

filiación

Colección **filiación**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,
UESD, Madrid

Directores

Andrés Sáez Gutiérrez

Patricio de Navascués Benlloch

Comité científico

Manuel Aroztegi Esnaola (Madrid)

Bogdan G. Bucur (Yonkers, Nueva York)

Samuel Fernández Eyzaguirre (Santiago de Chile)

Pilar González Casado (Madrid)

Christophe Guignard (Estrasburgo)

Carla Noce (Roma)

Enrico Norelli (Ginebra)

9

filiación

Cultura pagana

Religión de Israel

Orígenes y difusión
del cristianismo

ACTAS DE LAS XVII JORNADAS DE ESTUDIO

**LA FILIACIÓN EN LOS INICIOS
DE LA REFLEXIÓN CRISTIANA**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,
UESD, Madrid

16 Y 17 DE NOVIEMBRE DE 2020

editores

ANDRÉS SÁEZ GUTIÉRREZ

PATRICIO DE NAVASCUÉS BENLLOCH

CLARA SANVITO

Madrid 2023



EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

© Ediciones Universidad San Dámaso
C/ Jerte, 10
E-28005 Madrid, 2023

ISBN: 978-84-17561-73-4
D.L.: M-10287-2023

Diseño: Subiela Bernat

Impreso en papel 100% procedente de bosques gestionados
de acuerdo con criterios de sostenibilidad.

Contenido

7 Abreviaturas utilizadas

9 Presentación

Andrés Sáez Gutiérrez

13 **Cultura Pagana**

15 La filiación en el discurso *Panatenaico* de Elio Aristides:
Los hijos de Atenas

Jesús F. Polo Arrondo

37 **Religión de Israel**

39 Ṭalyā: la antigua asociación entre hijo/niño,
siervo y cordero en la tradición judía antigua
y en el primer cristianismo

Francesco Giosuè Voltaggio

61 José, hijo de Jacob y de Raquel. Acerca del problema
de la filiación en Filón de Alejandría

Carlos Lévy

79 Una invocación «a Jesús y su excelso Padre» en
un cuenco mágico judío. Posibles interpretaciones

Francisco del Río Sánchez

95 **Orígenes y difusión del cristianismo**

97 La primogenitura de Cristo en la creación
según la Carta a los Colosenses

Andrés Sáez Gutiérrez

143 L'origine de Jésus κατὰ σάρκα chez Clément de Rome
et Ignace d'Antioche

Christophe Guignard

183 Unas pocas notas acerca del bautismo de Jesús
en el *Comentario al Diatessaron* efremiano

Patricio de Navascués Benlloch

203 Índice bíblico

209 Autores y obras antiguos

211 Autores modernos

Abreviaturas utilizadas

ANRW	_____	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
BZ	_____	Biblische Zeitschrift
CCSA	_____	Corpus Christianorum Series Apocryphorum
CSCO	_____	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DJD	_____	Discoveries in the Judaean Desert
EThL	_____	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FuP	_____	Fuentes Patrísticas
GCS	_____	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
JBL	_____	Journal of Biblical Literature
JBTh	_____	Jahrbuch für biblische Theologie
J ECS	_____	Journal of Early Christian Studies
JSNT	_____	Journal for the Study of the New Testament
JSOR	_____	Journal of the Society of Oriental Research
JThS	_____	Journal of Theological Studies
LCL	_____	Loeb Classical Library
NDPAC	_____	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NTS	_____	New Testament Studies
PG	_____	Patrologia Graeca
PO	_____	Patrologia Orientalis
PS	_____	Patrologia Syriaca
SCh	_____	Sources Chrétiennes
ThGl	_____	Theologie und Glaube
TThZ	_____	Trierer theologische Zeitschrift
TU	_____	Texte und Untersuchungen
VigChr	_____	Vigiliae Christianae
ZAW	_____	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	_____	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Presentación

Andrés Sáez Gutiérrez

Universidad San Dámaso (Madrid)

Presentamos por medio de estas líneas el volumen 9 de *Filiación*, el cual recoge las actas de las XVII Jornadas de estudio “La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana” organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Universidad San Dámaso, Madrid), que tuvieron lugar los días 16 y 17 de noviembre de 2020, todavía en plena crisis de coronavirus.

Si bien el contenido del volumen responde al mismo proyecto de siempre, es obligado reseñar al inicio de esta introducción una novedad significativa desde el punto de vista editorial: este volumen 9 es el primero de la serie *Filiación* que es publicado en el seno de las ediciones de la Universidad San Dámaso, a la que pertenece la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, organizadora de las Jornadas e impulsora de la publicación de estos volúmenes. Para dar cuenta de este cambio significativo, permítasenos hacer un poco de historia.

La serie *Filiación* inició su andadura en 2005, año en el que fue publicado el primer volumen de la misma, para albergar las actas de las “Jornadas sobre la Filiación en los inicios de la reflexión cristiana” organizadas anualmente desde 2003¹ por el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino, hoy Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. La pretensión del proyecto, que no ha cambiado, es la de estudiar la noción de filiación en los orígenes y difusión del cristianismo, en todas sus vertientes y en el contexto de la

1 Con la excepción de 2019, cuando se celebró en su lugar “Judíos en Babilonia. Jornadas de presentación de una inscripción de época de Nabucodonosor II (s. VI a. C.)”.

cultura pagana y de la religión de Israel. Para llevar a cabo este proyecto de investigación hemos tenido el privilegio de contar con estudiosos de talla internacional de España, Francia, Bélgica, Italia, Alemania, Estados Unidos, Suiza, Israel, etc.

Fruto de este trabajo son los volúmenes de la serie *Filiación*. Hasta este momento existían ocho volúmenes, publicados todos ellos en la editorial Trotta (Madrid), a la cual agradecemos la acogida que prestaron al proyecto y la colaboración sostenida a lo largo de quince años. Los datos de estos ocho volúmenes se pueden consultar en la solapa trasera del volumen. En continuidad con ellos, ofrecemos este volumen 9 en la nueva colección *Filiación* de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid), en la que, *Deo volente*, aparecerán también los volúmenes sucesivos. Este cambio hace posible atender una necesidad que con los años se había ido haciendo cada vez más imperiosa: a partir de ahora, los estudios serán publicados en su lengua original y no en traducción al español. De este modo se refleja mejor el carácter internacional del proyecto *Filiación*, se posibilita un acceso mejor al público especializado extranjero y se evitan las no pocas dificultades, de todos los órdenes, que suscitan las traducciones.

Una vez que hemos dado cuenta de este importante paso en la historia de *Filiación*, podemos concentrarnos en la presentación del contenido de este volumen 9. En primer lugar, conviene indicar que es también la primera vez que publicamos las actas de las Jornadas de un único año (2020) y no de dos años consecutivos, como es costumbre. La razón es que el formato y el contenido de las Jornadas de 2021, dedicadas a *Prov* 8,22-31 y a la historia de su recepción, también darán lugar, si Dios quiere, a un volumen propio que merece la pena publicar por separado. Lo mismo sucede con las Jornadas de 2022 y 2023, las cuales tratan un mismo tema y cuyas actas serán publicadas en un único volumen. De ahí que hayamos decidido publicar separadamente las ponencias de las Jornadas de 2020, las cuales, en caso de no serlo, correrían el riesgo de caer en el olvido.

Las siete ponencias de que consta el presente volumen están divididas según el esquema "Cultura pagana" - "Religión de Israel" - "Orígenes y difusión del cristianismo" que ha vertebrado los volúmenes anteriores. En el apartado "Cultura pagana", contamos con una contribución de Jesús F. Polo (Universidad Autónoma de Madrid) acerca de los hijos de Atenas en el discurso *Panatenaico* de Elio Aristides, en el que dicho te-

ritorio es presentado como una madre que engendra a los primeros hombres, su fruto más hermoso.

Bajo el epígrafe “Religión de Israel” el lector encontrará tres estudios. El primero, del profesor Francesco Giosuè Voltaggio (Studium Theologicum Galilaeae, Corazim), se ocupa de indagar la asociación, especialmente con referencia al término arameo *ṭalyāʾ*, de los conceptos «niño/joven/hijo», «siervo» y «cordero» en la tradición judía antigua, mostrando además la importancia que tuvo dicha constelación de ideas para el cristianismo naciente. Por su parte, el estudioso francés Carlos Lévy (Université Paris - Sorbonne) nos brinda un artículo que se centra en las relaciones de José con sus padres y hermanos según Filón de Alejandría. Finalmente, Francisco del Río (Universidad de Barcelona) analiza el texto de un conjuro que se encuentra en un cuenco mágico de origen judío (s. VI-VII) en el que aparece una misteriosa invocación «a Jesús y su excelso Padre».

En tercer lugar, dentro de la sección dedicada a los orígenes y la difusión del cristianismo, el volumen cuenta con un artículo dedicado a Cristo como «primogénito de toda criatura» (Co/ 1, 15b) en la Carta a los Colosenses (Andrés Sáez, UESD). A continuación, contamos con un estudio de Christophe Guignard (Université de Strasbourg) acerca del origen de Jesús *katà óárka* en Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía. El autor nos ofrece así un precioso complemento a la contribución que ya realizó años atrás sobre María y la genealogía del hijo de David en Justino. La ponencia del prof. Guignard es la primera, sin contar obviamente el español, que aparece en *Filiación* en su lengua original, en este caso, el francés². Por último, Patricio de Navascués (UESD, Madrid), en una con-

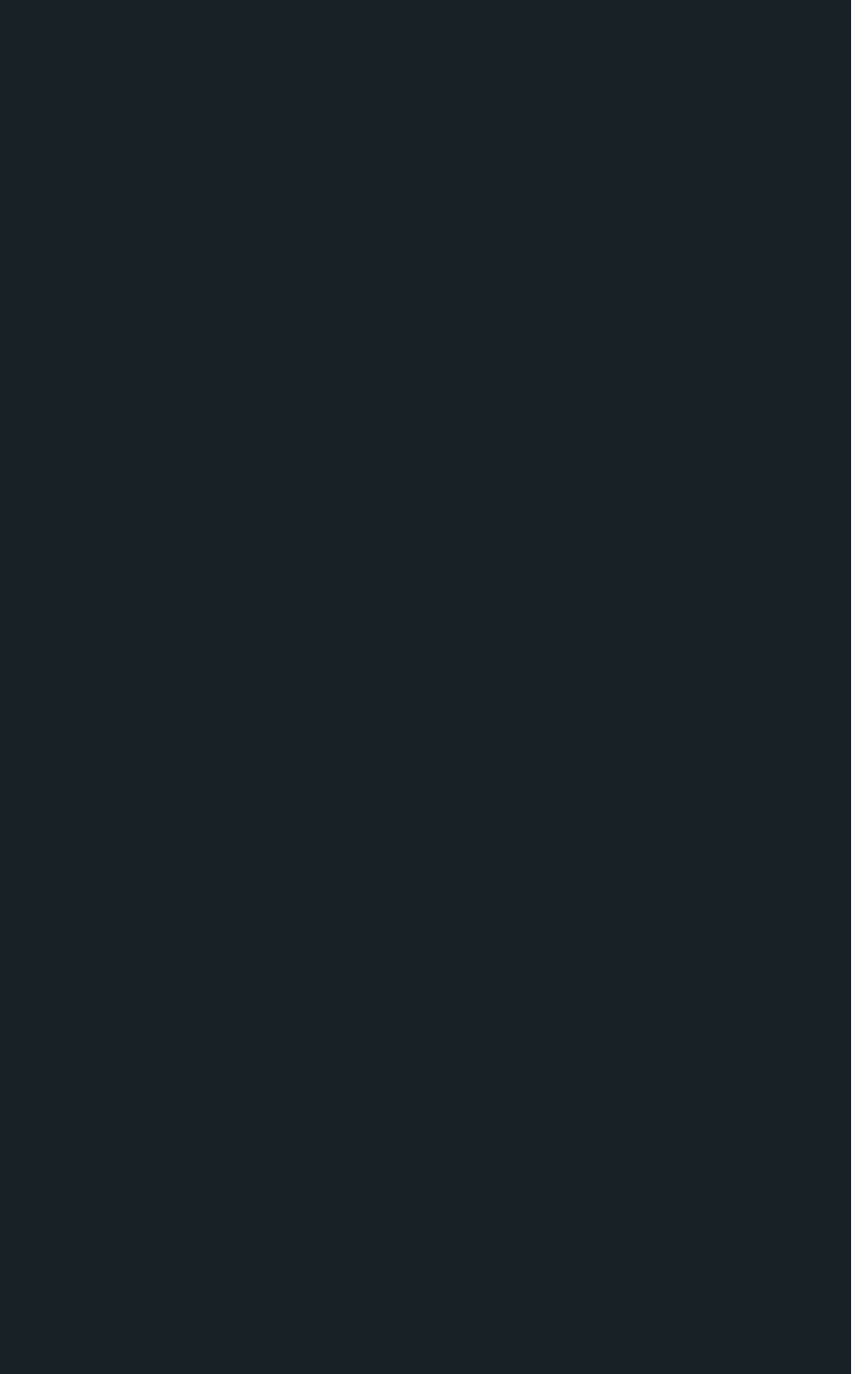
2 A este respecto deseamos realizar un apunte aclaratorio en torno a la contribución de Christophe Guignard. El prof. Guignard, quien ha colaborado ya en otras ocasiones con la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica en el proyecto *Filiación*, enriqueciéndolo siempre con su presencia y competencia, entregó su ponencia cuando estaba todavía previsto que ésta fuera traducida al español y publicada en dicha lengua. En este contexto, el prof. Guignard, de acuerdo con los responsables de *Filiación*, publicó una parte del mismo -la dedicada a Clemente de Roma- en francés: «Judéen ou lévite ? L'origine de Jésus “selon la chair” dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens (31, 4 – 32, 2)», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 123/1 (2022) 65-80. En este sentido, ha de quedar claro que no ha sido intención del prof. Guignard publicar dos veces, aun parcialmente, un mismo texto. Por nuestra parte, dado que la contribución contenida en este volumen consta de una parte inédita, dado que el público que tendrá acceso a *Filiación* 9 será probablemente distinto al del *Bulletin de littérature ecclésiastique*

tribución en torno al *Comentario al Diatessaron* efremiano, llama la atención sobre algunos pasajes que reflejan una doctrina viva de la unción de Cristo en su bautismo en el Jordán, así como sobre sus consecuencias para la cristología.

