

Daniel VIGNE, « La filiation divine de Jésus dans le judéo-christianisme », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 109/4 (2008), p. 339-366 ; « La Filiación divina de Cristo en el judeo-cristianismo », dans Patrice de NAVACCUÉS BENLLOCH – Manuel CRESPO LOSADA – Andrés SAEZ GUTIÉRREZ (éd.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, vol. III, Madrid, Trotta – Fondation San Justino, 2011, p. 203-221.

www.danielvigne.fr

La filiation divine de Jésus dans le judéo-christianisme

La filiation divine du Christ est attestée de façon solennelle au moment de son baptême dans le Jourdain par Jean-Baptiste. Les Évangiles synoptiques sont unanimes à affirmer que Jésus fut alors désigné comme *Fils bien-aimé*¹ par la voix divine. Quant au quatrième Évangile, il présuppose leur témoignage et le complète par celui de Jean-Baptiste : *J'atteste que c'est lui, le Fils de Dieu*². Plus précisément, dans le récit primitif transmis par Matthieu et Marc, c'est au moment où Jésus remonte de l'eau que l'Esprit Saint descend sur lui et que la voix du Père se fait entendre. Double mouvement dans lequel Jésus apparaît comme la véritable échelle de Jacob reliant terre et ciel, monde humain et monde divin. L'Évangile de Jean, à la fin du même chapitre, confirme à sa manière ce symbolisme :

¹ Mt 3, 17 : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu*. Mc 1, 11 : *Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me suis complu*. Lc 3, 22 est identique à Mc 1, 11 dans la plupart des manuscrits, mais la variante *Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré* (Ps 2, 7) doit être considérée comme authentique. Voir D. VIGNE, *Christ au Jourdain, Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, Paris, Gabalda, 1992, p. 107-132 (chap. IV : « Je t'ai engendré »). Le présent article développe une conférence donnée par l'auteur aux cinquièmes Journées d'études « *La Filiación en los inicios de la reflexión cristiana* » de l'Institut diocésain de philologie classique et orientale Saint Justin (Madrid, 19-21 novembre 2007).

² Ou : « l'Élu (ἐκλεκτός) de Dieu », ou « le Fils élu de Dieu » (Jn 1, 34).

*Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme*³.

L'événement est ainsi le lieu d'une triple épiphanie : corporelle, visuelle et auditive, figurant et signifiant le mystère de la Trinité. Corps du Fils incarné, immergé dans le fleuve, qui en remonte pour porter et ôter, au prix de sa vie, le péché du monde⁴. Colombe de l'Esprit, ce Souffle de sainteté qui repose dans le Messie et sera répandu par le Ressuscité. Voix du Père qui, tout en demeurant invisible et infiniment mystérieux, se révèle en son Fils et nous ouvre les voies de l'amour filial. C'est ainsi que la tradition iconographique voit dans le baptême de Jésus non seulement la première étape de la vie publique du Christ, mais la révélation du Dieu trinitaire. Bien avant l'icône d'Andreï Roublev, c'est celle de l'événement du Jourdain qui était et demeure considérée comme l'icône de la Trinité par excellence.

[p. 340] Rappelons à ce propos que les canons iconographiques, sur cette image comme sur toute autre, interdisent de représenter le Père sous une forme humaine : il doit seulement être suggéré par un demi-cercle en haut de l'icône, d'où sortent un rayon de lumière ou une main. De même, la colombe de l'Esprit, même apparaissant *sous forme corporelle*⁵, ne doit pas être considérée comme son incarnation, mais comme sa manifestation, son symbole. Seul le Fils incarné est la forme visible, l'expression personnelle de Dieu dans le monde.

Mais avant ces développements théologiques et ces précisions artistiques, on sait que les chrétiens ont eu un long chemin à parcourir. Durant les premiers siècles, le lien exact de Jésus avec Dieu, son Père, fut exprimé de façons diverses et souvent imagées plutôt que conceptuelles. Les formules du

³ Jn 1, 51 ; la traduction de ἐπί par « au-dessus » évoque moins bien ce symbolisme.

⁴ Porter-soulever et ôter-enlever : double sens possible du verbe αἶρω en Jn 1, 29 (« Voici l'agneau de Dieu »...).

⁵ Lc 3, 22 : σωματικῶ εἶδει. Luc, écrivant pour des païens, apporte ici une insistance qui est absente des autres synoptiques. On peut penser qu'à l'origine, c'est le vol de l'oiseau et son mouvement « gracieux » qui, plus que sa forme spécifique, permit d'évoquer la venue de l'Esprit.

concile de Nicée (325) sur la divinité du Christ n'ont été rédigées que trois siècles après les débuts de sa mission, et n'ont fait pleinement autorité qu'à partir du concile de Constantinople (381). Les milieux chrétiens primitifs ne disposaient pas de termes aussi précis que les gréco-romains du quatrième siècle, notamment celui d'*homoousios*, pour signifier ce mystère. Les judéo-chrétiens, en particulier, ignoraient toute approche philosophique ou métaphysique de la filiation divine de Jésus. Ils en parlaient de façon plus concrète, plus sémitique, dans les mots et la mentalité qui sont ceux de la culture hébraïque. Leur foi au Christ comme fils de Dieu cherchait dans la Bible, et non en dehors d'elle, les mots et les symboles qui leur permettaient de l'exprimer.

Nous disposons de peu de textes permettant de reconstituer la façon dont les judéo-chrétiens se représentaient la filiation divine de Jésus. Ces témoignages en sont d'autant plus importants, mais leur interprétation n'est pas toujours aisée, ce qui ajoute à la difficulté, d'autant plus que le judéo-christianisme n'a été uniforme ni dans l'espace, ni surtout dans le temps : entre la communauté primitive de Jérusalem décrite dans les *Actes des Apôtres* et les communautés judéo-chrétiennes qui, quatre siècles plus tard, en Syrie et à Rome, diffusent le « roman » pseudo-clémentin⁶, les discontinuités historiques et doctrinales sont flagrantes. Enfin, le concept même de judéo-christianisme est susceptible de plusieurs [p. 341] définitions possibles, selon qu'on prend pour critère l'observance stricte des commandements de la Loi⁷ ou, plus largement, l'usage de catégories culturelles issues du judaïsme⁸.

⁶ *Homélies* (grec) et *Reconnaisances* (latin) ; pour un bon aperçu de histoire de l'interprétation de ce texte, cf. Dominique CÔTÉ, *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-clémentines*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001, p. 7-18.

⁷ Marcel SIMON, *Verus Israel*, Paris, 1964² : « Le critère le plus sûr sinon absolument le seul dont nous disposons pour caractériser les limites du judéo-christianisme reste encore l'observance » (p. 509).

⁸ Jean DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, y voit simplement « l'expression du christianisme dans les formes du *Spätjudentum* » (p. 17).

Quoi qu'il en soit, parallèlement au développement de la « grande Église » ouverte aux païens, il est certain que des communautés judéo-chrétiennes, croyant en Jésus comme Messie mais résolument attachées à la tradition d'Israël, ont subsisté pendant environ cinq siècles avant de s'éteindre ou du moins d'être perdues de vue pour l'histoire⁹. Sans chercher à retracer l'évolution précise de ces milieux et de leurs conceptions christologiques, nous analyserons ici quelques textes qui relèvent incontestablement de la mouvance judéo-chrétienne et qui témoignent de sa diversité.

Nous nous intéresserons d'abord à deux évangiles apocryphes (*des Hébreux* et *des Ébionites*) aujourd'hui perdus, mais dont les Pères ont conservé quelques fragments. Nous parcourrons ensuite un ensemble de citations significatives, de provenances variées, montrant que la foi des judéo-chrétiens en Jésus comme Fils de Dieu a donné lieu à des interprétations de plus en plus complexes et divergentes par rapport à la foi de la « grande Église » et à son dogme christologique. Nous constaterons à cette occasion que les idées émises à cette époque ne sont pas sans échos chez les chrétiens et non-chrétiens d'aujourd'hui.

En conclusion, nous nous demanderons si ces différences, ces divergences, voire ces dérives, pourraient faire aujourd'hui l'objet d'une réévaluation à la fois bienveillante et critique. Sans céder aucunement au relativisme historique, et sans remettre nullement en cause les dogmes fondamentaux de l'Église, serait-il possible de mieux comprendre comment des croyants en Jésus ont été amenés à se séparer d'elle sur la question précise de la filiation divine du Christ ? Éclairer ce processus, ne serait-ce pas se donner une meilleure chance de rejoindre nos contemporains qui sont attirés, souvent en toute bonne foi, par les mêmes imprécisions, erreurs, voire hérésies ? Si c'était le cas, notre étude n'aurait pas seulement un intérêt historique, mais aussi une certaine actualité.

⁹ Il est désormais admis que le prophète de l'Islam a côtoyé des milieux judéo-chrétiens en Arabie au VII^e siècle, et qu'il en a reçu certains aspects de sa propre doctrine. Mais la jonction avec le judéo-christianisme ancien est difficile à établir et déborde le cadre de notre article.

1. Les Nazaréens, judéo-chrétiens orthodoxes

[p. 342] Il est frappant de constater qu'aucun des Pères de l'Église qui ont cité ou évoqué l'*Évangile des Hébreux* ou *Évangile selon les Hébreux*, ou *Évangile des Nazaréens*¹⁰ n'y discerne une quelconque hérésie. Cet évangile apocryphe, on le sait, ne subsiste qu'à travers les citations de Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée et Jérôme¹¹. Or c'est avec une curiosité évidente et même avec un certain respect qu'ils en font mention. Comme si les détenteurs de cet Évangile étaient pour eux des cousins éloignés, mais avec lesquels ils partagent la même foi au Fils de Dieu et avec lesquels ils n'ont pas rompu la communion.

