esprit chez Jean voir J. GIBLET, La sainte Trinité selon l'Evangile de Jean, Lumière et Vie (LV), 1956, 120–125, et pour la double mission du Fils et de l'Esprit chez Paul: C. DUQUOC: Le dessein salvifique et la révélation de la Trinité en saint Paul, ibid. LV, 1956, 67–94.

concret de la mission de l'Esprit comme de celle du Fils. Tous deux concourent à réaliser pour tous les hommes et pour chacun en particulier, l'adoption filiale voulue par le Père.

2. Une deuxième péricope trinitaire, tirée de la même Lettre aux Ephésiens (18, 2) reprend l'évangile de la naissance de Jésus-Christ, dans la perspective lucanienne de l'Annonciation (Lc 1, 35):

«Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ'οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου.»

«Car notre Dieu Jésus-Christ a été porté dans le sein de Marie ⁵⁷ selon l'économie de Dieu, (né) de la race de David ⁵⁸ et de l'Esprit-Saint.»

Nous sommes à nouveau en présence d'une expression «fonctionnelle» de la Trinité, le Père mettant en œuvre le plan de salut (*οἰκονομία*)⁵⁹, le Fils commençant de la réaliser par sa naissance de Marie d'un Esprit-Saint.

Nous avons déjà examiné plus haut la portée du titre *Theos* appliqué à Jésus, qui se substitue au nom de *υἱός θεοῦ* du récit de Luc (1, 35).

L'Esprit ou un Esprit intervient à titre particulier dans la naissance du Sauveur. Ignace confesse le mystère de l'origine humaine et divine du Fils en le désignant comme issu de la race de David (cf. Lc 1, 33) et d'un Esprit-Saint. Le texte peut être immédiatement interprété par un passage parallèle de la même Lettre (20, 2): «Fils de l'homme et Fils de Dieu.»

Ce seul texte ne pourrait prouver à lui seul que l'Esprit agit comme auteur distinct du Père dans l'histoire du salut. *Πνεῦμα* doit se lire en coordination avec *σπέρμα*, or ce dernier terme désigne, non pas un individu, mais un lignage. De plus le terme *πνεῦμα* est dépourvu de l'article,

⁵⁷ Le verbe *κρυφορέϊν* est rare dans la littérature canonique, il sert à désigner la femme enceinte (cf. Qo 11, 5 in LXX). Ou bien il caractérise une terre fertile (cf. Clem. Rom. ep. 20, 4).

⁵⁸ Cf. Jn 7, 42 reprenant 2 Sm 7, 12 (LXX); Ps 89, 5 (LXX = 88). C'est la manière habituelle, dans les Lettres, d'exprimer l'humanité réelle du Fils de Dieu contre le docétisme, cf. Rom 7, 3; Tral 9, 1; Smyr 1, 1 qui reprend Rm 1, 3.

⁵⁹ Un thème paulinien original présent dans l'Épître aux Ephésiens, dont Ignace aime à s'inspirer, nous l'avons vu. Cf. Ep 1, 10 et 3, 9. Le terme *οἰκονομία* ne désigne pas seulement le dessein salvifique du Père chez saint Paul, mais aussi la «charge» de l'évangile qui lui est confiée. Ignace, au contraire, l'emploie exclusivement en référence à la venue en chair du Fils de Dieu, cf. Eph 6, 1; 18, 2; 20, 1.

comme dans l'Évangile de Luc. Un doute subsiste donc qui pourrait être levé par l'interprétation des passages parallèles parlant de l'Esprit comme d'un véritable Acteur divin. Ce texte l'associerait dès le début à l'histoire de Jésus et non seulement après sa mort. L'Esprit intervient, à titre principal, pour l'existence de celui qui naît dans le lignage de David selon la chair.

3. Dans la Lettre aux Magnésiens, le Père, le Fils et l'Esprit nous sont présentés en relation avec l'existence chrétienne, celle de la communauté et celle des apôtres en particulier.

Au moment d'achever son exhortation, Ignace prie les fidèles avec insistance de s'appuyer avec force sur les enseignements (ἐν τοῖς δόγμασιν) du Seigneur et des Apôtres (13, 1):

«... ἵνα πάντα ὅσα ποεῖτε, κατευοδωθῆτε (cf. Ps 1,3)... ἐν υἱῶ, καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι...»

«...afin qu'en tout ce que vous ferez vous réussissiez... dans le Fils et le Père et dans l'Esprit».