No podemos concluir esta presentación sin expresar nuestro agradecimiento más sincero a todos aquellos que, de una u otra manera, han hecho posible las Jornadas de estudio sobre “La filiación” desde su nacimiento hasta el presente y los ochos primeros volúmenes publicados con sus actas; así como a cuantos han hecho realidad el presente volumen. Gracias, en primer lugar, a los ponentes que participaron en las Jornadas de 2020 en medio de circunstancias muy complejas y que han puesto a punto sus contribuciones para su publicación. Gracias de corazón a los otros dos editores: el profesor Patricio de Navascués, promotor y director de las Jornadas; y la profesora Clara Sanvito, disponible en todo momento. Gracias a la Universidad Eclesiástica San Dámaso, muy en particular a su Departamento de Publicaciones, que han acogido esta colección *Filiación* con entusiasmo. Gracias sin duda a la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino: a su Decana, la profesora Pilar González Casado, siempre estímulo y apoyo para llevar a término este trabajo; a sus profesores, en particular a la profesora Cayetana H. Johnson por su generosidad en la revisión del hebreo; y al equipo de secretaría, siempre al pie del cañón. Gracias a sus alumnos, así como a los estudiantes del Bienio de Patrística de la Facultad de Teología. Siempre gracias a los profesores Juan José Ayán Calvo y Manuel Aroztegi Esnaola por su generosidad y sabiduría. Gracias, por último, a la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, por su apoyo imprescindible a nuestro proyecto de investigación.

dado el interés de la misma, no podíamos sino incluirla, con la aquiescencia del prof. Guignard, en el presente libro.

Orígenes y difusión del cristianismo



L'origine de Jésus κατὰ σάρκα chez Clément de Rome et Ignace d'Antioche*

Christophe Guignard

Faculté de théologie catholique – Université de Strasbourg

1. Introduction

À première vue, la question de l'origine familiale ou tribale de Jésus dans le christianisme ancien pourrait sembler dépourvue d'enjeu, sinon d'intérêt, tant la conviction qu'il appartient à la tribu de Juda et, au sein de celle-ci, à la lignée davidique est répandue. Cependant, si cette donnée, fermement attestée par les écrits néotestamentaires¹, est des plus claires, des silences ou des ambiguïtés de ces mêmes écrits ont ouvert le champ au développement de traditions ou de spéculations sur l'ascendance de Jésus. En effet, alors que tant Matthieu que Luc s'accordent

* Il était initialement prévu que cette contribution paraisse en espagnol. C'est dans cette optique que nous avons publié la partie sur Clément de Rome de façon autonome : « Judéen ou lévite ? L'origine de Jésus "selon la chair" dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens (31, 4 – 32, 2) », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 123/1 (2022) 65-80. Pour la partie en question, les deux textes ne diffèrent guère que par l'introduction et la conclusion.

1 Les attestations sont particulièrement nombreuses chez Matthieu et Luc, ne serait-ce que par le biais de leurs généalogies de Jésus ; voir également *Mc* 10,47.48 ; *Rom* 1,3 ; *2 Tim* 2,8 ; *Apoc* 5,5 et 22,16 ; cf. *Hbr* 7,14 (rattachement de Jésus à Juda, sans plus de précisions).

pour le rattacher à la lignée davidique par l'intermédiaire de Joseph (Mt 1,2-16 ; Lc 3,23-38) et, de toute évidence, se satisfont parfaitement de ce rattachement légal et non charnel², le Nouveau Testament laisse dans l'ombre la question de l'origine de Marie. Il est bien difficile de déterminer ce que Paul entendait d'un point de vue généalogique en affirmant que le Christ est « né de la semence de David selon la chair » (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, Rom 1,3) : opposait-il seulement l'humain et le divin, puisqu'il ajoute immédiatement, en contrepoint, que le Christ a été « établi fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté par sa résurrection d'entre les morts » (τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν) ? entend-il au contraire que sa filiation même le rattache, dans sa chair, à la semence de David ? Il est difficile de trancher. Certains versets de Luc seraient éventuellement susceptibles de se lire dans la perspective d'une origine davidique de Marie (Lc 1,27.32.69)³, origine qui est d'ailleurs affirmée par une variante (en tout cas) diatessaronique de Lc 2,4 : « Tous deux [c'est-à-dire Marie et Joseph] étaient de la maison de David⁴ ». Le même évangile ouvre toutefois d'autres horizons en présentant Marie comme une parente d'Élisabeth, qui, pour sa part, est de souche sacerdotale et descend même d'Aaron (Lc 1,5 et 3,6). Cela ne suffit évidemment pas à rattacher formellement Marie à la tribu de Lévi, puisque l'évangéliste ne précise pas si cette parenté se situe du côté paternel ou maternel, mais on peut se demander s'il entendait ainsi rattacher d'une certaine manière Jésus à

-
- 2 Sur ce point les auteurs chrétiens du siècle suivant auront une perspective différente ; voir C. GUIGNARD, « María y la genealogía del hijo de David en Justino Mártir », dans A. SÁEZ GUTIÉRREZ - G. CANO GÓMEZ - C. SANVITO (éd.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, VII, Madrid 2018, 99-100 ; Id., « La filiación en las genealogías de Mateo y Lucas », dans A. SÁEZ GUTIÉRREZ - G. CANO GÓMEZ - C. SANVITO (éd.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, VI, Madrid 2015, 113-147.
 - 3 Voir M. BOCKMUEHL, « The Son of David and his Mother », *Journal of Theological Studies* 62 (2011) 476-493.
 - 4 Selon la citation d'EPHREM, *Commentarium in Diatessaron* 1,26 (L. LELOIR, SCh 121, Paris 1966, reimpr. 2008, 58). Voir aussi APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Demonstratio* 23,20, (M.-J. PIERRE, SCh 359, Paris 1989, 140-142), qui utilise lui aussi le *Diatessaron*. Cette variante est aussi attestée par le *Syrus Sinaiticus* (voir F. C. BURKITT, *Evangelion da-mepharreshe: The Curetonian Version of the Four Gospels, with the Readings of the Sinai Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence*, 1, Cambridge 1904, 252).

une ascendance sacerdotale en suggérant que le sang de Lévi coulait dans ses veines.

Ces questions autour de l'ascendance maternelle de Jésus sont d'autant plus intéressantes qu'à des degrés divers ces thèmes se sont fait une place dans la littérature chrétienne dès la fin du I^{er} siècle. Le thème de la filiation davidique de Marie a connu une large diffusion et cette idée se rencontre fréquemment⁵. Sa première attestation est très ancienne, puisqu'elle se recontre dans *l'Ascension d'Isaïe*, au début du II^e siècle. Malgré la position résolument négative de l'épître aux Hébreux sur ce sujet (*Hbr* 7, 11-14), l'idée d'une ascendance lévitico-judéenne de Jésus, dont les rapports avec les conceptions messianiques présentes dans les *Testaments des douze patriarches* resterait à clarifier⁶, a également joui d'une certaine faveur, en tout cas à partir du III^e siècle⁷.

Dans cette contribution, nous nous proposons de rouvrir le dossier des conceptions relatives à l'origine de Jésus et/ou de Marie « selon la chair », κατὰ σάρκα, chez des auteurs qui comptent parmi les plus anciens écrivains chrétiens après les auteurs néotestamentaires : Clément de Rome et Ignace d'Antioche⁸. Les passages sur lesquels nous

5 La liste la plus complète d'occurrences est sans doute celle de C. ZAMAGNI, *L'extrait des Questions et réponses sur les évangiles d'Eusèbe de Césarée : un commentaire*, Turnhout 2016, 42-43 et 49-50.

6 On a souvent rapproché les conceptions des *Testaments des douze patriarches* et celles d'Hippolyte. Louis Mariès faisait même des premiers la source du second, tandis que Marinus de Jonge adoptait une position beaucoup plus nuancée ; voir respectivement L. MARIÈS, « Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome », *Recherches de science religieuse* 39 (1951-1952) 395-396 et M. DE JONGE, « Hippolytus' "Benedictions of Isaac, Jacob and Moses" and the Testaments of the Twelve Patriarchs », *Bijdragen* 46 (1985) 259-260. Il faut cependant utiliser les *Testaments* avec prudence, car, si le texte qui nous est parvenu comporte indéniablement des éléments chrétiens, la question d'un substrat juif n'est pas tranchée et les références que l'on trouve çà-et-là à un messie d'origine lévitique pourrait en fait appartenir à un tel substrat ; voir D. A. DE SILVA, « The Testaments of the Twelve Patriarchs as Witnesses to Pre-Christian Judaism: A Re-Assessment », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 23 (2013) 21-68 (pour ce qui concerne les conceptions messianiques et le rapport avec Lévi et Juda, voir en particulier p. 27, 32, 35-39, 45, 50-51, 55-56 et 58-60).

7 Voir C. GUIGNARD, *La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ. Analyse de la tradition textuelle, édition, traduction et étude critique*, Berlin 2011, 230-236 et n. 4.

8 L'enquête sur ces deux auteurs s'inscrit dans le cadre d'une enquête d'ensemble que nous menons sur la thématique de l'origine familiale de Marie dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Voir C. GUIGNARD, « Irénée, les généalogies évangéliques de Jésus et le Codex de Bèze », dans A. BASTIT - J. VERHEYDEN (éd.), *Irénée de Lyon et les*

nous pencherons ont en commun de faire référence à l'ascendance de Jésus κατὰ σάρκα et d'avoir été tirés dans des sens différents par les interprètes. Ni Clément ni Ignace, en effet, ne se préoccupe d'explicitement ses vues autant que l'historien pourrait le souhaiter. Dans le premier cas, la discussion portera surtout sur la présence, ou non, d'une conception prêtant à Jésus une ascendance lévitique ou lévítico-judéenne. Dans le second, il s'agira de chercher à vérifier si la filiation davidique de Jésus « selon la chair » est bien conçue comme une filiation qui lui vient de Marie.

2. Clément de Rome

Si l'on en croit une tradition solidement attestée, c'est à la plume de Clément de Rome qu'est due une lettre de l'Église de Rome à celle de Corinthe que l'on s'accorde généralement à dater vers la fin du 1^{er} siècle⁹. Elle visait à régler des problèmes au sein de la communauté corinthienne, où de graves dissensions avaient conduit à la contestation de certains presbytres¹⁰. Un passage de cet écrit où est évoquée l'origine charnelle de Jésus a fait couler beaucoup d'encre depuis les années 1850¹¹. Il intervient dans un contexte qui évoque l'histoire patriarcale, mais dont le thème principal est les voies suivies par la bénédiction divine (31,1), et non la généalogie des patriarches ou de Jésus. Partant d'Abraham et passant par Isaac, Clément s'arrête surtout sur Jacob dont l'humilité fut récompensée par le don du « dodécuple sceptre d'Israël » :

débuts de la Bible chrétienne, Instrumenta Patristica et Mediaevalia 77, Turnhout 2017, 83-90 ; et C. GUIGNARD, « María y la genealogía del hijo de David » (cf. n. 2).

9 Voir notamment E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, 1, Milano 2010, 83 et n. 3, qui situent la lettre au milieu des années 90. Une date antérieure, entre l'avènement de Vespasien avant la destruction du Temple, a cependant ses partisans ; voir par exemple E. CATTANEO, « I vota della Chiesa di Roma per l'adventus di Vespasiano nel 69 d.C. (1 Clem 60,4-61,3) », *Rassegna di teologia* 52 (2011) 533-553.

10 Sur le contexte et les aspects ministériels, voir par exemple E. CATTANEO, *Les ministères dans l'Église ancienne. Textes patristiques du 1^{er} au 3^{ème} siècle*, Paris 2017, 214-217.

11 Pour la période antérieure à 1910 environ, les références que nous donnons peuvent être complétées par celles que fournissent W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, 11-12 et J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu. Eine biblisch-patristische Untersuchung », *Weidenauer Studien* 4 (1910) 38-44.

Ἰακώβ μετὰ ταπεινοφροσύνης ἐξεχώρησεν τῆς γῆς αὐτοῦ δι' ἀδελφὸν καὶ ἐπορεύθη πρὸς Λαβὰν καὶ ἐδόουλευσεν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ τὸ δωδεκάσκηπτρον τοῦ Ἰσραήλ. Ὁ ἕαν τις καθ' ἕνα ἐκαστον εἰλικρινῶς κατανοήσῃ, ἐπιγνώσεται μεγαλεῖα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δεδομένων δωρεῶν. Ἐξ αὐτοῦ γὰρ ἱερεῖς καὶ λευῖται πάντες οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θεοῦ· ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα· ἐξ αὐτοῦ βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι κατὰ τὸν Ἰούδαν· τὰ δὲ λοιπὰ σκῆπτρα αὐτοῦ οὐκ ἔν μικρᾷ δόξῃ ὑπάρχουσιν, ὡς ἐπαγγελαμένου τοῦ θεοῦ, ὅτι· «Ἔσται τὸ σπέρμα σου ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ»¹².

Jacob, également nommé Israël, est précisément l'ancêtre des douze tribus, issues de ses douze fils. Le rapport entre le δωδεκάσκηπτρον τοῦ Ἰσραήλ et celles-ci est d'autant plus net que, de toute évidence, ce dodécuple sceptre équivaut à un ensemble d'autant de σκῆπτρα¹³. Il faut néanmoins souligner que ces douze sceptres, s'ils représentent les tribus selon un usage biblique bien attesté¹⁴, les désignent en tant que titres de gloire pour leur ancêtre, car ils sont toujours considérés en tant que sceptres *de Jacob* (cf. ἐδόθη αὐτῷ τὸ δωδεκάσκηπτρον τοῦ Ἰσραήλ et τὰ [...] λοιπὰ σκῆπτρα αὐτοῦ). Celui-ci est glorifié par le sacerdoce de la tribu de Lévi et par la royauté présente dans celle de Juda (cf. *Gen* 49,10) ; dans celles qui n'ont pas de semblables honneurs, il l'est par leur accroissement numérique « comme les étoiles du ciel »¹⁵.