Par un hasard heureux, le plus long fragment qui ait été conservé de cet Évangile est un texte capital concernant notre sujet. Il s'agit d'un récit du Baptême de Jésus, traduit par Jérôme à partir de l'hébreu ou de l'araméen :

Dans l'Évangile que j'ai mentionné, on trouve plus loin ce passage : » Et il advint, comme le Seigneur remontait de l'eau, que toute la source de l'Esprit Saint descendit, reposa sur lui et lui dit : Mon Fils, je t'attendais dans tous les prophètes, j'attendais que tu viennes et que je me repose en toi. Car tu es mon repos, tu es mon Fils premier-né qui règues éternellement¹². »

¹⁰ Bien que certains érudits les distinguent, nous pensons que ces dénominations se rapportent au même Évangile. Aucun argument décisif ne permet d'affirmer qu'il s'agisse de textes ni de groupes différents. Jérôme ne parle-t-il pas de « l'Évangile en langue hébraïque, que lisent les Nazaréens » (*In Isaiam*, IV), ou encore « l'Évangile selon les Hébreux, que les Nazaréens lisent habituellement » (*In Ezechielem*, VI) ? Voir à ce sujet Mario ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato, ed. Marietti, t. I/1, 1975, p. 114 s.

¹¹ On peut y ajouter cinq manuscrits anciens des Évangiles canoniques (codex 4, 273, 566, 899 et 1424) mentionnant des variantes attribuées à « l'Évangile judaïque » (τὸ Ἰουδαϊκόν) ; cf. *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, La Pléiade, 1997, p. 438-445.

¹² JÉRÔME, *In Isaiam* IV, 11 ; *PL* 24, 144-145 : *Porro in Evangelio cujus supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus : « Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus sancti, et requievit super eum, et dixit illi : Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es Filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum*

De ce texte, porteur d'une christologie très dense, tirons quelques enseignements sur la filiation divine de Jésus telle qu'elle était comprise par les judéo-chrétiens de cette tendance. On peut en retenir quatre caractères :

1. Pneumatique

Si Jésus est le Fils de Dieu, c'est en lien étroit avec le don de l'Esprit qui habite et « repose » en lui en plénitude. L'expression [p. 343] *fons omnis Spiritus sancti*, de quelque façon qu'on la traduise¹³, signale un don suprême et total, accomplissant la prophétie d'Isaïe :

Sur lui repose l'Esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de crainte de Yahvé¹⁴.

L'idée est que les différentes formes du don de l'Esprit, telles qu'elles s'étaient manifestées au long de l'histoire biblique, trouvent en Jésus leur perfection et leur synthèse. Ce qui, chez les prophètes et les inspirés du Premier Testament, n'était qu'un don épisodique et partiel, trouve en Jésus sa perfection : lui seul est totalement rempli de l'Esprit de Dieu.

Un fragment intéressant de l'*Évangile des Hébreux* cité par Jérôme éclaire cette interprétation. À Simon qui lui demande combien de fois il faut pardonner à son frère, Jésus répond :

Je te le dis : jusqu'à soixante-dix fois sept fois ; car même chez les prophètes, après leur onction d'Esprit Saint, il s'est trouvé des paroles de péché¹⁵.

Le don de l'Esprit, avant la venue du Christ, était partiel et imparfait ; seul le Fils le reçoit et le donne en plénitude. Il est l'Envoyé de Dieu *qui donne l'Esprit sans mesure*¹⁶.

2. Prophétique

Si Jésus est le Fils de Dieu, c'est donc en lien avec une double attente : celle des prophètes annonçant le Messie, celle

¹³ « Toute la source de l'Esprit Saint » ou « la source de tout l'Esprit Saint ».

¹⁴ Is 11, 2.

¹⁵ JÉRÔME, *Contra Pelagianos*, III, 2.

¹⁶ Jn 3, 34, formule pouvant se rapporter à Dieu ou au Fils.

du Dieu qui, dans toute l'humanité, cherchait et attendait cet *homme selon [s]on cœur*¹⁷ qu'il oindrait *de son huile sainte*¹⁸, c'est-à-dire de l'Esprit messianique. *In omnibus prophetis expectabam te* : c'est comme si l'Esprit lui-même, dans les prophètes, aspirait à réaliser leurs prophéties en habitant personnellement et définitivement cet être humain particulier en qui Dieu reconnaît son propre Fils.

L'image de la colombe de Noé qui *ne trouvait pas un endroit où poser ses pattes*¹⁹, puis qui rapporte un rameau d'olivier (symbole messianique), vient ici à l'esprit pour évoquer la longue patience de Dieu au long de l'histoire du salut, préparant et prédisant la venue de son Oint.

L'attention que l'*Évangile des Hébreux* porte aux prophètes est tout à fait significative. Elle révèle en effet que malgré leur attachement à la Loi, les judéo-chrétiens n'attachaient pas une importance exclusive à son observance. Les Pharisiens du temps du Christ, puis les rabbins à partir du [p. 344] Concile de Yavné (80-90), focalisaient la religion d'Israël sur l'observance et l'interprétation des commandements de la Torah.

Mais le Nouveau Testament ouvrait une autre voie en associant toujours *la Loi et les Prophètes*²⁰ – entendons : la loi relue à la lumière des prophètes. Les Nazaréens partagent cette perspective, à la fois prophétique et pneumatique : de même que la Loi doit être comprise à la lumière des Prophètes, ainsi la lettre des commandements doit-elle être comprise dans l'Esprit qui les inspire.

3. Cosmique

Plus largement, la filiation divine de Jésus a dans ce texte une portée cosmique qu'évoque le thème du « repos » de l'Esprit de Dieu en lui, trois fois mentionné dans le texte : *et requievit super eum [...] et requiescerem in te. Tu es enim requies mea*. Ce symbolisme montre dans le Baptême de Jésus

¹⁷ Ac 13, 22 ; cf. 1 S 13, 14.

¹⁸ Ps 88 (89), 21.

¹⁹ Gn 8, 9.

²⁰ Mt 7, 12 ; Lc 16, 16 ; Rm 3, 21, etc.

l'achèvement de la création, analogue au septième jour de la *Genèse* où Dieu *se reposa de toutes ses œuvres*²¹. Dans le Fils révélé au Jourdain, l'œuvre divine trouve son véritable but. En lui l'histoire est accomplie, récapitulée, non seulement celle d'Israël, mais celle de l'univers entier. À la formule des origines : *Dieu vit que cela était très bon*²², répond la déclaration solennelle en faveur du *Fils bien-aimé, en qui je me suis complu* : d'un bout à l'autre de l'histoire du monde, Dieu révèle son plan de bénédiction.

Le rapprochement entre le récit de l'*Évangile des Hébreux* et celui de la *Genèse* s'accorde bien avec la cosmologie hébraïque qui, on le sait, se représente le monde comme placé « entre deux eaux » séparées par le firmament²³. Le Baptême de Jésus évoque cette structure : l'*ascensus* de Jésus montant du fleuve, nous l'avons dit, correspond au *descensus* de l'Esprit venant du ciel. Le Jourdain, dont le cours naturel l'entraîne vers la Mer Morte, est ici visité par la « source de l'Esprit », conformément aux prophéties d'Ézéchiël sur *l'eau qui vient du sanctuaire*²⁴ et assainit tout sur son passage.

Le fleuve renoue en quelque sorte avec ses origines célestes, reflue vers elles comme autrefois sous les pas de Josué²⁵. En Jésus, nouveau Josué, se rencontrent ainsi le monde terrestre et le monde divin, l'eau du fleuve et *les eaux de dessus les cieux*²⁶. Le vol de la colombe, enfin, n'est pas sans rappeler celui de *l'Esprit planant sur les eaux*²⁷, sa présence au-dessus [p. 345] des eaux primordiales préfigurant sa manifestation au-dessus des eaux baptismales.

²¹ Gn 2, 3.

²² Gn 1, 31.

²³ Gn 1, 6-9.

²⁴ Is 47, 12 ; cf. 47, 8-9.

²⁵ Jos 3, 16 ; Ps 113 A (114), 5 et 76 (77), 17 ; cf. PS.-HIPPOLYTE, *Hom. Theoph.* 2 (GCS, t. I/2, p. 258).

²⁶ Ps 148, 4 ; cf. Gn 7, 11, 1 R 8, 35.

²⁷ Gn 1, 2 ; la traduction de *ruah* par « vent », naturalisant le texte de la *Genèse*, ne rend pas suffisamment compte du caractère explicitement divin de ce « souffle de Dieu » (*ruah Elohim*).

4. Eschatologique

Un dernier aspect du texte cité par Jérôme mérite d'être souligné : sa portée supra-historique, à la fois protologique et eschatologique. L'auteur souligne clairement que l'identité du Fils révélé au Jourdain n'est pas tributaire du temps, mais est une réalité éternelle. Car Jésus est ici appelé le Seigneur (*Dominus*) dès avant que la voix céleste ne déclare son identité, ce qui présuppose qu'il n'est pas constitué Fils par cette déclaration, mais seulement révélé par elle. Il est, d'abord et avant tout, ce *Fils premier-né* (*primogenitus*) » que Paul nomme *le Principe* (ἀρχή) et *le Premier-né* (πρωτότοκος) *de toute créature*²⁸ et en qui les écrits johanniques contemplent *Celui qui était dès le commencement*²⁹. Il est, simultanément, le Fils « qui règne pour l'éternité », car en tant que Principe il est aussi la Fin, *le Premier et le Dernier*³⁰, *l'Eschatos* en personne. C'est bien cet être unique et transcendant que confesse *l'Évangile des Hébreux*.

L'annonce de sa naissance par l'ange Gabriel se concluait par la même prophétie : *et son règne n'aura pas de fin*³¹. Saint Luc assume ici une tradition ancienne selon laquelle le royaume du Messie n'est pas temporel, mais éternel, c'est-à-dire n'est pas un royaume terrestre, mais divin³². Le Royaume des cieux inauguré par le Christ, par-delà toute visée politique, est au centre du message évangélique et de la foi des judéo-chrétiens. Il est significatif que ce thème se retrouve dans *l'Évangile des Hébreux* : pour eux, Jésus est le Fils *qui regnas in sempiternum*. Affirmation si importante qu'elle sera insérée telle quelle dans le Symbole des Apôtres et celui de Nicée : « et son règne n'aura pas de fin ». Ce thème du règne, associé à celui du repos de l'Esprit dans le Messie trouve encore un autre écho

²⁸ Col 1, 18 et 15. Cf. Rm 8, 29 : « le Premier-né d'une multitude de frères » ; Col 1, 18 et Ap 1, 5 : « le Premier-né d'entre les morts » ; He 1, 5 : « Lorsqu'il introduit le Premier-né dans le monde... »

²⁹ 1 Jn, 1, 1 ; 2, 13-14 ; cf. Jn 1, 1-2 (et probablement 8, 25) ; Ap 3, 14 ; 21, 6 ; 22, 13.