Et l'évêque d'Antioche poursuit en ces termes son exhortation à vivre dans la foi et l'unité (Magn 13, 2):

«ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, (cf. Ep 5,21), ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ, καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι⁶⁰, ἵνα ἔνωσις ᾗ σαρκική τε καὶ πνευματική.»

«Soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres, comme Jésus-Christ (fut soumis) au Père selon la chair et les apôtres au Christ et au Père et à l'Esprit, afin que (votre) union soit charnelle et aussi spirituelle.»

Le thème commun de ces deux passages, l'existence chrétienne établie dans la relation au Père, au Fils et à l'Esprit, forme la trame de toute la parénèse ignatienne. Le second texte ajoute une précision capitale, en soulignant l'exemplarité de la relation du Fils (selon la chair) au Père, comme norme de conduite chrétienne⁶¹.

⁶⁰ LIGHTFOOT, o. c. p. 138, rejette καὶ τῷ πνεύματι, leçon qui lui paraît suspecte en elle-même et aussi parce qu'elle est absente dans un manuscrit important: G. Il suppose que la mention de l'Esprit a été amenée sous la plume du copiste par analogie avec le passage trinitaire précédent, du même paragraphe. Avec les éditeurs récents nous ne voyons pas de raison de corriger les mss. G et L et nous gardons la leçon.

⁶¹ Cf. aussi Phld 7, 2.

Plus souvent Ignace insiste sur l'effort d'imitation de Dieu ⁶², de Jésus «notre Dieu» ⁶³ comme exigence proclamée par l'Esprit ⁶⁴ en vue de l'union avec Dieu et dans la communauté ⁶⁵, «car là où il y a division et colère Dieu n'habite pas» selon le texte si important de la Lettre aux Philadelphiens (8, 1). Par là nous rejoignons aussi le thème précédemment évoqué des chrétiens comme sanctuaires de Dieu (Eph 9, 1), un thème typiquement paulinien ⁶⁶.

Ignace ne fait pas intervenir ailleurs de formules trinitaires dans le contexte de l'imitation de Dieu, mais reprend l'invitation de saint Paul aux Ephésiens (Ep 5, 1) de «chercher à imiter Dieu» ⁶⁷ selon que le Christ nous en a rendu capable par son exemple et par son sacrifice régénérateur.

La formule que nous étudions acquiert toute sa valeur significative si nous observons qu'Ignace y développe le nom de Dieu en Père, Fils et Saint-Esprit. De toute évidence il suppose le caractère divin du Fils et aussi de l'Esprit ainsi associés au Père comme termes de la soumission des apôtres et de la communauté. De plus, la double reprise de la préposition *καὶ* pour relier les trois personnes manifeste leur commune participation à l'identité divine ⁶⁸.

La formule comme telle pourtant ne semble pas être originalement ignatienne. La rareté de son emploi dans les Lettres s'y oppose. Sous cette forme, elle a vraisemblablement une origine doxologique et dans le premier cas s'inscrit naturellement dans le contexte d'une énumération. Le second cas nous suggère un rapprochement plus net encore avec les formules doxologiques trinitaires, familières au corpus paulinien ⁶⁹.

La forme de l'énoncé, nommant les trois personnes en commençant par le Fils ou le Christ témoigne en faveur de son antiquité. Ignace suit

⁶² Le passage caractéristique d'Eph 1, 1 dans l'esprit de Ep 5, 1; Tral 1, 2, etc. Cf. TH. PREISS, La mystique de l'imitation et de l'unité chez saint Ignace d'Antioche. Rev. Hist. Phil. Rel., 18, 1938, 197-241.

⁶³ Ainsi Eph 10,3 ou Rom 6, 3; Magn 10, 1.

⁶⁴ Cf. Phld 7, 2.

⁶⁵ Phld 8, 1.

⁶⁶ Cf. aussi 1 Co 3, 16-17.

⁶⁷ Eph 1, 1; 5, 1; Tral 1, 2.

⁶⁸ Ceci est vrai directement du second cas. Dans le premier, l'expression *ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι* met en évidence la relation Père-Fils et paraît séparer l'Esprit. Nous ne le pensons pas, car la reprise de la préposition semble amenée par une exigence stylistique plus que pour une raison théologique. Ainsi dans la suite de l'énumération, Ignace reprend aussi la préposition *ἐν* pour deux termes parfaitement coordonnés: *ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει*.