12 CLÉMENT, *Epistula ad Corinthios* 31,4-32,2, dans E. PRINZIVALI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 224.

13 Comme le prouve à la fois l'évocation d'un passage en revue de chaque sceptre (καθ' ἕνα ἐκαστον) et la formule τὰ [...] λοιπὰ σκῆπτρα αὐτοῦ.

14 Dans le langage biblique, σκῆπτρον peut, en plus de son sens de « *scepter as a symbol of the power to rule* », désigner par métonymie une tribu d'Israël (W. BAUER - F. W. DANKER et alii, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3^e éd. rév., Chicago 2000, *sub voce*). Cependant, même lorsque c'est le cas, le terme garde une connotation d'autorité ou de pouvoir (cf. la définition donnée par T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain 2009, s. v., sens b : « group of people under the authority of a sceptre-bearing person »), particulièrement nette dans le cas de la parole prophétique adressée à Jéroboam : Ἰδοὺ ἐγὼ ῥήσω τὴν βασιλείαν ἐκ χειρὸς Σαλωμων καὶ δώσω σοι δέκα σκῆπτρα (*3 Reg* 11,31).

15 À première vue, l'application à Jacob de cette promesse faite à Abraham (*Gen* 15,5 ; 22,17 ; 26,24) a de quoi surprendre, mais il faut relever que c'est surtout à partir des douze fils de Jacob que se concrétise la multiplication des descendants d'Abraham.

Il est surprenant de trouver Jésus mentionné entre les deux premiers groupes. Selon Joseph Verheyden, la référence aux autres sceptres (τὰ δὲ λοιπὰ σκήπτρα) supposerait que chacun de ces groupes et Jésus fassent partie des douze sceptres¹⁶. Certes, Clément évoque un passage en revue détaillé du dodécuple sceptre (ὃ [scil. τὸ δωδεκάσκηπτρον] ἐάν τις καθ' ἕνα εἰλικρινῶς κατανοήσῃ), mais faut-il nécessairement en déduire que Jésus représente un sceptre à part entière ? Nous ne pensons pas. En effet, Clément écrit que « si l'on considère [les douze sceptres] un par un avec impartialité, on reconnaîtra la magnificence des dons qui ont été faits par [Dieu à Jacob] ». Il ne s'ensuit évidemment pas qu'à chacune des composantes du dodécuple sceptre doit correspondre à un don précis, comme le prouve le fait que plusieurs sceptres reçoivent un même titre de gloire, à savoir l'accroissement numérique. La question est donc : les trois propositions introduites par ἐξ αὐτοῦ sont-elles à comprendre comme correspondant à trois sceptres ou à trois dons ? L'accent mis par Clément sur la splendeur des dons divins (μεγαλεῖα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δεδομένων δωρεῶν) plaide pour la seconde interprétation, même s'il faut en même temps relever que l'aspect généalogique de ἐξ αὐτοῦ maintient un lien étroit entre le passage en revue des dons et celui des sceptres. La présence dans la descendance de Jacob des prêtres et lévites, du Seigneur Jésus et des rois et princes issus de Juda représente aux yeux de Clément autant de dons divins, comme l'est aussi la multiplication des descendants d'autres tribus. L'interprétation inverse aboutirait à une impasse : si les trois ἐξ αὐτοῦ se référaient à autant de sceptres, il faudrait soit découpler complètement les douze sceptres et les douze tribus, ce qui irait à l'encontre de la logique du texte, soit placer Jésus en dehors des tribus d'Israël, ce qui ne saurait évidemment être le propos de Clément. Or, si la présence de Jésus dans la descendance de Jacob correspond à un don et non à un sceptre, il faut évidemment comprendre qu'il se rattache à l'un des douze sceptres, et il ne peut s'agir que de celui qui précède (la tribu de Lévi) ou de celui qui suit (celle de Juda) ou éventuellement des deux. Point que, malheureusement, Clément n'a pas pris soin de préciser.

16 Cf. J. VERHEYDEN, « Israel's Fate in the Apostolic Fathers. The Case of 1 Clement and the Epistle of Barnabas », dans M. TIWALD (éd.), *Q in Context, 1 : The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings Source*, Göttingen 2015, 243.

En ce qui concerne la conception de l'origine de Jésus-Christ « selon la chair » (cf. *Rom* 1,3 ; 9,5), au moins quatre interprétations différentes de ce passage ont été proposées :

1. lecture lévitique : Clément rattacherait Jésus à la la tribu de Lévi et non à celle de Juda¹⁷ ;
2. lecture judéenne : il ne s'écarterait pas de la conception habituelle qui rattache Jésus à la tribu de Juda et non à celle de Lévi¹⁸. Tout au plus, selon certains tenants de cette lecture, Clément établirait un lien (non généalogique) avec la prêtrise¹⁹ ;
3. lecture lévitico-judéenne : il attribuerait à Jésus une double ascendance, lévitique et judéenne²⁰ ;
4. lecture royale-sacerdotale : le placement de Jésus entre les tribus de Lévi et de Juda traduirait la conception selon laquelle il unit en sa personne les prérogatives de ces deux tribus, sans qu'il faille en tirer des conséquences pour son rattachement à l'une ou à l'autre²¹.

17 Interprétation remontant à A. HILGENFELD, *Die apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften*, Halle 1853, 65 n. 21.

18 Voir R. A. LIPSIVS, *De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio*, Lipsiae 1855, 150 n. 2 ; A. VON HARNACK dans O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 1 : *Barnabae epistula graece et latine, Clementis Romani epistulae*, Lipsiae 1875, 116-117 ; A. LINDEMANN, *Die Clemensbriefe*, Tübingen 1992, 99.

19 Dans ce sens, voir J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, part 1 : *S. Clement of Rome*, 2, London 1890, 99 n. 9 : « [Jesus] is mentioned in connexion with the Levitical tribe, as being the great Highpriest, a favourite title in Clement » ; voir aussi H. E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen 1998, 344.

20 Voir T. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, VI, Leipzig 1900, 329 (note) ; A. JAUBERT, « Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis », *Vigiliae Christianae* 18 (1964) 201 ; Id., *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, Sch 167, Paris 1971, 48.

21 Telle est la position de J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 43 : « Aus unserer Stelle ergibt sich also absolut nichts für die Stammesgenealogie Jesu und dementsprechend auch nichts für die Genealogie seiner Mutter. Klemens äußert sich in keiner Weise, auch nicht einmal indirekt hierüber, weil ihm jede Veranlassung hierzu fehlt. Er weist nur und ausschließlich darauf hin, daß in dem genealogischen Zusammenhang Jesu mit Jakob ebenso ein Gnadengeschenk Gottes zu sehen sei, wie in der Tatsache, daß von Jakob Levi mit seinem Priestertum, Juda mit seinem Königtum abstamme. Daß Jesus in diesem Zusammenhange überhaupt erwähnt wird, ist erklärlich bei seiner überragenden Bedeutung, die in dem Briefe des Klemens wiederholt zum Ausdruck gebracht wird. Daß Jesus zwischen den Stämmen Levi und Juda genannt wird, erklärt sich daraus, daß nach der Ansicht der ältesten Christenheit, wie sie schon in

La difficulté de ce passage vient du fait que Clément ne s'intéresse explicitement qu'au rapport entre Jacob et ses descendants de différentes tribus (ἐξ αὐτοῦ ...) et qu'il mentionne Jésus indépendamment aussi bien de celle de Lévi que de celle de Juda, sans indiquer par quelle(s) ligne(s) généalogique(s) il se rattache à Jacob. Dans ces conditions, la quatrième interprétation est *a priori* séduisante, mais elle butte sur le τὸ κατὰ σάρκα qui accompagne la mention de Jésus. En effet, ces mots mettent l'accent sur le rapport de filiation entre Jésus et Jacob, ce qui implique que, bien que Clément ne précise pas par quelle lignée ce rapport passe et que cette question soit tout-à-fait secondaire dans le contexte, il a bien en tête un rapport généalogique. Il est donc légitime de chercher à déterminer quelle conception se cache à l'arrière plan de ce passage, même si, sur ce point, le texte n'offre que peu de prise à l'interprète.

En l'absence d'indications plus explicites, le choix entre les différentes options dépend en grande partie d'une part de la façon dont on interprète l'ordre Lévi – le Seigneur Jésus – Juda et d'autre part du degré de vraisemblance accordée à l'éventualité que Clément représente une conception différente de (sinon opposée à) celle du Nouveau Testament, notamment de celle de l'Épître aux Hébreux — écrit avec lequel sa lettre présente « une grande communion d'idées et d'esprit²² » et qui, nous le rappelons, situe avec toute la clarté nécessaire Jésus dans la tribu de Juda (*Hbr* 7,14).

Il faut par ailleurs relever que les conceptions de Clément concernant l'origine maternelle de Jésus constituent un angle-mort, ce qui complique évidemment l'analyse. En effet, Clément ne mentionne jamais la mère de Jésus ni la conception virginale. Dans ces conditions, on est livré aux conjectures. Si l'on admet à titre d'hypothèse qu'il partage les conceptions attestées par les évangiles de Matthieu et de Luc — ce qui ne serait pas invraisemblable à la fin du 1^{er} siècle à Rome, même si rien n'atteste la connaissance de ces évangiles par Clément²³ —, le τὸ κατὰ σάρκα pointera vers l'origine charnelle, c'est-à-dire maternelle, de Jésus,

den christlichen Interpolationen der Testamente der zwölf Patriarchen ausgesprochen wird, Jesus eben die Prärogativen dieser beiden Stämme in seiner Person vereinigte ».

22 Selon la formule de P. HENNE, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Herma*, Fribourg 1992, 123. Sur l'usage d'Hébreux par Clément, voir E. PRINZIVALI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 110-111.

23 Voir H. E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, 51.

puisqu'Clément fait état de rapports généalogiques (cf. ἐξ αὐτοῦ, τὸ σπέρμα σου). Toutefois, les conséquences ne seraient pas uniformes et varieraient selon les trois premières interprétations présentées ci-dessus :

1. si Clément pensait à une origine lévitique « selon la chair », il serait logique de considérer que cette précision vise l'origine maternelle par opposition à une origine judéenne transmise par Joseph ;
2. dans l'optique de la lecture judéenne, Clément supposerait au contraire que la filiation davidique passe par Marie ;
3. enfin, s'il fallait admettre une double origine, il semblerait logique ce soit par Marie que Jésus soit rattaché à la lignée sacerdotale et donc que celle-ci soit lévite²⁴. Cependant, même dans ce cas, ce serait loin d'être la seule possibilité. Rien n'interdirait en effet d'imaginer que Marie elle-même appartienne aux deux tribus ou que Clément rattache Jésus à une lignée lévitico-judéenne, selon une tendance attestée par des auteurs plus tardifs : elle apparaît dans l'œuvre exégétique d'Hippolyte²⁵.

La parenté de conceptions entre la lettre de Clément et l'épître aux Hébreux est souvent invoquée en faveur de la lecture judéenne²⁶. Un argument parallèle peut être tiré du rapport entre le passage de Clément et *Rom* 9,5, où Paul évoque l'appartenance du Christ à la race des Israélites (Ἰσραηλιταί, v. 4) — c'est-à-dire les descendants de Jacob-Is-

24 Comme le fait T. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, VI, 329 (note).

25 Voir L. MARIÈS, « Le Messie issu de Lévi », 381-396. Une analyse serrée du texte permet de retrouver la conviction d'une double ascendance lévitico-judéenne de Jésus chez les adversaires que JULIUS AFRICANUS combat dans sa *Lettre à Aristide* et dont l'argumentation n'est pas sans lien avec celle d'Hippolyte (voir C. GUIGNARD, *La lettre de Julius Africanus à Aristide*, 344-367 et 377-378). Signalons également que les traditions d'HÉGÉSIPPE sur Jacques frère du Seigneur (chez EUSÈBE, *Historia ecclesiastica* II,23,4-18) comportent des traits sacerdotaux (en particulier l'idée qu'il était le seul à pouvoir entrer dans le sanctuaire, § 6) ; cependant, les fragments conservés ne donnent aucune indication généalogique (sur le portrait de Jacques chez HÉGÉSIPPE, voir C. ANTONELLI, *I frammenti degli Ὑπομνήματα di Egesippo: edizione del testo, traduzione, studio critico*, thèse en cotutelle Roma Tre – Université de Genève, 2010, 96-102).

26 Voir par exemple J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 40-41. Cet argument est au contraire jugé non pertinent par A. JAUBERT, « Thèmes lévites », 201, et H. E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, 344.

raël. En effet, tant la formulation que le contexte du passage de Clément font clairement écho à ce texte²⁷ :

Rom 9,5 Ἰσραηλίται [...] ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς
τὸ κατὰ σάρκα ...

Clément ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα ...

Or le τὸ κατὰ σάρκα de *Rom 9,5* fait à son tour écho au ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα de *Rom 1,3*. Il serait difficilement concevable, dès lors, que Clément fasse une allusion aussi claire à *Rom 9,5* si sa conception était différente de celle que Paul a exposée au début de l'épître. Plus encore qu'une proximité avec Hébreux, cette allusion à Romains constitue un argument de poids en faveur de l'interprétation judéenne.