³⁰ Ap 1, 17 ; 2, 8 ; 22, 13.

³¹ Lc 1, 33 ; cf. Dn 7, 14 et He 7, 3.

³² Ex 15, 18 ; Sg 3, 8 ; Jr 23, 5 ; Ez 37, 24 ; Za 6, 13.

significatif dans l'*Évangile des Hébreux*. Selon un *agraphon* cité par Clément d'Alexandrie :

Il est écrit dans l'*Évangile selon les Hébreux* : « Celui qui s'étonne régnera. Et celui qui régnera goûtera le repos³³ », ou sous une autre forme : « Qui cherche poursuivra sa quête jusqu'à ce qu'il ait trouvé. Et qui trouve s'étonnera. Et qui s'étonne [p. 346] régnera et qui règne jouira du repos³⁴. »

Formules qui associent le croyant au règne du Christ, le faisant participer à sa gloire éternelle.

Ces quatre caractéristiques, prises dans leur ensemble, montrent de façon certaine que les Nazaréens étaient loin de réduire la figure de Jésus à celle d'un être humain ordinaire. Leur Évangile témoigne de ce qu'on peut appeler une christologie « haute », certes distincte d'une christologie « d'en haut » au sens classique du terme, car elle ne s'appuie pas sur les concepts d'Incarnation du Verbe et de consubstantialité, mais qui n'en affirme pas moins que Jésus est Fils de Dieu de façon intrinsèque dès avant son Baptême. Cet aspect doctrinal de notre analyse est décisif : nous devons l'argumenter en poussant plus loin l'examen du texte.

Seigneur dès sa naissance

Le mot *porro* (« plus loin, ensuite ») utilisé par Jérôme prouve que cet Évangile ne commençait pas au Baptême, mais qu'il était précédé par d'autres récits. Il ne peut s'agir que du récit de la naissance de Jésus, comme c'est le cas dans l'*Évangile de Matthieu* dont l'*Évangile des Hébreux* semble être une version primitive.

Papias de Hiérapolis atteste, de fait, l'existence d'un « proto-Matthieu » en langue hébraïque³⁵. Jérôme, qui connaît

³³ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* II, 9, 45.

³⁴ *Strom.* V, 14, 96 ; comparer *Évangile de Thomas*, 2.

³⁵ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 39 : « Sur Matthieu, [Papias] dit ceci : "Matthieu réunit donc en langue hébraïque les paroles [de Jésus] et chacun les interpréta comme il en était capable." [...] Il expose aussi une autre histoire au sujet de la femme accusée de nombreux péchés devant le Seigneur, que renferme l'*Évangile selon les Hébreux*. »

personnellement ce texte, affirme lui aussi que « beaucoup le considèrent comme l'original de *Matthieu*³⁶ », traduit en grec pour le diffuser dans le monde païen.

Entre l'original hébraïque et le texte final existaient certainement des différences – d'où l'intérêt des Pères pour ces variantes –, mais il est probable qu'elles étaient minimales³⁷. Quoi qu'il en soit, les deux récits avaient la même structure, la naissance à Bethléem précédant et éclairant la révélation du Jourdain. Conçu de l'Esprit Saint, Jésus est Fils de Dieu [p. 347] dès sa naissance ; au Jourdain, sa filiation divine est ouvertement manifestée. Son identité, jusque là secrète, est révélée par la voix divine ; commence alors sa vie publique et sa mission parmi les hommes. Mais cette mission temporelle s'enracine dans un mystère éternel.

Gardons à l'esprit que dans cet évangile (à la différence de celui des Ébionites, comme nous le verrons par la suite), Jésus est désigné comme Seigneur *avant* la théophanie de l'Esprit (*cum ascendisset Dominus de aqua*), ce qui empêche de penser qu'il le soit devenu après. Sa divinité n'est pas le résultat d'une transformation, elle est originelle.

Le Nazaréen

L'existence de récits antérieurs au baptême dans l'*Évangile des Hébreux* est certaine, car Jérôme cite deux passages cet Évangile qui se rapportent à la « vie cachée » de Jésus et qui sont pour nous particulièrement significatifs. Il écrit :

Dans cet évangile, on peut remarquer que chaque fois que l'évangéliste cite, de son propre chef ou par la bouche du Seigneur et Sauveur, des preuves de l'Ancien

³⁶ JÉRÔME, *In Matthaeum*, II. Cf. *Contra Pelagianos*, III, 2 : « Dans l'*Évangile selon les Hébreux*, qui a été écrit en langue araméenne et syriaque mais avec des lettres hébraïques et dont les Nazaréens se servent encore aujourd'hui – cet *Évangile selon les Apôtres*, ou bien, comme beaucoup le prétendent, *selon Matthieu*, qui se trouve aussi à la bibliothèque de Césarée. »

³⁷ On peut même se demander si, prises dans leur ensemble, les citations retenues par les Pères ne représentent pas l'essentiel de ce qui les distingue. L'*Évangile des Hébreux*, loin d'être un apocryphe exotique et très original, serait alors, à quelques détails près, identique au *Matthieu* grec. À supposer qu'un manuscrit de ce texte soit un jour retrouvé, la question de son éventuelle canonicité s'en trouverait simplifiée.

Testament, il ne suit pas la norme des soixante-dix traducteurs, mais celle de l'hébreu. En voici deux exemples : *D'Égypte j'ai appelé mon Fils* et *C'est pourquoi on l'appellera Nazaréen*³⁸.

Que l'auteur de l'*Évangile des Hébreux* utilise la version hébraïque de la Bible plutôt que le grec de la Septante, n'est pas surprenant. L'important est que les présentes citations prouvent que cet Évangile (à la différence, ici encore de celui des Ébionites) ne commençait pas au Baptême, puisqu'elles concernent toutes deux des événements relatives à l'enfance de Jésus : la fuite de la sainte famille en Égypte et son retour à Nazareth.

Ces deux citations sont typiquement judéo-chrétiennes. La première, tirée d'une prophétie d'Osée³⁹, identifie Jésus au peuple d'Israël, *filz premier-né*⁴⁰ de Dieu, marquant ainsi le lien intime du Messie avec le peuple dont il est issu. Que l'expression *mon Fils* soit appliquée à l'*enfant* Jésus montre, sans contestation possible, que sa filiation divine est considérée comme antérieure au Baptême.

La seconde, d'origine inconnue, fait peut-être allusion à la tradition du naziréat⁴¹, mais renvoie surtout aux *Nazaréens*, nom donné aux chrétiens dans le monde sémitique. Ces deux textes prophétiques sont donc tout à fait à leur place dans un évangile judéo-chrétien : [p. 348] ils permettaient à des chrétiens d'origine juive de souligner leur parenté à la fois ethnique et géographique avec le juif Jésus de Nazareth.

Le Fils uni au Père et à l'Esprit

L'*Évangile des Hébreux* atteste donc clairement, dans les fragments qui nous ont été conservés, que Jésus est Fils de Dieu au sens plein du terme. De cette christologie « haute », on pourrait encore trouver d'autres indices. Ainsi un codex de l'*Évangile de Matthieu* mentionne une parole de Jésus qui atteste son unité avec le Père :

³⁸ JÉRÔME, *De viris illustribus*, III.

³⁹ Os 11, 1 ; la Septante dit : *D'Égypte j'ai appelé mes fils*.

⁴⁰ Ex 4, 22 : *Mon fils premier-né, c'est Israël*.

⁴¹ Jg 13, 5-7.

L'Évangile judaïque, ici, a ce qui suit : « Si vous êtes dans mon sein et que vous ne faites pas la volonté de mon Père qui est dans les cieux, je vous expulserai de mon sein⁴². »

On ne saurait marquer plus nettement que Jésus coïncide, dans une unité totale, avec Dieu le Père : qu'il n'est pas possible d'être uni au Fils sans être soumis au Père, ce qui est une façon d'exprimer sa divine filiation. Le « sein » du Christ et les « cieux » divins ne sont pas séparables. Un dernier texte, un peu inattendu et dont on ne peut faire ici l'exégèse approfondie, est cité par Origène et connu également de Jérôme :

Si quelqu'un admet l'*Évangile des Hébreux*, où le Sauveur déclare : « Ma Mère le Saint Esprit 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 Verbe, peut être la mère du Christ. Mais il ne sera pas difficile de l'expliquer...⁴³ »

Peu importe, pour notre propos, le sens allégorique qu'Origène cherche à donner à ce passage. Sa signification première est simple à deviner : Jésus, Fils de Dieu, conçu de l'Esprit Saint, est totalement disponible au dessein divin et à l'action de l'Esprit. Un seul cheveu de sa tête suffit à l'emporter là où l'Esprit veut le conduire ! Sa vie n'est pas placée sous le signe d'une obéissance servile : c'est en Fils, non en esclave, que Jésus s'abandonne à la volonté du Père.

Quant à l'idée de maternité de l'Esprit, liée au fait que *ruah* est un mot féminin dans les langues sémitiques, elle est solidaire d'un riche symbolisme que nous n'approfondirons pas ici, l'ayant étudié par ailleurs⁴⁴.

⁴² Codex 1424, à Mt 7, 5 (*Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, La Pléiade, 1997, p. 440). Cf. un texte analogue cité par EUSÈBE DE CÉSARÉE : « Dans l'Évangile en langue hébraïque qui est répandu chez les Juifs, il est dit : "Je choisis pour moi les bons, ces bons que m'a donnés mon Père qui est au ciel." » (p. 445).

⁴³ ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean II*, 82 (SC 120, p. 263). Cité également dans les *Homélie sur Jérémie XV*, 4 (SC 238, p. 123) et par JÉRÔME dans le *Comm. in Michaeam II*, 7, 6 (CCL 76, p. 513), le *Comm. in Isaiam XI*, 40, 9 (CCL 73, p. 459) et le *Comm. in Ezechielem IV*, 16, 13 (CCL 75, p. 178).