⁶⁹ Ainsi 1 Co 6, 11; 12, 4-6; 2 Co 13,13; Ph 2,1; Ep 1, 3-14; 2, 18; 4, 4-6 ou aussi He 9, 14.

un usage commun dans les épîtres pauliniennes ⁷⁰. De plus, on peut le comprendre sans peine dans le contexte de Lettres où le Christ occupe sans conteste la première place, non en raison d'une dignité plus grande, mais pour sa proximité plus immédiate de l'homme, réalisée dans l'incarnation et la passion salvifiques. On peut ajouter aussi qu'Ignace allant au-devant de la mort, porte naturellement son regard vers celui qui lui a ouvert la voie et donné l'exemple du sacrifice parfait.

VI. CONCLUSION

Les lettres d'Ignace d'Antioche nous apportent le témoignage d'une méditation de type pastoral et catéchétique; il est avant tout préoccupé de l'union des cœurs et des esprits dans la communauté. Nous avons évité à dessein d'aborder les problèmes de l'ordre et de la hiérarchie au service de l'unité entre les fidèles, pour nous concentrer sur les affirmations se rapportant au Père, au Fils et à l'Esprit. L'intérêt particulier de la réflexion d'Ignace c'est de la voir toute centrée sur la personne de Jésus dont il dit, de façon nouvelle, la proximité et l'intimité avec le Père, la divinité et la réelle humanité, l'œuvre de médiation rédemptrice. La terminologie ne semble pas encore bien fixée en ce début du II^e siècle. Témoin, les expressions variées pour exprimer le rapport du Christ au Père, *γνώμη* ou *γνώσις* sont traités un peu de la même manière que *λόγος*. On décèle à l'analyse une parenté profonde avec la pensée paulinienne et johannique jointe à une grande liberté dans la démarche. Ignace ne pratique que très rarement l'exégèse d'un texte du N. T. pour appuyer sa réflexion. Il part du témoignage vivant de la tradition et le développe en fonction de la situation des croyants auxquels il s'adresse.

Les Lettres ne sont pas prolixes au sujet de l'Esprit-Saint. Plutôt que d'y voir la preuve d'une sorte de subordination au Père et au Fils, ou bien une simple manière de dire l'œuvre de Dieu, nous pensons qu'au moins deux passages importants attestent son action et son identité divine (Eph 9, 1 et Magn 13, 1-2). Peut-être pourra-t-on expliquer cette

⁷⁰ Cf. 2 Co 1, 1-21 sv.; 13, 13; Rm 1, 4 sv.; 15, 16 et 30; Ph 2, 1. Mais l'ordre des Personnes dépend étroitement du contexte, ainsi lorsque Paul annonce l'ensemble des mystères du salut et le rôle des trois Acteurs divins, il commence par le Père, initiateur du plan salvifique, cf. Ep. 1, 3-14; Ga 4, 6; ou Tt 3, 5 sv.; ailleurs, s'il s'agit par exemple des charismes dans l'Eglise, l'Esprit sera premier nommé comme en 1 Co 12, 4-6.

discrétion par le fait que l'Eglise ne prit que progressivement conscience de l'ensemble des mystères de Dieu et de notre rédemption. L'hérésie docète a suscité chez Ignace une réflexion plus poussée sur l'identité du Fils et entraîne un développement important de la christologie. Le même phénomène se reproduira plus tard dans l'Eglise et aboutira à la pleine reconnaissance de l'action spécifique de l'Esprit dans la vie des communautés (cf. le Credo de Constantinople de 381).

La source de nos difficultés lorsqu'il s'agit de préciser la théologie d'Ignace vient aussi de ce qu'il n'aborde pas la question que nous lui posons comme thème explicite de ses exhortations. Nous avons montré comment il se soucie peu d'expliquer, autant qu'il est possible, la cohérence d'affirmations paradoxales comme celle de la divinité et de l'humanité de Jésus, ou bien à côté de l'affirmation de l'unité de Dieu (Magn 8, 2) la confession du caractère divin du Fils et de l'Esprit.

Pourtant il nous transmet l'essentiel de la foi trinitaire et ceci nous paraît capital dans le contexte de pensée actuel. Dès l'origine l'Eglise annonçait Dieu, Père, Fils et Esprit sur la foi du témoignage de Jésus et des apôtres, et non sous l'influence d'une spéculation de type gnostique ou philosophique. Si nous gardons cette foi, dans la charité, alors nous trouverons Dieu ainsi qu'Ignace d'Antioche l'espérait sur le chemin de son martyre (cf. Magn 14, 1).