Quant à l'argument de l'ordre, qui a souvent été invoqué en faveur de l'interprétation lévitique (et qui appuie également l'interprétation lévitico-judéenne), il n'a strictement rien de décisif²⁸. L'ordre adopté par Clément peut en effet s'expliquer par bien d'autres raisons que par une prétendue ascendance lévitique de Jésus. On peut ainsi penser, avec Philippe Henne, à l'influence de l'ordre adopté dans les énumérations bibliques : « puisque Lévi a toujours la priorité sur Juda dans les listes énumérant les enfants de Jacob (*Gen 49, Testament des douze patriarchs*), comme dans les divers récits de bénédictions, le Christ, descendant de Juda, ne peut être cité qu'après Lévi »²⁹ ; ou, avec Joseph Verheyden, au sujet de la lettre de Clément et à l'argument que celui-ci tire de l'ordon-

27 En ce qui concerne le contexte, outre l'aspect généalogique, on peut relever qu'au v. 4 Paul a évoqué le culte (ἡ λατρεία) parmi les privilèges d'Israël. Sur les relations entre ce passage de Clément et *Rom 9*, voir J. CARLETON PAGET, « 1 Clement, Judaism, and the Jews », *Early Christianity* 8 (2017) 236 n. 90, qui signale encore d'autres liens possibles.

28 Les remarques de J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 42, sur ce point gardent leur intérêt : « Die drei Glieder Levi, Jesus, Juda sind einander koordiniert, indem sie alle in die gleiche Beziehung zu Jakob gebracht werden. Ebensowenig wie man das dritte Glied (Juda) dem zweiten Gliede (Jesus) unterordnen darf, ebensowenig darf man das zweite Glied (Jesus) als eine Spezialisierung des ersten Gliedes (Levi) bezeichnen. [...] Aus der Tatsache, daß Jesus hinter den Leviten genannt wird, folgern zu wollen, daß der Verfasser ihn mit dem Stamme Levi in engerem Zusammenhang brachte als mit dem Stamme Juda, ist willkürlich und läßt sich durch nichts begründen ».

29 P. HENNE, *La christologie*, 123. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 43, explique pour sa part la position de Lévi par le fait que Clément aime à présenter Jésus comme Grand Prêtre.

nancement du culte lévitique pour le bon ordre de la communauté chrétienne (40,5)³⁰. Cette dernière piste est particulièrement suggestive. En effet, le rapport entre notre passage, qui présente les dons de Dieu comme une récompense accordée à Jacob qui, « avec humilité, a quitté sa terre à cause de son frère », et les problèmes liés à l'attitude orgueilleuse de certains membres de la communauté de Corinthe (cf. 57,1), qui sont explicitement invités à se soumettre aux presbytres (54,2), est évident. Dans cette perspective, la première place accordée aux prêtres et lévites se comprend aisément, puisque ceux-ci sont des images des responsables de la communauté³¹. C'est d'ailleurs ce qui permet de comprendre l'accent étrangement actuel de la référence à « tous les prêtres et lévites qui *accomplissent* le service liturgique à l'autel (οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ) de Dieu », alors même que, si l'on s'en tient à la datation communément admise, Clément écrit après la destruction du Temple de Jérusalem³². Il est significatif, qui plus est, que les termes λειτουργέω et θυσιαστήριον se retrouvent au chapitre 40 (§ 3), où Clément fait un rapprochement entre les fonctions cultuelles de l'Ancien Testament et les ministères chrétiens, et que λειτουργία soit appliqué aux porteurs de ces charges (44,1.3)³³. Ce rapport implicite entre prêtres et lévites du culte ancien et responsables de la communauté suffit à expliquer que Clément commence le survol des dons accordés à Jacob par sa descendance lévitique³⁴.

Considérons maintenant les βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι de la tribu de Juda. Symbolisent-ils simplement, en contrepoint du sacerdoce, la royauté dans l'histoire d'Israël, sans lien particulier avec Jésus ? ou faut-il établir un rapport entre leur évocation et la royauté

30 Cf. J. VERHEYDEN, « Israel's Fate in the Apostolic Fathers », 243.

31 Dans un sens similaire, voir H. E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, 343.

32 Comme le note J. VERHEYDEN, « Israel's Fate in the Apostolic Fathers », 244. Sur la datation, voir n. 9.

33 Sur l'usage de λειτουργέω et λειτουργία chez Clément, voir P. HENNE, *La christologie*, 88-89.

34 On a fait valoir, à propos de 40,4, que Clément n'exprime pas, contrairement à l'épître aux Hébreux, le fait que le sacerdoce lévitique et le culte ancien ont été remplacés et que son propos ne trahit pas une interprétation typologique ou allégorique de ce culte (voir J. CARLETON PAGET, « 1 Clement », 239). À notre sens, cette attitude s'explique précisément par le fait que, pour les besoins de sa cause, Clément doit rapprocher les deux cultes plutôt que les opposer, mais la mention du « Seigneur Jésus » après le culte lévitique suppose un dépassement et un remplacement de celui-ci.

du Christ ? La question se pose avec d'autant plus d'acuité que Clément désigne le Christ comme ὁ κύριος Ἰησοῦς, mais ne fait pas explicitement référence à sa royauté — thème qui est d'ailleurs marginal dans l'épître³⁵. Ce choix montre en tout cas qu'il n'entend pas purement et simplement placer Jésus dans la continuité de la royauté judéenne, mais il faut remarquer que le titre de κύριος relève lui aussi du champ sémantique de la monarchie. Vu le contexte, on peut légitimement se demander s'il renvoie simplement au statut de Jésus comme roi céleste ou s'il est choisi à dessein parce qu'il a, en sus, des connotations politiques. En fait, pour saisir le propos de Clément, il faut, nous semble-t-il, être sensible à l'ajout des termes ἄρχοντες et ἡγούμενοι. En effet, βασιλεῖς seul aurait suffi à évoquer l'horizon de la royauté davidique. Les deux autres termes font écho à la bénédiction de *Gen* 49,10 : οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν. On est d'autant plus fondé à voir ici une allusion à ce texte qu'il s'agit précisément de paroles prononcées par *Jacob* à propos de *Juda*. Bien qu'aucun autre passage de la lettre de Clément ne nous éclaire sur son interprétation de ce verset, le simple fait que *Gen* 49,10 annonce une royauté permanente en Juda, bien au-delà de la disparition de la royauté davidique au moment de l'Exil, suggère qu'il y lisait une promesse messianique concernant Jésus. Aussi cette allusion nous paraît-elle imposer trois conclusions :

1. sans que cela enlève rien à ses connotations divines³⁶, le titre de κύριος qui accompagne le nom de Jésus est ici utilisé à dessein pour ses connotations politiques : il suggère un certain rapport avec les βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι, tout en soulignant que le pouvoir de Jésus est bien plus éminent que celui de ces souverains ;

35 Clément n'évoque qu'une fois la βασιλεία τοῦ Χριστοῦ (50,3) et ce, dans une perspective eschatologique.

36 Ces connotations sont non seulement intrinsèquement liées au terme κύριος (voir par exemple C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néotestamentaire*, Fribourg 1991, en particulier 866-868), mais l'élévation céleste de Jésus (cf. chap. 36) se lit encore en creux dans le τὸ κατὰ σάρκα, qui évoque non seulement *Rom* 9,5, mais aussi *Rom* 1,3-4. A. VON HARNACK, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der Römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief), übersetzt und den studierenden erklärt*, Leipzig 1929, 73 n. 1, considérait que cette phrase supposait la divinité du Christ.

2. en l'absence de tout trait qui évoquerait son sacerdoce et, ce faisant, le rapprocherait de Lévi, Jésus est ainsi mis en rapport direct uniquement avec la tribu royale, et non avec la tribu sacerdotale (qui n'est d'ailleurs pas explicitement évoquée en tant que telle) ;
3. étant donné que cet écho de *Gen 49,10* n'a de sens que si « le Seigneur Jésus » est l'accomplissement ultime de cette promesse de permanence de la royauté en Juda, Clément considère nécessairement qu'il en est issu « selon la chair ».

À la lumière de cette analyse, nous pensons devoir écarter résolument aussi bien la lecture lévitique que la lecture lévitico-judéenne. La première ne trouve non seulement aucun appui solide dans le texte, mais ne correspond pas même à une position attestée à l'époque de Clément. La lecture lévitico-judéenne n'est guère moins problématique de ce point de vue, puisque, avant Hippolyte, elle ne peut invoquer comme parallèles que les *Testaments des douze patriarches*, dont les conceptions messianiques sont peut-être plus juives que chrétiennes, et/ou la parenté entre Marie et la lévite Élisabeth qu'établit *Lc 1,36*, dont l'interprétation généalogique reste des plus incertaines. Pour le reste, elle pourrait tout au plus faire valoir le placement de Jésus entre les deux tribus, élément qui perd toute pertinence dans la mesure où le titre de κύριος et l'allusion à *Gen 49,10* relie Jésus à Juda sans aucun contrepoint sacerdotal et où le choix de commencer l'énumération par le sacerdoce s'explique très naturellement par le contexte de la lettre.

C'est donc la lecture judéenne qui s'avère la plus convaincante en raison non seulement de l'influence sur Clément de l'épître aux Hébreux, qui rattache Jésus exclusivement à Juda (*Hbr 7,13-14*)³⁷ ou du rapport littéraire avec *Rom 9,5*, qui suggère qu'il admettait la filiation davidique affirmée par Paul, mais aussi et surtout en raison du rapport établi avec Juda par le biais du titre de κύριος et de l'allusion à *Gen 49,10*.

Cette lecture est tout à fait compatible avec l'ordre Lévi – Jésus – Juda. Comme nous l'avons indiqué, l'ordre Lévi – Juda est dicté par des considérations liées au contexte, qui n'ont rien à voir avec des considérations christologiques. En revanche, ce sont sans doute de telles considéra-

37 Nous ne pensons pas en revanche que la théologie du Christ grand-prêtre développée par Hébreux et qui a inspiré Clément (36,1) ait joué un rôle dans notre passage, étant donné qu'il n'y fait aucune allusion à son sacerdoce.

tions qui déterminent le placement de Jésus avant les rois et princes issus de la même tribu en raison de sa dignité de Seigneur. Pour résumer en un mot notre compréhension de l'ordre choisi : Jésus ne vient pas après Lévi, mais avant le reste de Juda.

Il faut toutefois relever que, même si l'aspect généalogique est sans doute plus présent dans ce passage qu'il ne pourrait sembler au premier abord, il reste tout à fait secondaire : Clément s'intéresse premièrement au don divin qu'est pour Jacob le fait de compter Jésus dans sa descendance et n'éprouve pas le besoin de signaler autrement que par allusion que c'est par Juda que le second se rattache au premier.

Clément s'aligne ainsi sur les conceptions assumées par les épîtres aux Romains et aux Hébreux : il ne lie pas le sacerdoce du Christ à une quelconque ascendance lévitique, mais il le fait descendre, « selon la chair », de Juda et, plus spécifiquement encore, de David. Faut-il en déduire qu'il rattachait Marie à la tribu de Juda ? Et peut-être plus précisément à la lignée davidique ? C'est d'autant plus concevable que la précision « selon la chair » se comprend mieux s'il est question d'une ascendance réelle que d'une généalogie reçue de Joseph par une paternité purement légale. Que telle fût la conviction de Clément n'aurait strictement rien d'in vraisemblable, puisqu'une telle conception est attestée vers la même époque par *l'Ascension d'Isaïe* (11,2) et quelques années plus tard, comme nous allons le voir, par Ignace d'Antioche. Cependant, dans la mesure où les idées de Clément sur la mère de Jésus et les conditions de sa naissance n'affleurent nulle part, il vaut mieux rester prudent et s'en tenir à ce que nous considérons comme le résultat de plus clair de notre analyse : la *Lettre aux Corinthiens* ne saurait être considérée comme un témoin de traditions ou de spéculations sur l'origine lévitique ou judéo-lévitique de Jésus, mais elle reflète la conviction commune qu'il se rattache « selon la chair » à la tribu de Juda.

3. Ignace d'Antioche

Nous nous tournons maintenant vers les lettres d'Ignace, évêque d'Antioche, écrites aux alentours de 110, alors qu'il était conduit à Rome pour y subir le

martyre³⁸. Adressées à diverses Églises et à Polycarpe, évêque de Smyrne, elles nous sont parvenues, rappelons-le, sous trois formes distinctes :

1. une recension syriaque brève qui ne conserve que trois lettres (*Éphésiens, Romains, À Polycarpe*) et présente un texte abrégé ;
2. une recension moyenne, qui en inclut sept (*Éphésiens, Magnésiens, Tralliens, Romains, Philadelphiens, Smyrniotes, À Polycarpe*) ;
3. une recension longue, qui comprend six lettres supplémentaires et transmet les sept autres sous une forme plus développée.

Des débats sur l'identification de la recension la plus ancienne et sur sa date ressurgissent périodiquement, mais la position traditionnelle, qui tient la recension moyenne pour authentique, repose sur de solides arguments et paraît rester majoritaire³⁹ ; c'est celle que nous adoptons.

Contrairement au texte précédent, les lettres d'Ignace affirment clairement que Jésus descend de David « selon la chair ». La question sera donc ici plus spécifiquement de déterminer comment cette ascendance se transmet à Jésus ou, en d'autres termes, si Ignace considère Marie comme étant une davidide.

Le principal front polémique sur lequel l'évêque d'Antioche se bat dans ses lettres est constitué par une tendance docète⁴⁰. Dans cette

38 Parmi les nombreuses éditions des lettres d'Ignace, nous citons celle de P.-T. CAMELOT, *SCh 10^{bis}*, Paris 41998, dont l'apparat minimal doit toutefois être complété par celui des éditions de B. D. EHRMAN dans *The Apostolic Fathers, 1 : I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache*, Cambridge MA 2003 et de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 180-274.

39 Comme le relève E. NORELLI, « Χριστιανισμός e χριστιανός in Ignazio di Antiochia e la cronologia delle sue lettere », dans M. B. DURANTE MANGONI - D. GARRIBBA - M. VITELLI (éd.), *Gesù e la storia : percorsi sulle origini del cristianesimo. Studi in onore di Giorgio Jossa*, Trapani 2015, 173-174 : « Negli ultimi anni sembrano prevalere di nuovo le voci in favore della cronologia tradizionale ... ». Nous renvoyons aux p. 171-174 de cette contribution pour un aperçu des développements récents de cette question ; on pourra également consulter E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 283-291. Parmi les travaux postérieurs, mentionnons brièvement la monographie de P. R. GILLIAM III, *Ignatius of Antioch and the Arian Controversy*, Leiden 2017, qui s'intéresse à l'usage d'Ignace au IV^e siècle. Le chercheur américain estime que la recension moyenne aurait elle aussi subi des altérations doctrinales consistant à nommer le Christ Dieu plus souvent que ne le faisait Ignace et que la version arménienne de cette recension, qui s'écarte du grec sur ce point, pourrait fournir « the most authentic Ignatius of Antioch » (p. 47) ; toutefois, le passage qui a le plus d'importance dans notre perspective (*Ephésiens* 18, 2) n'est pas concerné (cf. p. 16).