⁴⁴ Cf. D. VIGNE, *Christ au Jourdain*, op. cit., p. 205-232 (chap. VIII : « Mater mea

Le jugement des Pères

[p. 349] En conclusion, il faut constater que la foi des judéo-chrétiens dit Nazaréens était, sur l'essentiel, conforme à celle de la grande Église. Sa condition divine, sa mort et sa résurrection salvifiques, son règne éternel, étaient confessés par eux comme par les pagano-chrétiens. En 404, Jérôme écrivant à saint Augustin l'atteste de façon très claire :

Il existe aujourd'hui parmi les Juifs, dans toutes les synagogues de l'Orient, une hérésie dite des *Minim*, qui jusqu'à ce jour est condamnée par les Pharisiens ; on les appelle communément Nazaréens. Ils croient dans le Christ Fils de Dieu, né de la Vierge Marie, et ils disent que c'est lui qui a souffert sous Ponce Pilate et est ressuscité. C'est le Christ auquel nous croyons nous aussi⁴⁵.

Augustin, de même, dit des Nazaréens : « Ils confessent que le Christ est Fils de Dieu⁴⁶ » – et cependant, il leur reproche ouvertement leur attachement excessif à la Loi. Jérôme, de son côté, conclut le texte précité de façon très sévère :

Mais tant qu'ils veulent être à la fois juifs et chrétiens, ils ne sont ni juifs ni chrétiens.

Tous les auteurs de l'époque patristique partagent cette ambivalence dans le jugement : même si la foi des Nazaréens leur paraît orthodoxe sur le fond, ils s'en méfient et en soulignent les défauts.

La cause de cette méfiance n'est pas difficile à deviner : c'est que le milieu judéo-chrétien, parallèlement à celui des Nazaréens, avait donné naissance à un autre groupe (ou plusieurs) de croyants qui, très tôt, s'étaient éloignés de la « foi droite » au Christ Fils de Dieu.

C'est cette tendance, distincte de la première mais liée à elle, qu'il nous faut maintenant examiner.

Spiritus sanctus »).

⁴⁵ JÉRÔME, *Lettre* 112, 13 (PL 22, 294). Leur foi en la résurrection, elle aussi, est certaine, puisque Jérôme cite plusieurs passages de l'*Évangile des Hébreux* qui s'y rapportent (*De viris illustribus*, II).

⁴⁶ AUGUSTIN, *De Haeresibus*, X (CCL 46, p. 294).

2. Les Ébionites, judéo-chrétiens hétérodoxes

Le texte de référence de cette deuxième mouvance judéo-chrétienne est l'*Évangile des Ébionites*. Rédigé en grec dans le premier tiers du II^e siècle, mentionné par Irénée, connu aussi d'Origène sous le nom d'*Évangile des Douze Apôtres*, il est cité par Épiphane de Salamine dans son *Panarion* (vers 375) qui nous en livre neuf extraits.

Ici encore, par chance, le principal fragment se trouve être un récit du Baptême de Jésus au Jourdain. Pour le comprendre, [p. 350] précisons tout de suite que l'auteur, comme l'a bien montré Daniel A. Bertrand⁴⁷, compose son texte en combinant les données des trois Évangiles synoptiques⁴⁸. C'est donc une sorte de puzzle qui, à la manière d'un *targum*, réaménage le récit primitif en respectant la lettre et les mots du texte, mais en les complétant et les réaménageant discrètement, leur donnant ainsi de nouvelles orientations de sens :

Le peuple ayant été baptisé, Jésus vint aussi et fut baptisé par Jean. Et comme il remontait de l'eau, les cieux s'ouvrirent et il vit l'Esprit Saint sous la forme d'une colombe descendant et entrant en lui. Et une voix venant du ciel dit : *Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me suis complu*, et à nouveau : *Je t'ai engendré aujourd'hui*. Aussitôt une grande lumière éclaira tout l'endroit. Ce que voyant, Jean lui dit : « Qui es-tu donc, Seigneur ? » Et de nouveau une voix venant du ciel vers lui : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu*. S'étant alors prosterné, Jean lui dit : « Je t'en prie, Seigneur, toi, baptise-moi ». Mais Jésus l'empêcha en disant : « Laisse, car c'est ainsi qu'il convient que tout soit accompli⁴⁹ ».

On le vérifierait aisément : ce récit s'appuie sur l'*Évangile de Marc* pour ce qui est de la première déclaration céleste, celui de Luc pour la deuxième, celui de Matthieu pour la troisième,

⁴⁷ Cf. Daniel BERTRAND, « L'*Évangile des Ébionites* : une harmonie évangélique antérieure au *Diatessaron* », dans *New Testament Studies* 26 (1980), p. 548-563.

⁴⁸ Qu'elle soit due à une ignorance ou à une défiance, l'absence de toute référence à l'*Évangile de Jean* (du moins dans les extraits qui nous sont conservés) suggère une datation assez haute.

⁴⁹ ÉPIPHANE, *Panarion* XXX, 13, 7-8 (GCS p. 350-351).

et encore de Matthieu pour le récit final. Ce texte paraît donc, dans son ensemble, fidèle à la tradition évangélique. Pourtant, examinés de près, plusieurs détails significatifs révèlent les intentions du compositeur. Nous en retiendrons quatre.

« **Entrant en lui** »

La colombe de l'Esprit qui entre en Jésus (ἔισελθούση εἰς αὐτόν) suggère qu'elle le transforme, lui conférant une force ou une grâce qu'il ne possédait pas auparavant. Au Jourdain, Jésus est *rempli de l'Esprit Saint* ou encore *oint de l'Esprit Saint et de puissance*, disent les textes canoniques⁵⁰ ; mais ces formules n'impliquent pas qu'un changement ontologique soit advenu en lui. Chez les Ébionites, au contraire, elles sont comprises non plus sur le mode d'une plénitude préexistante, mais sur le mode d'une indigence préalable. L'insistance, par ailleurs remarquable, des judéo-chrétiens Nazaréens sur la dimension pneumatologique du mystère du Christ rencontre ici [p. 351] une limite, ou plutôt tombe dans un piège logique : si le Christ est comblé de l'Esprit au Baptême, ne serait-ce pas qu'il en était dépourvu ?

Les Ébionites, judéo-chrétiens de type adoptianiste, en tireront la conclusion fatale que celui qui s'avance vers Jean-Baptiste était, au départ, un homme ordinaire. Leur Évangile, cité par Épiphane, commençait semble-t-il ainsi : « Il y eut un homme du nom de Jésus, il avait environ trente ans, qui nous choisit⁵¹ », sans mention particulière de sa naissance miraculeuse, donc de son origine divine. C'est au Jourdain que se produit le changement qui va faire de lui le Fils de Dieu.

« **Je t'ai engendré aujourd'hui** »

La citation du *Psaume* 2, 7, attestée par plusieurs manuscrits de l'*Évangile de Luc*, représente certainement la forme primitive de la déclaration divine dans cet évangile. Elle n'a, en soi, rien d'hérétique : elle souligne le fait que la messianité de Jésus exauce les promesses faites à David et, en même temps, affirme le lien intime, génératif, qui l'unit à son

⁵⁰ Lc 4, 1 ; Ac 10, 38.

⁵¹ *Panarion* XXX, 13, 2.

Père. Mais ici encore, les Ébionites semblent être tombés dans un piège logique : si le Christ est né de Dieu au jour de son Baptême, n'est-ce pas que jusqu'à ce jour, il n'avait pas encore été « engendré » par lui ? Vers 280, Méthode d'Olympe se voit obligé de répondre à cette objection :

Observe bien que Dieu a proclamé cette paternité sans aucune précision chronologique. *Tu es mon Fils*, a-t-il dit, et non pas « Tu es devenu ». Il indique par là non pas qu'il bénéficie d'un lien de filiation récemment acquis, [...] mais qu'étant déjà engendré comme Fils, il l'est et le sera toujours. Et la parole : *Je t'ai engendré aujourd'hui* veut dire : « Toi qui préexistais déjà dans le ciel avant l'origine des âges, j'ai voulu t'engendrer au monde, c'est-à-dire te faire connaître, toi qu'on ignorait précédemment⁵². »

Mais ce n'est pas de cette manière que les Ébionites ont compris la citation lucanienne. Prenant l'« aujourd'hui » au pied de la lettre, ils ont considéré que la déclaration céleste marquait une nouveauté radicale dans l'existence de Jésus. Simple homme⁵³, né d'un homme et d'une femme, il était *devenu* Fils de Dieu au jour de son baptême, par une sorte d'adoption analogue à celle de tout croyant. Comme on le devine, la conscience ecclésiale verra très tôt dans cette christologie un appauvrissement inquiétant de la foi au Christ.

« *Une grande lumière* »

[p. 352] Aussitôt après que Dieu a opéré cette transformation, une lumière surnaturelle illumine la scène. Ce détail spectaculaire se retrouve dans deux manuscrits latins de l'*Évangile de Matthieu*⁵⁴ ; mais ici encore, on doit constater que les Ébionites lui donnent une signification particulière. Car d'après ces manuscrits, c'est au moment même du Baptême,

⁵² MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, VIII, 9 (SC 95, P. 222). Cf. D. VIGNE, *Christ au Jourdain*, op. cit., p. 107-132 (chap. IV : « Je t'ai engendré »).

⁵³ *Psilos anthrapos*, d'où l'accusation de *psilanthropisme* qui leur sera adressée.

⁵⁴ *Codex Vercellensis* (= a, IV^e siècle) à Mt 3, 16 : « *Et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua, ita ut timerent omnes qui advenerant.* » *Codex Sangermanensis* (= g¹, VIII^e siècle) : « *Et cum baptizaretur Jesus, lumen magnum fulgebat de aqua, ita ut timerent omnes qui congregati erant.* »

c'est-à-dire lorsque Jésus descend dans l'eau⁵⁵, qu'est signalée cette épiphanie de lumière ou de feu, attestant ainsi sa nature divine préexistante. Dans l'*Évangile des Ébionites*, c'est après le baptême qu'elle advient, comme pour signifier le changement opéré. Dans le premier cas, c'est l'apparition de Jésus, déjà Fils de Dieu, qui la déclenche ; dans le second, c'est son « adoption » comme fils, après qu'il a été « engendré ».