40 Ignace polémique également contre des judaïsants. La question de l'identité ou non entre ses adversaires docètes et judaïsants est très débattue ; voir à ce propos E. PRIN-

perspective, la figure de Marie⁴¹ revêtait évidemment une importance stratégique : en tant que mère de Jésus-Christ, femme dont il est issu et qui le rattache à une lignée concrète, elle est garante de son humanité, de la réalité de sa chair et de sa naissance⁴². On ne pourrait guère mieux résumer cette importance que ne le fait Bergamelli par cette brève formule : « Cristo, in quanto uomo è tutto *da Maria* »⁴³. Il semble dès lors qu'en termes de généalogie, ce qui vaut de l'un vaille forcément de l'autre. Auquel cas la question de l'origine de Marie serait vite réglée,

ZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 195-196, où l'on trouvera plus de références.

- 41 Sur la Vierge chez Ignace, voir notamment A. M. CECCHIN, « Maria nell' "economia di Dio" secondo Ignazio di Antiochia », *Marianum* 14 (1952) 373-383 ; F. SPEDALIERI, *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva. Studio diretto sulle fonti*, Messina 1961, 133-135 ; A. GILA - G. GRINZA, *La Vergine nelle lettere di s. Ignazio di Antiochia*, Torino 1968 (qui se concentrent en fait sur la place de Marie dans l'économie du salut) ; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970, 63-64, 78, 81-82, 189-203, 230-233 et 248s ; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, 63-65 ; F. BERGAMELLI, « Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia », dans F. BERGAMELLI - M. CIMOSA (éd.), *Virgo Fidelis. Miscellanea di studi mariani in onore di Don Domenico Bertetio, S.D.B.*, Roma 1988, 145-174 ; P. FOSTER, « The Epistles of Ignatius of Antioch », dans Id. (éd.), *The Writings of the Apostolic Fathers*, London 2007, 100-101.
- 42 Sur cet aspect, voir en particulier A. M. CECCHIN, « Maria nell' "economia di Dio" », 373 ; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 63-64 ; L. GAMBERO, *Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, San Francisco 1999, 30-31 ; F. BERGAMELLI, « Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia », 148-150 ; Id., « Caratteristiche e originalità della confessione di fede mariana di Ignazio di Antiochia », dans S. FELICI (éd.), *La Mariologia nella Catechesi dei Padri (età prenicena). Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche (Pontificio Istituto Altioris Latinitatis), Roma, 18-19 marzo 1988*, Roma 1989, 68, 69s et 74-75 ; P. FOSTER, « The Epistles of Ignatius of Antioch », 100 ; les références à l'ascendance davidique peuvent être interprétées dans le même sens (voir les remarques de W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 153ab [à propos de *Tralliens* 9,1] et 186a [à propos de *Romains* 7,3]). Sur les questions liées à la filiation, il faut aussi signaler le travail de J. J. AYÁN CALVO, « Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios según Ignacio de Antioquia », dans J. J. AYÁN CALVO - P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH - M. AROZTEGUI ESNAOLA (éd.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 303-335.
- 43 F. BERGAMELLI, « Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia », 149. Cette perspective est centrale dans la mariologie d'Ignace ; comme le relève W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 61s, l'expression « (né) de Marie » chez Ignace ne met pas l'accent sur le caractère surnaturel de cette naissance, mais sur la réalité de l'humanité de Jésus.

vu l'insistance d'Ignace sur la filiation davidique de Jésus⁴⁴, qui est évoquée dans cinq passages de ses lettres⁴⁵ :

- Ephes.* 18,2 Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ «ἐκ σπέρματος» μὲν «Δαυίδ», πνεύματος δὲ ἁγίου.
- Ephes.* 20,2 ... ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ «κατὰ σάρκα» ἐκ γένους «Δαυίδ», τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ ...
- Trall.* 9,1 Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῆ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν ...
- Rom.* 7,3 ... σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, «τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ»⁴⁶ ...
- Smyrn.* 1,1 ... πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους «Δαυίδ κατὰ σάρκα», υἱὸν θεοῦ κατὰ

44 J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, part. 2 : *S. Ignatius. S. Polycarp*, London 21889, 2, 75 (n. sur la l. 6) remarquait à ce sujet : « This is the way in which Ignatius delights to represent the human nature of our Lord ».

45 Nous laisserons ici de côté les questions, très débattues, de l'usage par Ignace de formulations traditionnelles dans certains d'entre eux (on pourra consulter en particulier les commentaires de H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna. Zweite, neubearbeitete Auflage der Auslegung von Walter Bauer*, Tübingen 1985 et de W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch* ; en ce qui concerne *Éphésiens* 18,2, on trouvera un *Forschungsbericht* détaillé chez T. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*, Leiden 1999, 151-162). Dans la mesure où toute conclusion en la matière reste nécessairement hypothétique, nous nous concentrerons sur ce que ces passages nous apprennent des conceptions d'Ignace, mais il faut souligner qu'en tout état de cause la filiation davidique de Jésus-Christ est pour Ignace une sorte d'article de foi, comme le montre le fait, déjà relevé par Zahn, qu'elle apparaît dans des passages où ni le contexte ni une réminiscence biblique ne l'appellent (T. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873, 591-592).

46 D'après le témoignage des versions ; en lieu et place de τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ, les témoins grecs de la recension moyenne ont, comme ceux de la recension longue, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρω ἐκ σπέρματος Δαυίδ καὶ Ἀβραάμ (voir l'apparat de B. EHRMAN, *The Apostolic Fathers*, 1, 279 ; l'apparat de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, omet malencontreusement les mots τοῦ υἱοῦ ; cette variante n'est pas mentionnée dans son apparat par P.-T. CAMELOT, qui semble avoir jugé qu'elle ne fait pas partie de celles « qui peuvent présenter un intérêt majeur pour l'interprétation du texte » [Sch 10^{bis}, 54], seules signalées).

θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον⁴⁷ ἀληθῶς
ἐκ παρθένου ...

La position d'Ignace sur l'origine de Marie n'en a pas moins fait l'objet d'appréciations différentes. Elle a notamment été discutée au XIX^e siècle et au début du XX^e. Depuis les années 1920, le thème ne semble plus avoir beaucoup occupé les savants⁴⁸ et les auteurs qui se sont exprimés sur le sujet ont généralement admis qu'Ignace considérait Marie comme une descendante de David⁴⁹, tout en soulignant parfois l'ab-

47 Leçon de la tradition indirecte (Théodoret et version latine) ; notre seul manuscrit grec (*Laurentianus* 57,7, f. 242r) a γεγεννημένον, variante qui, plus étrangement encore que la précédente (voir n. 46), est omise par Camelot (à défaut, nous nous fondons sur l'apparat de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 406). Comme le relève W. BAUER, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*, Tübingen 1920, 265 (remarque reprise par H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, 91), le choix textuel est difficile, mais même s'il faut lire γεγεννημένον, Ignace ne peut guère avoir entendu autre chose que « né de » (cf. *Gal* 4,4 : γενόμενον ἐκ γυναικός). Outre ce verset de Galates, on pourrait également songer à *Rom* 1,3 : τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα.

48 Beaucoup d'auteurs ne traitent ce problème que superficiellement ou ne le mentionnent simplement pas. Deux exemples nous paraissent assez révélateurs de l'évolution que nous signalons. Le premier est celui du sort de la question dans la révision par Paulsen du commentaire de Bauer sur *Ephes.* 18,2 (H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, 42) : elle n'est tout simplement plus abordée, alors que Bauer s'y arrêtaît quelque peu : « Da Joseph von Ign. niemals genannt wird, écrivait-il, Jesus auch lediglich durch Maria (7 2 19 1 Trall. 9 1) mit dem Menschengeschlecht verbunden ist, muß sie es sein, die seine Zugehörigkeit zu David vermittelt ». Il donnait ensuite une longue liste de passages prouvant que l'origine davidique de Marie était dominante dès le II^e siècle (W. BAUER, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, 215 ; le savant allemand avait déjà traité de la conception d'Ignace en la matière dans *Id.*, *Das Leben Jesu*, 15). Le second exemple est celui du commentaire de Schoedel : c'est au détour de son exégèse d'*Ephes.* 19,1 qu'on le voit prêter à Ignace l'idée de l'ascendance davidique de Marie en se fondant sur 18,2 (W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 90), mais étonnamment il ne s'y réfère pas dans la discussion de ce passage.

49 Voir R. M. GRANT, *The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary*, 4 : *Ignatius of Antioch*, London 1966, 48 ; J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, New York 1981, 344 ; P. BORGES, « Ignatius and Traditions on the Birth of Jesus », dans *Id.*, *Paul Preaches Circumcision and Pleases Men and Other Essays on Christian Origins*, Trondheim 1983, 159 et 162 (voir aussi 157 et 158) ; F. BERGAMELLI, « "La verginità di Maria" nelle lettere di Ignazio di Antiochia », *Salesianum* 50 (1988) 310 et n. 17, 312 et 318 n. 46 ; *Id.*, « Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia », 152 n. 30, 155 n. 42. et 172 n. 101 ; *Id.*, « Caratteristiche e originalità », 70 n. 22 ; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, nouvelle éd. mise à jour, New York 1993, 287 ; E. NORELLI, « Ignazio di Antiochia combatte veramente

sence d'affirmation explicite⁵⁰. Bien que les controverses d'avant la Première guerre mondiale semblent aujourd'hui largement oubliées, le débat n'est pas forcément clos⁵¹. Dans ces conditions, il nous a paru nécessaire de reprendre la question de façon approfondie.

Comme le remarquait le P. Cecchin, Ignace présente son enseignement sous forme d'assertions, sans se préoccuper le moins du monde d'en proposer une démonstration ou une explication⁵². Il importe donc d'examiner de près ses affirmations pour chercher à en dégager les présupposés. Par ailleurs, pour mieux saisir sa position sur l'origine de Marie, il nous paraît utile de commencer par considérer de façon générale ses affirmations sur l'ascendance davidique de Jésus-Christ.

Il est notable, qu'à une exception près, les formules employées par Ignace fassent toutes écho à *Rom* 1,3(-4⁵³)⁵⁴. On relève toutefois une tendance à remplacer le ἐκ σπέρματος Δαυίδ de *Rom* 1,3 (que l'on rencontre également en 2 *Tim* 2,8) par ἐκ γένους Δαυίδ (*Ephes.* 20,2 ; *Smyrn.* 1,1). C'est d'ailleurs cette formule qu'on retrouve dans le seul passage où Ignace évoque l'ascendance davidique de Jésus sans faire écho à Paul (*Trall.* 9,1), ce qui suggère que le terme qui vient le plus spontanément à l'esprit d'Ignace pour évoquer l'ascendance davidique de Jésus

dei cristiani giudaizzanti? », dans G. FILORAMO - C. GIANOTTO (éd.), *Verus Israel: nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Brescia 2001, 253 ; J. J. AYÁN CALVO, « Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios », 305 et 306, auxquels s'ajoutent les auteurs cités dans la n. 50. Ce point reste étrangement implicite chez P. MEINHOLD, « Christologie und Jungfrauengeburt bei Ignatius von Antiochien », dans *Id.*, *Studien zu Ignatius von Antioch*, Wiesbaden 1979, 55.

50 Voir J. A. DE ALDAMA, *María en la patristica*, 78 ; H. VON CAMPENHAUSEN, « Die Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche », dans *Id.*, *Urchristliches und Altchristliches. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1979, 92 n. 113 ; C. ZAMAGNI, *L'extrait des Questions et réponses*, 42.

51 Comme le montre le cas de G. D. DUNN, « The Ancestry of Jesus according to Tertullian: ex David per Mariam », *Studia Patristica* 36 (2001) 352-353.

52 Cf. A. M. CECCHIN, « Maria nell' "economia di Dio" », 382.

53 L'écho du v. 4 est net en *Éphésiens* 18,2, où l'on retrouve le même mouvement, mais il se combine avec une référence à *Mt* 1,20 et/ou *Lc* 1,35 (voir plus bas). Il est aussi sensible en *Smyrniotes* 1,1, quoique non sans inflexions (voir W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 221a-222a).

54 Cf. H. RATHKE, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriege*, Berlin 1967, 48. Sur l'interprétation de ce verset par Ignace, voir R. CANTALAMESSA, « La primitiva esegesi cristologica di *Romani* I, 3-4 e *Luca* I, 35 », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 2 (1966) 70 et 77. L'influence de *Rom* 1,3(-4) est peut-être complétée, sinon dans certains cas médiatisée, par un autre texte ; voir l'Appendice à la fin de la présente contribution.

est celui de γένος. Cette inflexion par rapport à l'usage paulinien n'est pas sans intérêt : alors qu'en *Rom* 1,3 le terme σπέρμα semble avoir été choisi à dessein par Paul, qui vient d'ailleurs d'évoquer les annonces prophétiques que contiennent les Écritures (*Rom* 1,2), pour faire écho aux promesses messianiques (3 *Reg* 7,12 ; 3 *Reg* 22,51 // *Ps* 17[18],51 ; *Ps* 88[89],27), la formule γένος Δαυίδ (« la famille » ou « la lignée de David »), étrangère à l'Ancien Testament⁵⁵, trahit une conception plus généalogique. Pour le dire autrement : alors que l'Apôtre considère la filiation davidique surtout sous l'angle de l'accomplissement de la promesse messianique dans son point d'arrivée, Jésus-Christ, Ignace la voit davantage dans son épaisseur généalogique de lignée reliant Jésus à ses ancêtres et, au-delà de cette ascendance particulière, assure la dimension véritablement humaine de son identité, comme l'exprime la formule τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ d'*Ephes.* 20,2.