La structure du récit tout entier s'en trouve éclairée. L'homme Jésus, ayant reçu l'Esprit, devient le « Seigneur » qu'il n'était pas encore – et c'est seulement alors que Jean-Baptiste lui donne ce titre. Les trois versions de la parole céleste permettent de suggérer que sa nouvelle identité est d'abord révélée à Jésus (« tu es mon Fils »), puis expliquée dans ses fondements (car « aujourd'hui je t'ai engendré »), puis déclarée à Jean-Baptiste (« celui-ci est mon Fils »). Alors que l'*Évangile des Hébreux* place l'événement du Jourdain sous le signe de l'éternité, celui des Ébionites le découpe temporellement. Le premier contemple le *Filius primogenitus, qui regnas in sempiternum*, le second articule méticuleusement son récit autour d'un « aujourd'hui » chronologique. La finale du récit, comme nous allons le voir, confirme ce souci de réorganisation temporelle – et, par là, de modification substantielle – du texte canonique.

« S'étant alors prosterné, Jean lui dit... »

Les dernières lignes, en effet, sont particulièrement significatives. Alors que Matthieu plaçait ce dialogue avant le baptême, les Ébionites le situent après, pourquoi ? Parce que Jésus, simple homme, ne mérite pas que Jean-Baptiste se prosterne devant lui avant la transformation qui fera de lui le Fils de Dieu. C'est une fois devenu « Seigneur » qu'il en est digne, et que Jean-Baptiste lui donne ce titre. C'est *alors* (τότε) seulement qu'il le vénère et le prie de le baptiser.

[p. 353] Ce déplacement artificiel du récit oblige d'ailleurs l'auteur à en modifier le sens : car si en Matthieu, c'est Jean-Baptiste qui empêchait (διεκώλυεν) Jésus de recevoir le

⁵⁵ Cf. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 88, 3 (éd. Archambault, t. 2, p. 72) : « Tandis qu'il descendait dans l'eau, du feu s'alluma dans le Jourdain ».

baptême, dans l'*Évangile des Ébionites* c'est Jésus qui interdit (ἐκόλυσεν) à Jean-Baptiste de le demander. Le même verbe change tout simplement de sujet ! Dans le texte canonique, le Précurseur freine le Seigneur dans sa mission et son abaissement : il s'étonne que Jésus, qui est saint, se soumette à un rite de pénitence. Dans l'autre, Jean est arrêté dans son désir d'être baptisé à son tour ; mais la logique du texte s'en trouve obscurcie, car on ne voit pas pourquoi Jean-Baptiste, ayant baptisé Jésus sans réticence particulière, fait soudain une telle démarche d'humilité, ni pourquoi Jésus s'y refuse. Le réaménagement a beau être habile, il n'est pas sans contradictions internes.

Comme nous le constatons, le texte de l'*Évangile des Ébionites* a fait l'objet d'un travail rédactionnel très soigné, mais qui n'est pas sans poser de graves problèmes du point de vue doctrinal. En quelques lignes, c'est une christologie très différente de celle de l'*Évangile des Hébreux* qui se dessine et que, par contraste avec elle, nous pouvons appeler « basse ». Non pas au sens d'une démarche inductive qui, partant « d'en bas », de l'humanité de Jésus, découvrirait à travers elle, sa divinité – approche légitime et respectable de son mystère –, mais au sens d'une incapacité à s'élever jusqu'à cette divinité comme faisant partie de l'identité intime de Jésus. S'il est fils de Dieu, c'est de manière déclarative et extrinsèque. Les Pères ne s'y tromperont pas et seront unanimes à rejeter cet évangile comme contraire à la foi de l'Église.

Le jugement des Pères

Dès les années 150, Justin de Rome, s'adressant au rabbin Tryphon et à ses compagnons, déclare :

Il y a des gens de votre race, mes amis, qui disent appartenir au Christ et le prétendent homme né des hommes. Je n'accepte pas leur théorie⁵⁶.

Tertullien, à la fin du deuxième siècle, accuse de même les Ébionites de « présenter Jésus comme un simple homme, de la

⁵⁶ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 49, 1 (éd. Archambault, t. 1, p. 216).

descendance de David, et non pas Fils de Dieu⁵⁷. » Eusèbe de Césarée, au quatrième siècle, répète l'information et accentue la condamnation :

L'hérésie qu'on appelle ébionite est celle des gens qui disent que le Christ est né de Joseph et de Marie et qui affirment qu'il est un simple homme. [...] Dès le début, on appela à juste titre ces hommes Ébionites, parce qu'ils avaient sur le Christ des pensées pauvres et humbles. Ils le regardaient en effet comme simple [p. 354] et commun, comme un pur homme justifié par le progrès de sa vertu, né du rapprochement d'un homme et de Marie⁵⁸.

La notice d'Épiphanes est plus complexe et sans doute partiellement caricaturale, notamment en ce qui concerne la mention d'un « Christ venu d'en haut » sur Jésus. Mais elle vise toujours la même erreur, de type psilanthropiste, qui consiste à nier que Jésus soit Fils de Dieu par nature. Pour les Ébionites, il l'est seulement de façon nominale et secondaire :

Ils disent que Jésus a été engendré d'une semence d'homme, qu'il a été élu et ainsi appelé par élection Fils de Dieu, le Christ étant venu d'en haut sur lui sous la forme d'une colombe. Ils n'affirment pas qu'il a été engendré de Dieu le Père, mais qu'il a été créé comme l'un des archanges⁵⁹.

Les Pères connaissent la différence entre cette conception hétérodoxe et celle des judéo-chrétiens orthodoxes ; mais curieusement, ils ne les opposent pas et ont plutôt tendance à les identifier. C'est donc la mouvance judéo-chrétienne dans son ensemble qui se trouvera, par eux, dévaluée et dénigrée. Ainsi Origène distingue bien « deux sortes d'Ébionites : ceux qui admettent comme nous que Jésus est né d'une vierge, et

⁵⁷ TERTULLIEN, *La chair du Christ*, 14, 5 (SC 216, p. 271).

⁵⁸ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* VI, 17 (SC 41, p. 111) et III, 17, 1-2 (SC 31, p. 136). Le mot *ebiôn* (pauvre) a-t-il désigné, au départ, des judéo-chrétiens matériellement démunis, ou est-il à rapprocher de la tradition spirituelle des *anawim* ? Quoi qu'il en soit, c'est toujours dans un sens négatif qu'il est interprété par ceux qui s'y réfèrent.

⁵⁹ ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion* XXX, 16, 3 (GCS p. 353-354).

ceux qui ne le croient pas né de cette manière, mais comme le reste des hommes⁶⁰ ». Mais il écrit ailleurs, de façon ironique :

Lorsqu'on examine la foi que les croyants en Jésus venus du judaïsme ont dans le Sauveur, eux qui pensent tantôt qu'il est né de Marie et de Joseph, tantôt de Marie seule et de l'Esprit divin, mais nullement avec une connaissance de lui qui soit théologique, on comprend pourquoi cet aveugle a dit : *Fils de David, aie pitié de moi*⁶¹.

Cette condescendance est révélatrice. Aux yeux des Pères, la christologie judéo-chrétienne est tout entière suspecte d'imprécision et de faiblesse théologique. Au IV^e siècle, le Concile de Nicée creusera encore l'écart entre l'Église pagano-chrétienne et les groupes judéo-chrétiens, car l'effort pour définir le mystère du Christ en termes d'ὁοσία restera complètement étranger aux chrétiens d'origine juive. Eusèbe de Césarée, de façon assez sévère, leur en fait le reproche. Il admet que la [p. 355] christologie des Nazaréens est, sur l'essentiel, orthodoxe, mais il finit par l'écarter comme impie :

À côté d'eux [les Ébionites], il y en avait d'autres qui portaient le même nom et qui échappaient à leur sottise étrange. Ils ne niaient pas que le Seigneur fût né d'une vierge et du Saint Esprit, et pourtant, semblablement à eux, ils ne confessaient pas qu'il fût Dieu, Verbe et Sagesse préexistant, et ainsi ils revenaient à l'impiété des premiers⁶².

On peut se demander pourquoi les auteurs ecclésiastiques ont manifesté une telle sévérité. La crise arienne, bien sûr, a joué un rôle dans ce rejet : la christologie des judéo-chrétiens étaient objectivement proche des positions que les défenseurs du Concile de Nicée ont combattues. Mais bien avant le quatrième siècle, Justin, Irénée, Tertullien, Origène se montraient déjà très critiques. Comment comprendre une telle méfiance ? Il nous semble qu'elle s'explique par un autre phénomène : la dérive doctrinale de la christologie judéo-

⁶⁰ ORIGÈNE, *Contre Celse* V, 61 (SC 147, p. 167).

⁶¹ ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu*, 14, 12 (GCS, p. 511-512).

⁶² EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, III, 27, 3 (SC 31, p. 136).

chrétienne, et plus particulièrement ébionite, en direction de spéculations franchement hétérodoxes. C'est ce processus que nous voulons évoquer dans une troisième et dernière partie.

3. Dix dérives doctrinales

Il est difficile de dater avec précision chacun des textes ou des auteurs qui seront ici mentionnés. C'est de façon plutôt emblématique qu'ils le seront, comme témoins ou acteurs d'une sorte de chaîne logique, dont chaque élément accentue le présupposé initial et semble renforcer la dérive des conclusions antérieures. Car le « psilanthropisme » que nous avons mis en évidence chez les Ébionites a sa logique. La négation de la filiation divine de Jésus comme faisant partie de son identité dès l'origine, c'est-à-dire dès sa naissance, a des conséquences sur tous les autres aspects de son mystère. Si Jésus n'est pas Fils de Dieu, mais l'est *devenu*, une cascade d'affirmations en découle, en forme d'hypothèses ou de suppositions dérivées, parfois contradictoires ou inattendues.