Quel est le rapport entre Marie et cette filiation davidique ? Ignace ne dit certes pas de façon parfaitement explicite qu'elle est une davidide, mais tant l'examen de trois des passages cités ci-dessus (*Ephes.* 18,2, *Trall.* 9,1 et *Smyrn.* 1,1) que celui de la logique d'ensemble de leurs affirmations sur l'origine et la conception de Jésus pointent vers cette conclusion. Sur ce second point, la démonstration de Fischer nous paraît limpide :

Dans [ces trois textes], les faits suivants sont exprimés et attestés de façon claire et distincte :

- 1) Jésus est le véritable fils de Marie (ἐκμοφορήθη ὑπὸ Μαρίας — τοῦ ἐκ Μαρίας — γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου).
- 2) Jésus a été conçu sans père, car il est décrit seulement comme fils de Marie et du πνεύματος ἁγίου ; sa mère est aussi expressément appelée παρθένος.
- 3) Jésus est davidide et ce, selon la chair (ἐκ σπέρματος Δ. — ἐκ γένους Δ. κατὰ σάρκα).

Si nous mettons ces trois faits exprimés par Ignace bout à bout, toute personne impartiale sera forcément amenée à cette conclusion : la conception d'Ignace était nécessairement que Marie était une davidide. Sinon, au moins, puisqu'il met un accent si fort sur

⁵⁵ Et au Nouveau Testament, à l'exception d'*Apoc* 22,16, où γένος a d'ailleurs le sens de « descendant » et non pas celui de « lignée » : ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυίδ.

la filiation davidique de Jésus, Ignace aurait dû impérativement attirer l'attention sur le rapport unissant Jésus au davidide Joseph⁵⁶.

Cette interprétation va toutefois à l'encontre de celle qu'avait proposée Zahn dans son édition des lettres d'Ignace (1876)⁵⁷ et qui avait été acceptée par quelques savants⁵⁸. Aussi convaincante qu'elle sonne, la démonstration de Fischer ne saurait être validée sans un examen serré

-
- 56 Cf. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 44 : « In diesen Äußerungen sind folgende Tatsachen klar und deutlich ausgesprochen und bezeugt : 1) Jesus ist der wahre Sohn Marias (ἐκκοφορήθη ὑπὸ Μαρίας — τοῦ ἐκ Μαρίας — γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου). 2) Jesus ist vaterlos empfangen, denn er wird lediglich als Sohn Marias bezeichnet und πνεύματος ἁγίου ; seine Mutter wird auch ausdrücklich παρθένος genannt. 3) Jesus ist Davidide, und zwar Davidide dem Fleische nach (ἐκ σπέρματος Δ. — ἐκ γένους Δ. κατὰ σάρκα). Wenn wir diese drei von Ignatius ausgesprochenen Tatsachen nebeneinander halten, dann wird jeder Unbefangene gedungen zu dem Schluß geführt: es muß Ansicht des Ignatius gewesen sein, daß Maria Davididin ist. Andernfalls hätte Ignatius, da er die Davidssohnschaft Jesu so stark betont, unbedingt wenigstens auf den rechtlichen Zusammenhang Jesu mit dem Davididen Josef hinweisen müssen ». On trouve chez Bauer un raisonnement semblable (voir n. 48).
- 57 Dans sa monographie de 1873, Zahn avait adopté une position opposée en commentant *Smyrniotes* 1,1 : « ... sofern [Christus] σὰρξ hat, stammt er durch Vermittlung seiner Mutter aus Davids Geschlecht » (T. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, 470). Il la renie explicitement dans la note de son édition sur le passage correspondant : « ... peccavi et in eo quod recte intellegens scriptorem pravam editorum secutus sum interpunctionem et in eo, quod nondum perspexeram, quae ad Eph. XVIII, 2 de Maria non Davidis filia exposui » (T. ZAHN dans O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2 : *Ignatii et Polycarpi epistulae martyria fragmenta*, Lipsiae 1876, 83).
- 58 À son époque, les vues de Zahn ont convaincu F. ΣΠΙΤΤΑ, *Der Brief des Julius Africanus an Aristides*, Halle 1877, 46. Elles ont aussi inspiré Hillmann, qui les développe toutefois dans le sens d'une révision radicale de la conception de Jésus par le rédacteur des lettres d'Ignace (selon sa terminologie). Prêtant à ce dernier une christologie adoptianiste, non seulement il ne fait pas coïncider pas le fait que Jésus soit né de Marie et sa filiation davidique, mais il en déduit encore que c'est par Joseph que Jésus aurait une telle ascendance et que sa naissance serait naturelle : cf. J. HILLMANN, « Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lucas. Kritisch untersucht » *Jahrbücher für protestantische Theologie* 17 (1891) 253-254. Une telle conclusion ne peut évidemment être atteinte qu'au prix de lectures audacieuses (ainsi, à propos du τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ d'Éphésiens 20,2 : « Hier wie [in 18,2] sind zwei Erzeugende neben einander gestellt, was nur durch adoptianische Christologie zu erklären ist ») et d'aménagements textuels (γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου en *Smyrniotes* 1,1 serait un ajout postérieur) et en introduisant Joseph dans l'horizon d'Ignace (ce que Hillmann pense pouvoir faire en s'appuyant sur *Magnésiens* 13,2, où il est cependant question non du père humain de Jésus, mais de son Père divin, comme le relève fort justement J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 45).

des textes⁵⁹, d'autant que, comme nous allons le voir, la ligne de Zahn a trouvé récemment un nouveau représentant.

Le passage le plus important est celui d'*Éphésiens* 18,2 : Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ «ἐκ σπέρματος» μὲν «Δαυίδ», πνεύματος δὲ ἁγίου, très littéralement : « Car notre Dieu Jésus le Christ fut porté par Marie comme embryon à partir d'une part de la semence de David, d'autre part de l'Esprit-Saint ». Pointant une différence de formulation par rapport à celle qu'Ignace a utilisée plus haut dans la même épître, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ (7,2), Zahn commente : « Non scripsit καὶ ἐκ σπ. Δ. καὶ ἐκ πν. ἁ. cf. VII, 2. Ignatio enim, per Matthaeum et Lucam edocto, Iesum Davidis filium exstitisse, quatenus Iosephum habuerit patrem, res sibi contrariae esse videntur ortus Christi e gente Davidis et conceptio, quae per spiritum sanctum perfecta est »⁶⁰. La même ligne interprétative a été défendue bien plus récemment par Geoffrey D. Dunn, qui, comme Zahn, estime que la phrase signifie que non seulement Jésus descend de David (par Joseph), mais qu'il a aussi été engendré par l'Esprit à travers Marie. En outre, pour mieux dissocier Marie de la filiation davidique, Dunn estime qu'il faut considérer la phrase comme un empilement d'affirmations de foi traditionnelles (qu'il faudrait donc se garder de relier trop étroitement les unes aux autres)⁶¹.

Indépendamment de cette question grammaticale, l'interprétation avancée par Zahn et Dunn ne nous paraît pas soutenable. Tout d'abord,

59 Fischer semble d'ailleurs en avoir été bien conscient, puisqu'il la fait suivre d'une réfutation de l'argumentation de Zahn (cf. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 45-48).

60 O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2, 23.

61 « The phrase [c'est-à-dire ἐκ σπέρματος μὲν Δαυείδ] does not refer back necessarily to Mary but is one of a series of traditional, almost credal statements that are piled on top of one another, in apposition, in this part of the letter. Simply to refer to Jesus as being born of Mary according to God's plan and as being of the seed of David and the Spirit does not *ipso facto* mean that Ignatius meant his readers to understand that Jesus was of the seed of David *through* Mary. One could possibly understand ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας ... ἐκ σπέρματος μὲν Δαυείδ, πνεύματος δὲ ἁγίου to mean that not only is Jesus descended from David (through Joseph) but that he is also begotten by the Spirit through Mary » (G. D. DUNN, « The Ancestry of Jesus », 352-353). Il faut en outre relever que l'opposition que construit Dunn (*ibid.*) entre une lecture interprétant *Éphésiens* 18,2 comme supposant l'ascendance davidique de Marie et une lecture supposant une citation directe de *Rom* 1,3 est artificielle : les deux idées sont parfaitement compatibles.

elle repose sur un présupposé discutable : si, comme le veut Zahn, Ignace a connu les évangiles selon Matthieu (ce qui est fort possible) et selon Luc (ce qui est incertain)⁶², il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il ait épousé précisément leur perspective sur la filiation davidique, d'autant moins, d'ailleurs, que l'idée de l'origine davidique de Marie ne contredit en rien la lettre de ces récits et ne conduit évidemment pas à nier celle de Joseph. Ensuite, une lecture de ce passage reliant la référence à David à l'ascendance paternelle (sans réalité charnelle) de Jésus et la référence à l'Esprit Saint à sa conception miraculeuse non seulement ne fait guère sens dans la perspective anti-docète d'Ignace⁶³, mais est encore contredite par des parallèles comme *Éphésiens* 7,2⁶⁴, que nous venons de citer et qui met en parallèle (et en contraste) origine (humaine) maternelle (ἐκ Μαρίας) et origine divine (ἐκ Θεοῦ)⁶⁵, ou *Smyrniotes* 1,1, que nous aurons à discuter ci-après, où Ignace relie préci-

62 Pour la question de la connaissance de Matthieu et de Luc, voir par exemple B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1988, 45-46 ; sur la connaissance par Ignace des évangiles écrits, voir également les utiles remarques de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 304-305. Pour un survol de l'histoire de la recherche au xx^e siècle sur cette question, voir C. T. BROWN, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, New York, 2000, 1-3.

63 Voir E. NORELLI, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCSA 8, Turnhout 1995, 564.

64 En tout cas si l'on interprète ce passage en référence à l'incarnation. Il faut toutefois signaler une autre interprétation, proposée par J. J. Ayán Calvo et appuyée sur des arguments intéressants (nous remercions A. Sáez Gutiérrez de nous l'avoir signalée) : « A mi modo de ver estamos ante un pasaje que no habla de la encarnación propiamente dicha sino de la humanidad de Cristo tal como nació de María y de su exaltación tras la resurrección de los muertos ». Dans cette perspective, l'expression καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ désignerait « por un lado, el nacimiento humano de Jesucristo ἐκ Μαρίας y, por otro lado, está presentando la resurrección como un nacimiento de Dios, ἐκ Θεοῦ » (J. J. AYÁN CALVO, « Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios », 326 et 332).

65 On peut s'étonner de ce que Zahn, dans l'extrait cité ci-dessus, sous-entende qu'en *Éphésiens* 18,2 Ignace n'aurait pas pu, comme en 7,2, employer καὶ ἐκ ... καὶ ἐκ au lieu de ἐκ ... μέν ... (ἐκ) ... Δέ : d'une part, l'usage de ἐκ, commun aux deux textes, crée entre eux une similitude nettement plus décisive que la différence entre les particules de conjonction qu'Ignace y emploie ; d'autre part, le contexte dans lequel s'inscrit le καὶ ... καὶ de 7,2 étant celui d'un dyptique qui met en contraste la réalité humaine et la divinité du Christ (voir F. BERGAMELLI, « Caratteristiche e originalità », 66-67), il est difficile d'opposer les deux formulations : καὶ ... καὶ souligne certes la conjonction des deux origines (intention d'autant plus manifeste que c'est, dans la phrase, le seul cas où καὶ est redoublé), mais dans un cadre où ces éléments n'en sont pas moins mis en contraste pour mieux souligner le paradoxe de l'homme-Dieu, comme le remarque Bergamelli (*ibid.*, 67).

sément la filiation davidique à l'ascendance de Jésus « selon la chair ». Il n'y a donc aucune raison de ne pas s'en tenir à la lecture qui voit dans «ἐκ σπέρματος» μὲν «Δαβίδ», πνεύματος δὲ ἁγίου une référence à la double origine humaine — par Marie — et divine du Christ⁶⁶.

En ce qui concerne la construction du texte, la proposition de Dunn ne correspond à aucune nécessité d'ordre grammatical, bien au contraire. En effet, la phrase grecque se construit sans peine de façon unitaire (contrairement à l'impression que donnent souvent les traductions⁶⁷)⁶⁸. La lecture de Dunn pourrait certes invoquer le parallèle d'*Éphésiens* 7,2, où καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ apparaît de façon autonome, sans dépendre d'un verbe, mais le cas de 18,2 est différent, non seulement parce qu'«ἐκ σπέρματος» μὲν «Δαβίδ», πνεύματος δὲ ἁγίου peut aisément s'y rattacher à un verbe, mais encore parce que le verbe en question, κωφορέω, y invite, étant donné qu'il se construit, notamment, avec ἐκ⁶⁹ et que σπέρμα appartient précisément au champ sémantique de la conception. À quoi s'ajoute, pour le second membre, que κωφορέω est pratiquement équivalent à γεννάω, que l'on trouve associé à ἐκ πνεύματος ἁγίου en *Mt* 1,20 (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου). Ainsi, non seulement il n'y a aucune nécessité de séparer ἐκ σπέρματος κτλ. de ce qui précède, mais ces mots se relient étroitement à ἐκωφορήθη ὑπὸ Μαρίας.

66 Ou à une interprétation légèrement différente, comme celle de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 559 n. 114 : « ... si noti che μὲν ... δὲ qui rileva la correlazione : Gesù il Cristo, nato da Maria, deriva dalla stirpe di Davide, ma per opera dello Spirito santo, in modo da evidenziare da una parte la reale umanità di Cristo, dall'altra il carattere divino anche della sua generazione *qua homo* ». Voir également J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 46.

67 Cf. n. 71.

68 Dans le même sens, voir E. NORELLI, *Ascensio Isaiae*, 564 : « Va notato che "dal seme di David, e d'altra parte (δὲ) da spirito santo" dipende da "fu portato in seno da Maria", così che la discendenza da David si ricollega a Maria ... ».

69 Les exemples chrétiens de cette construction ne manquent pas, par exemple HIPPOLYTE, *Benedictiones patriarcharum* I,27 (M. BRIÈRE - L. MARIÉS - B.-CH. MERCIER, PO 27/1-2, Paris 1954, 110, l. 4) : ἦν δὲ τὸ κατὰ σάρκα ἐπ' ἐσχάτων ἐκ παρθενικῆς μήτρας κωφορούμενος. Le verbe κωφορέω étant rarissime dans littérature chrétienne la plus ancienne (voir F. BERGAMELLI, « Caratteristiche e originalità », 69 et n. 19), ils sont évidemment tous postérieurs à Ignace, mais, à l'actif, la construction est attestée au II^e siècle chez LUCIEN, *DDeor.* 5,2 : ἦν γὰρ αὐτῆ κωφορήση ἐκ σοῦ, dit Prométhée d'une Néréide en s'adressant à Zeus.

Les arguments pour lier conception dans le sein de Marie et filiation davidique ne manquent pas. On peut d'abord invoquer le vocabulaire : comme le note Fischer, σπέρμα est un terme qui ne saurait guère indiquer un rapport purement juridique avec la lignée davidique⁷⁰. Le point que nous venons d'établir en discutant l'interprétation de Dunn est plus décisif encore : le fait qu'Ignace rattache à la fois ἐκ σπέρματος Δαυίδ et (ἐκ) πνεύματος ἁγίου à ἐκνοφορήθη⁷¹, qui a pour agent Marie, implique que la « semence de David » passe par celle-ci, puisque la conception virginale suppose que l'ascendance humaine de Jésus passe uniquement par sa mère. Le fait que (ἐκ) πνεύματος ἁγίου fasse écho non seulement à *Rom* 1,4 (κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης, en rapport avec la Résurrection), mais aussi et plus encore à l'annonce angélique en *Mt* 1,20 (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ [scil. *Maria*] γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου) et/ou en *Lc* 1,35 (πνεῦμα ἅγιον ἐπέλεύσεται ἐπὶ σέ)⁷² confirmerait, si besoin était, qu'Ignace a bien en vue la conception et la gestation de Jésus en Marie dans ses dimensions humaine, c'est-à-dire maternelle en l'occurrence, et divine — ce qu'il exprimait plus haut dans la même épître de façon plus ramassée par la formule καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ

70 « Mit σπέρμα Δαυίδ ist also zweifellos ein Generationsfaktor gemeint, nicht aber eine rechtliche Beziehung zum davidischen Geschlecht » (J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 46). Contrairement à ce qu'affirme J. FISCHER, *ibid.*, 47, cependant, le σπέρμα Δαυίδ n'est pas tant à identifier avec Marie elle-même qu'avec son ascendance.

71 Comme le relève à juste titre F. BERGAMELLI, « "La verginità di Maria" », 311 : « ... la gestazione del Cristo di cui si parla nel testo è presentata da Ignazio come un'azione operata da due principi contrapposti e insieme uniti ». Relevons que cette nuance importante a tendance à s'estomper, voire à disparaître, dans les traductions modernes, en raison de la difficulté à traduire le passif ἐκνοφορήθη et à rendre ὑπό et ἐκ de façon à la fois précise et différenciée. Voir par exemple la traduction de P.-T. CAMELOT, *SCH* 10^{bis}, 73 et 75 : « Car notre Dieu, Jésus-Christ, a été porté dans le sein de Marie, selon l'économie divine, (né) de la race de David et de l'Esprit saint » ; ou celle de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 357 : « Il dio nostro, Gesù il Cristo secondo il disegno di Dio è stato concepito da Maria, dal seme di Davide ma dallo Spirito Santo ».

72 L'influence de *Lc* 1,35 a souvent été proposée (voir notamment R. CANTALAMESSA, « La primitiva esegesi cristologica », 77) ; pour sa part, Lechner accorde sa préférence à *Mt* 1,20 en faisant remarquer que ce verset contient la formule ἐκ πνεύματος ἁγίου (cf. T. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos?*, 201). À nos yeux, l'un n'exclut pas nécessairement l'autre.

(7,2)⁷³. Il ressort donc clairement de ce passage que c'est Marie qui place Jésus dans « la lignée de David »⁷⁴.

Celui de *Smyrniotes* 1,1 paraît moins probant, de prime abord, car la Vierge n'y est mentionnée explicitement qu'en lien avec la conception virginale : ... τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους «Δαυὶδ κατὰ σάρκα», υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου ... Zahn aligne ce passage avec son interprétation d'*Éphésiens* 18 : « ... hoc quoque loco filio Davidis opponitur virginis filius, qui idem est dei filius (Eph. VII, 2) »⁷⁵. Pour voir dans ce texte une telle opposition, il faut suivre Zahn sur deux choix éditoriaux et interprétatifs :

1. Le premier est le choix, au lieu de la leçon γεγεννημένον (tradition indirecte) généralement adoptée par les éditeurs en se fondant sur le parallèle avec *Éphésiens* 18,2 et *Tralliens* 9,1, du γεγεννημένον de notre unique manuscrit grec⁷⁶, au sens d'« ayant été » .

2. Le second consiste à ne pas ponctuer avant ce mot, en rattachant υἱὸν θεοῦ à γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου.

Ces choix permettent à Zahn de gloser le passage de la façon suivante : « Christus, inquit, vere quidem Davidis progenies est, si carnem vel condicionem eius humanam atque ut ita dicam civilem respexeris (cf. Eph. I, 3. Mgn. XIII, 2), dei autem filius exstitit e singulari dei voluntate et operatione, ac vere exstitit (filius dei), e virgine scilicet oriundus »⁷⁷. Il est toutefois permis de se demander si Ignace n'aurait pas pu exprimer ces idées de façon plus explicite, si c'est vraiment là ce qu'il entendait affirmer.

Sur le premier point, la décision entre les deux variantes peut éventuellement se discuter (quoique les parallèles donnent l'avantage à γεγεννημένον), mais le choix de γεγεννημένον ne serait pas décisif en faveur de la ponctuation de Zahn, car il resterait possible de le comprendre au sens de « né de »⁷⁸. Sur le second, son argumentation repose sur le fait que κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ ne saurait s'opposer à κατὰ

73 Pour une autre interprétation possible de cette formule, voir n. 64.

74 Nous rejoignons ici aussi Bergamelli : « ... alle origini umane del Cristo hanno concorso attivamente solo due Attori: Maria, che colloca il "figlio dell'uomo" nella stirpe di David, dandogli una vera carne umana, e lo Spirito santo, che costituisce il Cristo come "figlio di Dio" nella trascendenza divina » (F. BERGAMELLI, « "La verginità di Maria" », 312).

75 O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2, 83.

76 Voir n. 47.

77 O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2, 83.

78 Voir n. 47.

σάρκα, étant donné que, contrairement à cette expression, ces mots ne peuvent se dire de façon absolue et qu'ils n'indiquent pas à quel titre Jésus est Fils de Dieu, mais se réfèrent à la puissance qui a rendu possible sa naissance comme fils de Dieu et de la Vierge⁷⁹. Cette dernière remarque n'est pas fautive : Ignace n'a pas en vue la préexistence du Seigneur, mais son incarnation (la référence à la « puissance » [δύναμις] est peut-être à rapprocher de Lc 1,35⁸⁰), mais cette compréhension n'impose ni de lire γεγεννημένον, ni de renoncer à ponctuer avant ce mot. En fait, le caractère partiellement asymétrique de l'opposition entre κατὰ σάρκα et κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ s'explique sans peine si l'on prend en compte l'influence de Rom 1,3-4, versets auxquels notre passage fait clairement écho : τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Cela vaut également, quoique dans une moindre mesure, pour la pensée : comme le note Schoedel, pas plus que Paul, Ignace n'associe le titre de « Fils de Dieu » avec le Christ préexistant, même si l'on constate un changement assez profond de perspective en ce que l'évêque d'Antioche met la désignation de Jésus-Christ comme « Fils de Dieu » en relation avec sa naissance, et non, comme l'Apôtre, avec sa résurrection⁸¹.

Comme le relève le même savant, l'interprétation de Zahn a par ailleurs le tort d'ignorer le parallélisme⁸². Doublement, même :

- A ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους «Δαυὶδ κατὰ σάρκα»,
- B υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ,
- C γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου

En effet, non seulement A (origine humaine) et B (puissance divine manifestée dans l'incarnation) sont parallèles, mais la reprise d'ἀληθῶς incite, nous semble-t-il, à mettre C en parallèle à l'ensemble A+B : en affirmant que le Seigneur est né véritablement d'une vierge, C apporte des précisions supplémentaires, à savoir le fait de la naissance humaine (qui restait implicite dans A) et son caractère virginal⁸³, tout en conden-

79 O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2, 83.

80 Cf. W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 222.

81 Cf. W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 221.

82 Cf. W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 221 n. 5.

83 Cette interprétation suppose évidemment de lire γεγεννημένον.

sant les aspects énoncés séparément en A et B. Le parallélisme entre A et B est par ailleurs confirmé par le fait que la formulation de cette partie de la phrase est inspirée par le mouvement bipartite de *Rom* 1,3-4 (τοῦ γενομένου—σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος κτλ.).

La lecture que nous avons proposée (C condensant A+B) va dans le sens de l'origine davidique de Marie, puisque la naissance ἐκ παρθένου coïncide alors avec la filiation davidique. En tout état de cause, l'adverbe ἀληθῶς, typique de la polémique anti-docète, implique la réalité de l'ascendance davidique de Jésus « selon la chair » et cette réalité ne peut-être affirmée — et plus encore avec la précision κατὰ σάρκα reprise à *Rom* 1,3 — que si elle passe par Marie. On peut se demander quelles étaient les implications exactes de cette précision pour Paul, mais il ne fait aucun doute qu'Ignace la relie à la réalité de la chair du Christ, réalité dont sa génération par Marie est le gage.

Un troisième passage, *Tralliens* 9,1 (... Ἰησοῦ Χριστοῦ [...], τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας) est à examiner brièvement. Si on le considérait indépendamment du reste du corpus ignacien, on pourrait se demander s'il faut comprendre que Jésus est « issu de la lignée de David » et, également (mais sans rapport), « issu de Marie » ou, au contraire, qu'il est « issu de la lignée de David » en tant qu'il est « issu de Marie ». Zahn opte évidemment pour la première interprétation : « Articulo iterato indicat, filium Mariae non eo ipso fuisse filium Davidis cf. Eph. XVIII, 2 ... »⁸⁴. Cependant, l'argument tiré de la répétition de l'article est contestable, car, à elle seule, cette répétition ne suffit pas à faire percevoir une opposition : si telle était l'intention d'Ignace, il l'aurait sans doute soulignée par l'usage de (μὲν) ... δέ. En fait, ces deux formules sont à replacer dans le contexte général du passage, qui comprend :

- | | |
|--|-----------------------------------|
| 1. τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, | origine familiale |
| 2. τοῦ ἐκ Μαρίας, | mère |
| 3. ὃς ἀληθῶς ἐγενήθη, | naissance réelle |
| 4. ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν | humanité réelle |
| 5. ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, | réalité de la persécution |
| 6. ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν ... | réalité du supplice et de la mort |
| 7. ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν | réalité de la résurrection |

84 O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2, 51.

Nous avons là une série de sept affirmations relatives à l'humanité de Jésus-Christ, dans un sens anti-docète, ordonnées selon un ordre essentiellement chronologique, de l'origine familiale à la résurrection. Pas plus que les suivants, les deux premiers éléments ne sont destinés à s'opposer⁸⁵. Au contraire, comme le remarque Fischer, si l'on tient compte de ce que Jésus n'a pas de père humain, on conclura de ce passage que Marie doit appartenir à la lignée davidique⁸⁶.

Les conclusions à tirer de cette enquête approfondie menée sur le corpus épistolaire d'Ignace d'Antioche sont claires : malgré les hésitations ou les contestations d'un petit nombre de chercheurs, Ignace est à placer parmi les tenants de l'ascendance davidique de Marie. Il n'affirme certes pas ce point de façon parfaitement explicite, comme on l'a plus d'une fois relevé, mais sa façon de s'exprimer implique clairement qu'il considère Marie comme étant le canal de cette filiation et par conséquent comme étant elle-même davidide. Vu la réalité « charnelle » qu'acquiert ainsi la filiation davidique, il n'est pas étonnant qu'elle prenne chez lui une épaisseur généalogique bien plus nette qu'en *Rom* 1,3. Il faut relever par ailleurs qu'il n'évoque nulle part Joseph. Non pas, sans doute, parce que sa figure lui serait inconnue, mais parce que l'idée de l'appartenance de Marie à une famille davidique conduit nécessairement à le marginaliser en lui enlevant le rôle de garant de la filiation davidique.

Comment interpréter le fait que cette conviction reste implicite ? On aurait tort, croyons-nous, d'y voir la trace de quelque hésitation ou scrupule face à une affirmation qu'Ignace aurait ressentie comme potentiellement problématique. Au contraire, il paraît s'agir pour lui d'un

85 À notre sens, la répétition de l'article est dictée par la structure d'ensemble. Ignace emploie deux fois ὁς. Le premier coïncide avec la naissance (3) et ouvre tout ce qui concerne la vie terrestre de Jésus, jusqu'à sa mort (6) ; le second intervient avec la résurrection (7). Les deux premières affirmations, en revanche, concernent l'origine de Jésus et ne le présentent donc pas comme acteur, d'où, sans doute, l'usage de l'article plutôt que du relatif. Or, dans cette perspective, sa répétition de l'article évite d'opposer ou de juxtaposer comme deux qualités tout à fait distinctes le fait que Jésus soit issu de David et issu de Marie, ce qui aurait été le cas si Ignace avait relié 1 et 2 au moyen de (μὲν) ... δὲ ... ou de καί. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 47, proposait pour sa part une autre explication : étant donné, explique-t-il, que mentionner chaque détail pour lui-même sert sa démonstration anti-docète, « zerlegt auch Ignatius die Aussage τοῦ ἐκ γένους Δαυὶδ ἐκ Μαρίας durch Wiederholung des Artikels in zwei Aussagen, von denen die erste auf die Davidsohnschaft Jesu, die zweite auf seine menschliche Mutter hinweist, denn einen menschlichen Vater hatte er allerdings nicht ».