Nous en indiquerons dix : liste non exhaustive, mais qui nous semble représentative des principales thèses en présence, la dernière étant d'ailleurs comme un retour à la première. Nous évoquerons parallèlement, en forme de questions, la tendance à réactualiser ces conceptions qui s'observe à toutes les époques, notamment la nôtre. Comme si les premiers siècles de l'histoire de l'Église avaient fait le tour, concernant la filiation divine du Christ, d'un certain nombre de positions possibles, [p. 356] au milieu desquelles la pensée humaine continue d'osciller – et parfois de vaciller.

1. Un homme consacré par élection ?

Dans le *Dialogue avec Tryphon*, Justin évoque la position des judéo-chrétiens de type ébionite pour qui Jésus peut être reconnu comme le Messie, mais seulement en tant qu'homme choisi par Dieu. Le rabbin Tryphon serait presque disposé à admettre cette doctrine, à condition d'en exclure l'idée de filiation divine :

Il me semble à moi que ceux qui disent qu'il a été oint par élection et qu'il est devenu Christ affirment une chose

plus croyable que ceux d'entre vous qui sont de ton avis⁶³.
[...] Car nous tous, nous attendons un Christ homme entre
les hommes, et Élie qui doit l'oindre lors de sa venue⁶⁴.

Ce texte manifeste clairement le souci de considérer Jésus comme un « homme parmi les hommes⁶⁵ ». Mais la solidarité du Christ avec notre nature, ainsi envisagée, le coupe de sa nature divine puisqu'elle implique la négation de sa préexistence et de son incarnation. Pour combien de chrétiens Jésus est-il, au fond, un noble modèle humain, mais dont la divinité éternelle est à proprement parler incroyable ? Savent-ils que Tryphon fut à l'avance leur porte-parole ? Et que leur conseiller, sinon d'approfondir les réponses que l'Église, depuis les origines, a tenté de formuler pour éclairer mystère ?

On y trouve aussi dans ce texte, une insistance typiquement juive sur l'idée d'*onction* du Messie. Thème important, et même capital d'un point de vue christologique, puisqu'il nous ramène au sens premier des mots *Christ* et *Messie* (Oint). Mais comprise comme une simple consécration rituelle, cette onction perd sa portée spirituelle, plus précisément pneumatique : car c'est de l'Esprit de Dieu, qui est Dieu lui-même, que Jésus est rempli. Loin de remettre en cause le mystère trinitaire, l'onction du Christ le révèle. Une formule inoubliable de saint Irénée le rappelle :

Dans le nom de Christ est sous-entendu celui qui a oint, celui-là même qui a été oint et l'onction dont il a été oint : celui qui a oint c'est le Père, celui qui a été oint, c'est le Fils, et il l'a été dans l'Esprit qui est l'onction⁶⁶.

[p. 357] De plus, l'idée que Jésus soit oint *par élection*, c'est-à-dire choisi parmi d'autres êtres semblables à lui, et *par Élie*, c'est-à-dire désigné par un autre homme, implique que sa messianité lui advient de l'extérieur, de façon surimposée. Elle

⁶³ C'est-à-dire qui pensent « que ce Christ est Dieu, a préexisté avant les siècles, puis qu'il a consenti à se faire homme et naître, et qu'il n'est point homme entre les hommes (ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων) » (*Dial. Tryph.*, 48, 1).

⁶⁴ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 49, 1 (éd. G. Archambault, t. 1, p. 216).

⁶⁵ Un *Kyrie* récent (mais qui, au fond, n'en est plus un, puisque le mot « Seigneur » en est absent) reprend cette formule de façon, pensons-nous, assez malheureuse.

⁶⁶ IRÉNÉE, *Adversus Haereses* III, 18, 3.

ne fait pas partie de son identité intime ; elle est un don d'en haut. Mais un tel Messie est-il fondamentalement différent d'un prophète ? D'où une deuxième hypothèse :

2. Un Messie ignorant de soi ?

Si Jésus devient Fils au moment du Baptême, la conscience qu'il a de lui-même avant cet événement n'est pas une conscience filiale. Il ne sait pas ce que Dieu seul sait : qu'il sera choisi comme son représentant. Il n'est ni connu des hommes, ni connu de lui-même. C'est Tryphon, ici encore, qui l'affirme :

Le Christ, à supposer qu'il soit né et qu'il existe quelque part, c'est un inconnu ; il ne se connaît même pas lui-même ; il n'a aucune puissance tant qu'Élie ne sera pas venu l'oindre et le manifester à tous⁶⁷.

Portrait pathétique d'un homme à qui advient un don céleste sans qu'il ait eu l'idée : un Jésus romantique, dont certains tentent de décrire les hésitations et les tâtonnements internes. Les *Vies de Jésus* du XIX^e siècle et du début du XX^e, mais aussi de nombreux films récents, ont tiré un certain succès des ce registre psychologique. Mais il est tellement infidèle à la présentation que nous en donnent les Évangiles, qu'il ne semble pas devoir être retenu.

On devine dans ce texte une idée plus intéressante, présente aujourd'hui dans la tradition juive, et dont une lecture chrétienne est possible : celle du Messie *caché*, déjà présent dans le monde, mais ignoré de tous, et qui ne se révélera qu'à la fin des temps. Malheureusement, Tryphon associe cette idée à un état d'ignorance, d'impuissance et d'obscurité qui n'est pas compatible avec la foi au Christ comme Fils de Dieu. N'est-il pas, pour les chrétiens, lumière et visage du Père, rayonnant de la grâce de l'Esprit ? Et pourtant, de fait, il est comme voilé aux yeux de ceux qui ne croient pas en lui.

3. Un pécheur repentant ?

Le fait que Jésus soit venu au Jourdain, parmi les pénitents, recevoir un baptême *pour la rémission des péchés* (Mc 1, 4) soulève la question redoutable de son innocence morale, ou du

⁶⁷ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 8, 4 (éd. G. Archambault, t. 1, p. 45).

moins de la nécessité pour lui de recevoir de Dieu une certaine purification au seuil de sa mission.

Des auteurs modernes ne craignent pas d'aller dans ce sens, affirmant par exemple que Jésus « n'aurait pas demandé un baptême destiné à la rémission des péchés s'il avait eu conscience d'avoir péché⁶⁸ »... [p. 358] ou encore, « pour le cas où, à son insu, il se serait antérieurement rendu coupable de quelque forfait⁶⁹. » Les judéo-chrétiens orthodoxes se sont posé très tôt cette question, mais y répondaient par la négative. Un fragment de l'*Évangile des Hébreux* cité par Jérôme l'atteste clairement :

Voici que la mère du Seigneur et ses frères lui disaient :
« Jean-Baptiste baptise pour la rémission des péchés ;
allons nous faire baptiser par lui ». Mais il leur répondit :
« Quel péché ai-je commis pour que j'aie à être baptisé par
lui⁷⁰ ? »

Ici encore, Jésus est désigné comme Seigneur avant son Baptême, ce qui exclut qu'il soit devenu Fils de Dieu au Jourdain. L'image de la lumière ou du feu apparaissant sur le Jourdain le confirme, montrant que Jésus est un être parfaitement saint, qui purifie lui-même le fleuve et n'a nullement besoin d'y recevoir le pardon. Commentant le *Diatessaron* de Tatien, Éphrem écrira en ce sens :

La splendeur de la lumière apparue sur l'eau et la voix venue du ciel montrèrent [au diable] que le Christ était descendu dans l'eau non comme quelqu'un qui a besoin de pardon, mais comme celui qui comble tout besoin⁷¹.

Ayant ailleurs traité de cette question⁷², tenons-nous en ici à une réponse générale : les chrétiens des premiers siècles, tant orthodoxes qu'hétérodoxes, me semblent jamais avoir envisagé que Jésus soit venu au Jourdain comme un homme pécheur.

⁶⁸ J. M. MURRAY, *The Life of Jesus*, Londres, 1926, p. 31 (trad.).

⁶⁹ D. A. BERTRAND, *Le baptême de Jésus*, Tübingen, 1973, p. 43.

⁷⁰ JÉRÔME, *Aversus Pelagianos*, III, 2 (PL 23, 750).

⁷¹ ÉPHREM, *Commentaire du Diatessaron*, 5, 1 (SC 121, p. 95).

⁷² D. VIGNE, *Christ au Jourdain*, op. cit., p. 133-164 (chap. V : « En quoi ai-je péché ? »).

Les judéo-chrétiens dans leur ensemble sont donc ici hors de cause. Mais le psilanthropisme des Ébionites, soucieux de monter en Jésus un « simple homme », n'en continue pas moins à poser de graves difficultés. L'hypothèse suivante, qui se déplace du plan moral ou plan ontologique, en est une autre illustration.

4. Un être de besoin ?

En tant qu'être charnel et humain ordinaire, Jésus est-il devant Dieu dans la situation de toute créature ? Sa finitude serait-elle par elle-même une pauvreté, un manque, que la grâce doit combler ? La doctrine ébionite rend possible l'affirmation d'une certaine « indigence » de Jésus face à Dieu. Justin combat cette thèse, dans le *Dialogue avec Tryphon*, d'une manière qui vise directement les judéo-chrétiens hétérodoxes :

S'il est descendu au fleuve, nous le savons, ce n'est pas qu'il ait eu besoin d'être baptisé ou que l'Esprit vienne sur lui en forme de colombe : de même qu'il n'avait pas besoin non plus d'être [p. 359] engendré et d'être crucifié, mais il a souffert de l'être pour la race des hommes⁷³.

La filiation divine du Christ est-elle compatible avec l'idée de « besoin » ? Que le Fils se reçoive du Père dans une humble obéissance n'implique pas, semble-t-il, une telle affirmation. Mais le dolorisme, dont le christianisme n'a pas toujours été exempt, a pu y introduire des thèmes analogues à ceux ici évoqués. Certaines présentations de la Passion, en particulier, ne suggèrent-elles pas que le Crucifié devait, par nécessité, être anéanti par les hommes, voire par Dieu ? La liberté souveraine, l'éminente dignité de celui qui dit : *Nul ne me prend ma vie, mais c'est moi qui la donne*⁷⁴ est sans doute la réponse.

Il n'en reste pas moins que Jésus, *tout Fils qu'il était, apprit, par sa passion, l'obéissance*⁷⁵ – et par son baptême, a pris sur lui la pénitence. Son incarnation exigeait-elle donc cette double immersion, dans l'eau et le sang, en vue du don de

⁷³ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 88, 3 (éd. Archambault, t. 2, p. 74).

⁷⁴ Jn 10, 18.

⁷⁵ He 5, 8.

l'Esprit⁷⁶ ? Jésus aurait-il eu besoin de passer par elles ? Une tradition judéo-chrétienne citée par Eusèbe de Césarée pourrait bien se rapporter à ce thème. Commentant le verset du psaume : *Moab, le bassin où je me lave*⁷⁷, Eusèbe écrit en effet :

Je me rappelle avoir écouté un Juif qui m'a expliqué, sous le sceau du secret, qu'il fallait l'entendre en un sens mystique de la génération du Christ selon la chair⁷⁸.

S'agit-il du Jourdain, où Jésus aurait en quelque sorte complété son incarnation en rejoignant l'humanité pécheresse ? Autre interprétation possible : Jésus avait-il besoin d'être « lavé » de sa condition charnelle ?

5. Un esprit souillé par la chair ?

Plus que le judéo-christianisme, c'est le gnosticisme qui explorera l'idée d'une purification nécessaire de Jésus au baptême. La dépréciation du corps et de la matière, inhérente à cette hérésie, supposait en effet que le Verbe fût lavé de son contact avec la souillure de ce monde. Ainsi pour les gnostiques Séthiens, que nous font connaître, au III^e siècle, les *Philosophoumena* d'Hippolyte de Rome. Leur conception de Jésus comme Fils de Dieu, foncièrement hérétique, pourrait être dite une doctrine de la « désincarnation » :

Il ne suffit pas que l'homme parfait, le Verbe, ait pénétré dans le ventre d'une Vierge et apaisé les douleurs qui régnaient dans ces ténèbres. Car après avoir pénétré dans les [p. 360] honteux mystères du ventre, il s'est lavé et a bu la coupe d'eau vive jaillissante, que doit absolument boire quiconque veut se dépouiller de la forme servile et revêtir un vêtement céleste⁷⁹.

Étrange christologie, dévaluant le corps et reniant formellement le mystère du Verbe fait chair. Pour les gnostiques, la mission du Fils n'est pas d'assumer notre condition humaine, mais précisément de nous en délivrer, en

⁷⁶ 1 Jn 5, 6-7.

⁷⁷ Ps 107 (108), 10.

⁷⁸ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Commentaire du Psaume 107*, 10 (PG 23, 1331).

⁷⁹ HIPPOLYTE, *Elench.* V, 129, 2 (GCS, P. 120).

s'en délivrant lui-même et en abandonnant les lourdeurs de son enveloppe charnelle. Théodote le gnostique écrit en ce sens :

Le Nom qui est descendu sur Jésus sous la forme d'une colombe l'a racheté. Car Jésus aussi avait besoin de rédemption, afin de ne pas être retenu par la pensée de déficience dans laquelle il avait été placé⁸⁰.

Dans cette ligne de pensée typiquement gnostique, on rencontre même l'idée curieuse que le Fils de Dieu avait besoin d'être « sauvé ». Citons en ce sens le *Tractatus tripartitus*, un écrit gnostique découvert à Nag-Hamadi :

Non seulement les hommes terrestres ont besoin de la rédemption, [...] mais lui-même aussi, le Fils, qui est établi comme lieu de la rédemption pour le Tout, a besoin de la rédemption. [...] Il a reçu la rédemption, au début, par le Logos qui est descendu sur lui⁸¹.

Ces conceptions ne sont pas sans évoquer la présentation d'un Christ maître de sagesse, « libéré » par l'ascèse et la connaissance, tel que le Nouvel Âge le présente fréquemment à nos contemporains. Mais cette christologie s'éloigne du judéo-christianisme, dont nous savons qu'il est peu enclin aux spéculations théoriques. De façon plus pratique et concrète, c'est-à-dire morale, les Ébionites se sont demandé pourquoi Jésus, simple homme, avait été transformé en Messie. La réponse n'était-il pas qu'il l'avait « mérité » ?

6. Un juste récompensé ?

L'attachement des judéo-chrétiens à l'humanité de Jésus, mais aussi à l'observance des commandements, les a conduits à supposer que sa filiation divine pouvait être la récompense de sa vertu et de sa fidélité. Vision moralisante du Christ qui, elle aussi, n'est pas étrangère à une certaine appréhension contemporaine : qu'il soit Dieu ne fait pas l'unanimité, mais qu'il ait été un modèle de bonté lui vaut [p. 361] l'estime de tous. Jésus ne serait-il pas devenu « enfant de Dieu » comme chacun de nous le peut, par une vie droite et dévouée ? C'est d'abord à

⁸⁰ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 22 (SC 23, p. 103).

⁸¹ *Tractatus Tripartitus*, éd. R. Kasser, t. 2, Berne, 1973, p. 73.

Cérinthe, judéo-chrétien du début du deuxième siècle⁸², que cette idée est attribuée. Voici ce qu'en dit Irénée de Lyon :

Cérinthe a soutenu que Jésus était le fils de Joseph et de Marie, semblablement à tous les autres hommes, et qu'il les a tous surpassés par sa justice, son discernement et sa sagesse. Après son Baptême, le Christ, venant de l'autorité qui est au-dessus de tout, est descendu en lui sous la forme d'une colombe⁸³.

Outre l'aspect moral de cette christologie, nous retrouvons ici la curieuse mention du « Christ venu d'en haut » sur Jésus. À la racine, l'idée découle d'un raisonnement simple : si Jésus, qui n'est qu'un homme, devient Christ et Fils de Dieu au Jourdain, n'est-ce pas que cette identité descend sur lui comme une « autre personne » prenant possession de la première ? Les débats suscités par la crise nestorienne, au V^e siècle, trouvent ici leurs prémices. On sait qu'ils feront l'objet d'affrontements sévères avant que le Concile de Chalcédoine, en 451, n'entérine la formule dogmatique : « une personne en deux natures » – laquelle soulèvera de nouveaux problèmes, puisqu'elle sera rejetée par les églises dites monophysites. Mais revenons à nos judéo-chrétiens.

7. Jésus reçoit le Christ ?

De nombreuses notices attestent cette conception dualiste de la filiation divine de Jésus, attribuée aux Ébionites par Épiphane, comme nous l'avons vu⁸⁴, mais aussi, par exemple, attribuée à Théodote de Byzance par Hippolyte :

Jésus a vécu à la manière ordinaire, mais a surpassé tous les hommes par sa piété. Puis, lors de son baptême sur les bords du Jourdain, il a reçu et contenu en lui-même le Christ descendu du ciel sous la forme d'une colombe⁸⁵.

Que les Ébionites soient suspectés d'une telle doctrine est assez surprenant, car elle semble largement étrangère à leurs

⁸² Cf. Gustave BARDY, « Cérinthe », dans *Revue Biblique* 30 (1921), p. 344-373. Cet hérétique se situe à la charnière du judéo-christianisme et du gnosticisme.

⁸³ IRÉNÉE, *Adversus Haereses* I, 26, 1 (SC 264, p. 345-347).

⁸⁴ Cf. *supra*, note 59.

⁸⁵ HIPPOLYTE, *Elench.* VII, 35, 2.

conceptions primitives. Mais l'accusation d'Épiphane devient plausible si l'on tient compte du fait que certains groupes judéo-chrétiens se sont progressivement rapprochés de la gnose, et sont peut-être même à l'origine de certaines formes de gnosticisme. Les écrits pseudo-clémentins comportent en tout cas [p. 362] des traces certaines de contamination mutuelle, comme nous le verrons.

Le paradoxe est le suivant : une christologie qui insiste résolument sur l'humanité de Jésus peut se trouver entraînée dans des spéculations qui finissent par dévaluer cette humanité au nom de l'élément supérieur qui est censé la diriger. Le Christ des Ébionites est, au fond, un prophète – le Prophète de la vérité, diront les écrits pseudo-clémentins⁸⁶. Mais qu'en est-il du prophète comme homme, par rapport au message qu'il a à délivrer ? Ne faut-il pas admettre que le support humain de cette révélation est secondaire, pourvu que soit énoncée la parole divine ? Les faiblesses du prophète ne mettent-elles pas en valeur l'authenticité même de son inspiration⁸⁷ ? Qu'il suffise ici d'avoir posé la question.

8. Une âme préexistante ?

L'idée que Jésus, avant son baptême, ait mené une vie exemplaire lui ayant valu de devenir Fils de Dieu pouvait prendre une forme plus philosophique : celle d'une « vie antérieure » à sa vie terrestre, d'une préexistence de son âme sur son corps. Si Jésus est illuminé au Baptême, ne serait-ce pas par une sorte de réminiscence qui ferait « refluer » sa conscience dans l'éternité d'où provient son esprit ? Irénée, Hippolyte et Épiphane rencontrent cette doctrine chez le gnostique Carpocrate, lui aussi proche du judéo-christianisme :

Jésus est issu de Joseph. Quoiqu'il eût été semblable à tous les hommes, il s'en est distingué en ce que son âme,

⁸⁶ Voir *Les Homélie pseudo-clémentines*, trad. A. Siouville (1933), Lagrasse, éd. Verdier, 1991, index p. 388. L'examen de ce titre exigerait à lui seul de longs développements.

⁸⁷ On songe au prophète de l'Islam, qui n'a pas eu besoin d'être considéré un modèle de sainteté pour être révééré comme messenger de Dieu. La christologie ébionite a pu faire le lit d'une telle conception, qui diminue l'importance l'humanité du prophète en même temps qu'elle la souligne.

qui était forte et pure, avait reçu le don de se rappeler ce qu'elle avait vu lors de ses relations avec le Dieu inengendré. C'est pourquoi ce dernier lui a envoyé une puissance⁸⁸...

Ici encore, le psilanthropisme initial débouche sur des théories hautement spéculatives : Jésus, simple homme, devient l'habitable de puissances divines quelque peu nébuleuses. Mais nous comprenons désormais la logique de ces dérives : dès lors que l'humanité de Jésus, « né de Joseph » comme il est dit ici, est affirmée pour elle-même indépendamment de sa divinité, c'est cette divinité qui en devient insaisissable et confuse. La logique inverse – ou plutôt la merveille – de l'incarnation nous fait comprendre que les deux natures, intimement unies dans [p. 363] l'unique personne du Fils, s'éclairent et se révèlent l'une l'autre.

9. Un Messie réincarné ?

Dans l'esprit de la théorie précédente, où se mêlent les idées de préexistence de l'âme et de métempsychose, les *Reconnaisances* et les *Homélies* clémentines, un écrit ébionite tardif mais particulièrement riche, font état d'une conception messianique selon laquelle un Messie préexistant – mais, semble-t-il, créé – s'incarnerait périodiquement dans l'histoire, jusqu'à son « repos » final. Citons un texte frappant exprimant cette tradition :

Celui qui est le Fils de Dieu et le commencement de toutes choses s'est fait homme, et le Père l'a oint le premier, de l'huile qui découle de l'arbre de vie. C'est de cette onction que vient son nom de Christ. [...] Depuis le début des temps, il traverse les âges en changeant de forme et de nom, jusqu'à ce que trouvant ses propres temps, il reçoive l'onction de la miséricorde divine et jouisse à jamais du repos mérité⁸⁹.

Il n'est pas possible d'explorer ici cette perspective, qui a des prolongements dans la kabbale juive – sous la figure de

⁸⁸ IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, I, 25, 1 ; repris par HIPPOLYTE, *Elench.* VII, 32, 1 et par ÉPIPHANE, *Panarion* XXVII, 2, 2.

⁸⁹ *Reconnaisances* 1, 45 (GCS p. 35) et *Homélies* 3, 20 (GCS p. 64) ; cf. le parallèle

l'» Adam Kadmon » – et qui renoue avec le symbole de « l'huile de l'arbre de vie » auquel nous avons consacré une étude détaillée⁹⁰. Comme on le voit, les conceptions judéo-chrétiennes ont encore de quoi alimenter la recherche ! Concluons sur un dernier point, tiré encore des écrits pseudo-clémentins, et qui nous ramène à la première de cette série de thèses. Elle en est, en effet, la clé.

10. Le Fils n'est pas Dieu

Si une idée directrice devait être retenue de cette gerbe d'hypothèses parfois contradictoires, c'est bien celle-là, que malgré leur diversité, elles ont en commun. La divinité du Christ est en effet, au centre du cercle de positions et d'oppositions dont nous avons brièvement fait le tour, le dogme inouï que le christianisme protège comme un trésor. Perdre de vue ou refuser cette affirmation, en forme d'acte de foi, c'est s'écarter du cœur même de cette foi.

Si donc les Ébionites du quatrième siècle qui sont à l'origine du roman pseudo-clémentin doivent être jugés hétérodoxes, c'est en fonction de ce refus catégorique, tel qu'on le trouve notamment dans une discussion de l'apôtre Pierre avec Simon le magicien. Dans ce texte, et [p. 364] par un étrange retournement, Simon défend la divinité du Christ, tandis que Pierre la combat ! L'apôtre est ainsi présenté comme le porte-parole de l'« orthodoxie » judéo-chrétienne telle que la conçoivent les Ébionites, défenseurs d'un monothéisme intransigeant, tandis que le magicien semble prêt à admettre les thèses « hérétiques » qui seront celles du Concile de Nicée...

[Pierre] – Notre Seigneur n'a jamais dit qu'il existât des dieux en dehors du créateur de toutes choses, ni ne s'est jamais lui-même proclamé Dieu, mais avec raison il a déclaré bienheureux celui qui l'a appelé Fils du Dieu ordonnateur de l'univers. – Ne te semble-t-il pas, reprit Simon, que celui qui vient de Dieu est Dieu ? – Comment cela peut-il être, répondit Pierre, explique-le nous. Car,

syriaque (éd. W. Frankenberg, *TU* 48/3, p. 53).

⁹⁰ Cf. D. VIGNE, « Le baptême du Christ, onction paradisiaque », dans *Nouvelle Revue Théologique* CXII (1990), p. 801-820 ; *Christ au Jourdain*, *op. cit.*, p. 185-204 (chap. VII : « *Oleo ex ligno vitae* »).

nous, nous ne pouvons pas te le dire, vu que nous ne l'avons pas appris de lui⁹¹.

La suite de la discussion porte, d'une façon très représentative des débats du quatrième siècle, sur la distinction entre le Fils engendré et le Père inengendré :

– Le propre du Père, c'est de n'avoir pas été engendré, et celui du Fils, c'est d'avoir été engendré. Or un être engendré ne se compare pas à un être qui est inengendré ou qui s'est engendré lui-même. – Mais, dit Simon, ne lui est-il pas identique par le fait de sa naissance ? – L'être qui n'est pas de tout point identique à un autre être, répliqua Pierre, ne peut pas avoir tous les mêmes attributs que celui-ci. – C'est là une affirmation, répartit Simon, non une preuve. – Pourquoi, reprit Pierre, ne comprends-tu pas que l'un s'est engendré lui-même ou même est inengendré, tandis que l'autre est engendré et par suite ne peut être dit identique au premier, pas même si l'être engendré est de la même substance que l'être qui l'a engendré⁹² ?

L'auteur, cependant, sent ici qu'il avance sur des terrains qu'il maîtrise mal. À Simon qui lui demande d'expliquer plus exactement quelle est la nature de cet engendrement, Pierre finira par répondre :

« Comme ces choses ne se trouvent pas dans l'Écriture et ne s'appuient que sur des conjectures, nous devons éviter à leur sujet les affirmations trop catégoriques⁹³. »

[p. 365] La filiation divine du Christ deviendrait-elle ici une sorte de « question interdite » ? Cette consigne de prudence nous donne, en tout cas, l'occasion de conclure.

Conclusion

Nous avons tenté d'explorer le domaine très complexe du judéo-christianisme et de ses conceptions christologiques en y distinguant trois sphères de pensée :

⁹¹ *Les Homélie clémentines*, XVI, 15, trad. A. Siouville, Lagrasse, Verdier, p. 314.

⁹² *Op. cit.*, XVI, 16, p. 314.

⁹³ *Op. cit.*, XX, 8, p. 371.

- Celle, ancienne et respectable, d'un judéo-christianisme qui semble conforme, sur l'essentiel, à la foi de l'Église de toujours. Les Nazaréens, si notre reconstitution est exacte, perpétuaient fidèlement le mystère du Fils unique incarné en Jésus de Nazareth. Mais leur discours a été jugé imprécis, douteux, et pour cela rejeté comme hérétique alors même qu'il était, sur l'essentiel, en accord avec le discours de la grande Église. La foi au Christ de ces judéo-chrétiens orthodoxes, telle qu'elle apparaît dans l'*Évangile des Hébreux*, n'a certes pas la forme dogmatique et conceptuelle que la grande Église, assumant l'héritage gréco-latin, lui donnera au fil des siècles. Elle n'en est pas moins un précieux témoignage de « la première théologie chrétienne d'expression juive, sémitique⁹⁴ ». Son intérêt historique et spirituel demeure.

- Celle, plus récente et discutable, d'un judéo-christianisme fermé à l'idée que Jésus ait été Fils de Dieu dès sa naissance. Les Ébionites, si leur nom peut ici être pris en un sens imagé, ne témoignent-ils pas d'un certain « appauvrissement » de ce mystère, réduit à son substrat humain ? Leur refus de l'idée de filiation divine du Christ les a entraînés vers des formules de foi qui, tout en se prétendant supérieures à celles de la grande Église, dérivèrent vers des affirmations de type hétérodoxe. Ce milieu judéo-chrétien représenté par l'*Évangile des Ébionites* pouvait paraître très proche, par ses croyances, du précédent. Une analyse détaillée du texte a permis d'y repérer de nettes inflexions. La coupure doctrinale entre la grande Église et cette secte judéo-chrétienne est advenue très tôt, dès le II^e siècle. Sans doute a-t-elle aggravé la rupture, non seulement entre christianisme et judaïsme, mais entre pagano-chrétiens et judéo-chrétiens, ces derniers étant désormais globalement soupçonnés d'hérésie.

- Enfin celle, foisonnante et complexe, de conceptions d'origine judéo-chrétiennes franchement hétérodoxes, parfois contradictoires entre elles, mais qui sont toutes en lien avec la conception ébionite et avec son [p. 366] refus de la divinité du Christ. Compensant, pour ainsi dire, la pauvreté de leur fondement doctrinal, ces hypothèses se sont complexifiées au

⁹⁴ J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, p. 20.

cours des siècles ; mais aucune n'a été retenue par la Tradition. Les auteurs, textes et sectes dont nous avons fait mention dans cette troisième partie pourraient faire l'objet d'analyses plus détaillées. Mais du *Dialogue avec Tryphon* (II^e s.) jusqu'aux *Homélies pseudo-clémentines* (IV^e s.), elles permettent de faire un tour d'horizon des questions relatives à la filiation divine du Christ dans le judéo-christianisme de cette époque.

Une telle mise en forme a l'avantage de mettre de l'ordre dans un dossier très riche. Mais elle reste une proposition, ouverte aux précisions et améliorations que d'autres recherches permettront d'y apporter. Puisse-t-elle, du moins, encourager l'approfondissement d'une question difficile, dont les enjeux n'appartiennent pas qu'au passé, car elle concerne aussi notre présent et notre avenir. Deux pistes de réflexion suffisent à le montrer, nous ramenant au titre de cet article :

- sur la filiation divine du Christ : la foi des chrétiens d'aujourd'hui (et leurs doutes) ne mériterait-elle pas d'être interpellée en profondeur, ravivée au contact de ses sources et de ses débats les plus anciens ?

- sur le judéo-christianisme : le dialogue entre les deux religions (et ses difficultés) ne gagnerait-il pas à mieux prendre en compte l'existence de ce point de jonction, problématique pour tous, que représenta la foi des Nazaréens en Jésus Messie ?