86 Cf. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 47-48.

présupposé si naturel qu'il n'était pas nécessaire de l'expliciter, d'autant moins que le thème de la filiation davidique concerne au premier chef le Christ et que l'ascendance de sa mère n'a d'importance que dans la mesure où elle lui transmet sa généalogie⁸⁷. L'origine davidique de Marie était, écrivait Fischer, qui arrivait à la même conclusion, « etwas ganz Selbstverständliches ». Il en concluait que cette conviction était répandue dans les communautés d'Asie Mineure à l'époque d'Ignace⁸⁸.

D'où Ignace tirait-il sa conception de l'origine de Marie ? *Rom* 1,3 est une source possible, vu le recours presque automatique à ce verset dès qu'il est question de la filiation davidique du Christ. Cependant, cette conviction n'a pas forcément de source unique : Ignace pourrait aussi avoir connu une tradition orale ou écrite à ce sujet, laquelle pourrait d'ailleurs avoir influé sur sa lecture de *Rom* 1,3. Il est en tout cas frappant de constater que c'est à la même époque (si ce n'est quelques décennies plus tôt) et sans doute dans la même région qu'on rencontre le plus ancien témoin explicite de l'origine davidique de Marie, à savoir *l'Ascension d'Isaïe* (11,2)⁸⁹ :

Et moi, je vis une femme, de la famille du prophète David, du nom de Marie ; elle était vierge et était fiancée à un homme du nom de Joseph — un artisan, lui aussi de la descendance et de la famille de David le juste —, qui était de Bethléem de Juda⁹⁰ ...

Sur le plan christologique, l'optique docète de ce texte est certes aux antipodes des conceptions d'Ignace, mais le fait que l'on retrouve dans les deux cas l'idée que Marie est davidide suggère que, sur ce point,

87 Relevons que si Ignace avait craint une possible mise en cause de l'origine davidique de Marie, le langage qu'il adopte l'y aurait inconsidérément exposé. Si tel avait été le cas, il aurait été bien plus sûr pour lui de se contenter d'affirmer l'origine davidique de Jésus sans référence à Marie ou même d'éviter de la mentionner là où ce n'était pas nécessaire.

88 Cf. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 48.

89 Ce texte remonte au début du II^e siècle ; voir E. NORELLI, *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève 2009, 36-37 (avec davantage de références p. 36 n. 7). Le passage qui nous intéresse appartient à la seconde partie de l'œuvre (chap. 6-11), qui a connu une circulation indépendante et est considérée comme plus ancienne que la première.

90 Trad. E. NORELLI, « Ascension d'Isaïe », dans F. BOVON - P. GEOLTRAIN (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris 1997, 541.

l'auteur de l'apocryphe et l'évêque ont pu puiser à un fonds commun de tradition⁹¹. Fonds commun dont paraît aussi témoigner un autre texte plus ou moins contemporain et également originaire de la région d'Antioche, la *Troisième épître aux Corinthiens*, dont les rapports avec Ignace seront examinés dans un appendice.

4. Conclusion

Les analyses menées sur ces passages discutés de Clément de Rome et d'Ignace d'Antioche auront, nous l'espérons, permis de mieux cerner leurs idées concernant l'origine de Jésus « selon la chair », pour reprendre une expression que tous deux utilisent, et de trancher des débats qui ne l'avaient jamais été de façon nette. Le résultat est bien plus clair, il faut toutefois le souligner, en ce qui concerne Ignace qu'en ce qui concerne Clément. Alors que dans le cas du premier, il est possible de déterminer sa position sur l'origine de Marie, dans le cas du second, seules des conjectures sont possibles en la matière, et nous avons dû nous contenter de clarifier ses idées sur l'origine tribale de Jésus lui-même. Ces résultats n'en sont pas moins utiles et nous concluons en en soulignant brièvement la portée.

En ce qui concerne Clément, il n'est pas sans intérêt d'avoir pu écarter les interprétations qui lui prêtent l'idée d'une origine lévitique ou lévítico-judéenne de Jésus, puisqu'il en serait un témoin particulièrement ancien. À notre connaissance, le texte de Clément serait l'unique attestation possible de la première, qui, dès lors, n'a probablement jamais existé sous une forme exclusive, faisant de Jésus, purement et simplement, un lévite. Quant à l'idée d'une origine lévítico-judéenne, il reste bien-sûr envisageable qu'elle ait été véhiculée par quelque tradition ancienne, mais le fait est que, sans l'apport de Clément, son attestation apparaît nettement plus tardive et plus marginale que celle d'une origine strictement judéenne — déjà affirmée par l'épître aux Hébreux. En effet, même si elle prolonge des conceptions juives, elle n'est pas attestée avant Hippolyte⁹², dans la première moitié du III^e siècle, à moins qu'on ne veuille éventuellement l'attribuer au troisième évangile.

91 Cf. E. NORELLI, « Ignazio di Antiochia », 253.

92 Voir n. 25.

En ce qui concerne Ignace, la réfutation des lectures qui lui attribuent l'idée d'une filiation davidique passant par Joseph plutôt que Marie confirme la diffusion précoce, notamment dans la région d'Antioche, de l'idée que c'est par sa mère que Jésus se relie « selon la chair » à la lignée davidique.

5. Appendice : les parallèles entre Ignace et la *Troisième épître aux Corinthiens* concernant l'ascendance davidique

Nous avons souligné l'influence de *Rom* 1,3(-4) sur Ignace : influence manifeste et indéniable. Il faut toutefois signaler l'existence, dans un texte très proche à la fois dans le temps et par son milieu d'origine, de formules si étroitement parallèles à celle d'Ignace⁹³ qu'elles posent la question d'un rapport littéraire entre ces textes (et, simultanément, avec divers passages néotestamentaires). Il s'agit d'un verset de la *Troisième épître aux Corinthiens* (3 *Cor* 2,5) — qui, par rapport aux épîtres canoniques, présente la particularité d'être précédée d'une missive de la communauté de Corinthe à laquelle elle constitue la réponse⁹⁴. La détermination du rapport littéraire dépendra évidemment des hypothèses retenues en matière de datation tant des lettres d'Ignace que de la correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens, mais, en ce qui concerne cette dernière, la question est étroitement liée à un problème qui reste débattu, celui de son rapport littéraire avec les *Actes de Paul*.

En effet, la correspondance apocryphe, qui ne nous est parvenue en grec que dans un papyrus de la collection Bodmer (P. Bodm. X), était incluse dans cet apocryphe paulinien, comme en témoigne la version copte partiellement conservée par un papyrus de Heidelberg (P. Heid. Inv. Kopt. 300) et la préservation dans certains témoins arméniens et latins de la partie narrative qui relie la lettre des Corinthiens et la réponse de l'Apôtre dans les *Actes de Paul*⁹⁵. Dans ces conditions, on a

93 Cf. A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi. Pseudo-Giustino, La risurrezione*, Milano 2009, 50 et 170 n. 28.

94 Nous citons le texte de la correspondance apocryphe d'après A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 158-187.

95 Voir par exemple le tableau proposé par S. JOHNSTON, « Les témoins latins de la Correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens conservés à la Bibliothèque natio-

longtemps considéré que les deux lettres étaient des parties intégrantes de cette œuvre. Notamment défendue par Harnack⁹⁶, cette thèse a été remise en cause après la découverte du papyrus Bodmer, puisque le texte s'y présente indépendamment de tout cadre narratif, ce qui est aussi le cas d'une version latine connue par un manuscrit de Laon (BM, ms. 45, XIII^e siècle⁹⁷). Proposée par le premier éditeur du texte grec, Michel Testuz, l'idée d'une origine des lettres indépendante des *Actes de Paul* a été appuyée par les travaux de Willy Rordorf⁹⁸ et d'Alberto D'Anna⁹⁹, notamment. Reposant sur de bons arguments¹⁰⁰, elle est aujourd'hui largement majoritaire, mais la thèse opposée ne semble pas avoir complètement désarmé¹⁰¹.

Si la correspondance devait être attribuée au rédacteur des *Actes de Paul*, que l'on peut situer vers 150¹⁰² et en tout état de cause avant 200, date approximative d'un traité où Tertullien les mentionne¹⁰³, elle serait nécessairement postérieure à Ignace. En revanche, si, comme nous le jugeons préférable, l'on admet la thèse aujourd'hui majoritaire, la date des *Actes de Paul* ne constitue plus qu'un *terminus ante quem* et le rapport avec les lettres de l'évêque d'Antioche dépend de la datation retenue pour la correspondance apocryphe. Or plusieurs arguments,

nale de France », *Apocrypha* 18 (2007) 142, que l'on peut aussi consulter pour une liste des témoins connus (p. 140-141).

96 Voir A. VON HARNACK, « Untersuchungen über den apokryphen Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* (1905) 28-35.

97 Texte édité par E. BRATKE, « Ein zweiter lateinischer Text des apokryphen Briefwechsels zwischen dem Apostel Paulus und den Korinthern », *Theologische Literaturzeitung* 17 (1892) 585-588.

98 Voir W. RORDORF, « Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul », dans Id., *Lex orandi - lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag*, Freiburg 1993, 389-431.

99 Voir A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 28-30.

100 Voir par exemple A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 28-30.

101 Voir O. ZWIERLEIN, « Der Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus (3Kor) im Papyrus Bodmer X und die Apokryphen Paulusakten », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 175 (2010) 73-97. Sa défense de la position harnackienne se fonde sur une reconstruction de la tradition du texte très différente de celle de S. Johnston, partisan de la thèse devenue majoritaire ; voir leurs *stemmata*, respectivement O. ZWIERLEIN, « Der Briefwechsel », 93 ; et S. JOHNSTON, « Les témoins latins », 145.

102 Voir W. RORDORF, « Actes de Paul », dans F. BOVON - P. GEOLTRAIN (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, 1, Paris 1997, 11-22.

103 Voir TERTULLIEN, *De baptismo* 17,5.

dont le fait même du recours à la pseudépigraphie paulinienne, qui suppose que le corpus des épîtres de Paul n'était pas encore définitivement fixé et n'avait pas encore de statut pleinement scripturaire, incitent à situer la rédaction de la *Troisième épître aux Corinthiens* dans les premières décennies du II^e siècle. Si l'on ajoute que ce texte est probablement originaire de la région d'Antioche¹⁰⁴, il est particulièrement proche à la fois par le temps et par le lieu des lettres d'Ignace, avec lesquelles les contacts sont d'ailleurs significatifs.

Dans ces conditions, le parallèle bref, mais étroit, que l'on relève entre deux des passages où Ignace évoque l'origine davidique de Jésus par Marie et un passage de la lettre de Paul aux Corinthiens ne saurait guère être considéré comme fortuit :

3 Cor 2, 5	Ignace, <i>Éph.</i> 18, 2	Ignace, <i>Trall.</i> 9, 1
ὁ κύριος ἡμῶν χριστὸς Ἰησοῦς ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη ἐκ σπέρματος Δαυὶδ πνεύματος ἁγίου ἀπὸ οὐρανοῦ παρὰ τοῦ πατρὸς ἀποσταλέντος εἰς αὐτήν ...	Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου.	... Ἰησοῦ Χριστοῦ [...] τοῦ ἐκγένους Δαυὶδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη ...

L'auteur de la correspondance apocryphe présente son affirmation sur l'origine davidique de Jésus comme faisant partie de ce que Paul aurait lui-même reçu des apôtres qui l'ont été avant lui (3 Cor 2,4¹⁰⁵). Concernant l'origine de Marie, il reste malheureusement dans le flou, puisqu'il juxtapose simplement l'origine maternelle (ἐκ Μαρίας) et l'origine davidique (ἐκ σπέρματος Δαυὶδ). Si, comme il est probable, il n'ignore pas la naissance virginale, la seconde de ces origines est sans doute à lire non pas en opposition à la première (« né de Marie, [et néanmoins, par Joseph] de la semence de David »), mais en complément (« né de Marie, [c'est-à-dire] de la semence de David »)¹⁰⁶. Toutefois, faute d'affirmation

104 Voir A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 61-63.

105 Ἐγὼ γὰρ ἐν ἀρχῇ παρέδωκα ὑμῖν ἃ καὶ παρέλαβον ὑπὸ τῶν πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλων, γενομένων τὸν πάντα χρόνον μετὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν χριστὸς Ἰησοῦς κτλ.

106 Aucune des deux mentions de Marie (3 Cor 2,5.13) ne comporte le qualificatif de « vierge ». W. RORDORF, « Hérésie et orthodoxie », 47, se demandait si cette absence

explicite sur ce point — la correspondance ne désigne pas Marie comme « vierge » —, l'on reste dans le domaine de la présomption.

Dans le tableau ci-dessus, nous avons mis en italique les termes qui sont communs à la lettre apocryphe et à au moins un des deux passages d'Ignace. Cette présentation permet de constater que, hormis la variation entre κύριος et θεός, c'est le cas de l'ensemble des mots de la première colonne jusqu'à πνεύματος ἁγίου. Néanmoins, l'hypothèse qui considérerait 3 Cor 2,5 comme inspiré par les formules d'Ignace ne serait guère probable, car ce verset s'explique plus aisément, à notre sens, comme un patchwork constitué d'emprunts à Rom 1,3-4 et aux récits matthéen et lucanien de l'Enfance¹⁰⁷ :

frappante signifierait que la naissance virginale ne faisait pas encore explicitement partie de la confession de foi que représente le v. 5. « On pourrait le croire, ajoutait-il, quand on lit la suite : "de la race de David". Cette précision qui est reprise de Rom. 1,3 est archaïque [...] Plus tard, elle disparaît, car elle est en tension trop évidente justement avec l'affirmation de la naissance virginale qui s'imposera ». Une telle lecture, qui ferait de ἐκ σπέρματος Δαβίδ une référence à la paternité de Joseph n'est évidemment pas impossible, mais il faut remarquer d'une part que, même si elle visait une ascendance davidique de Jésus par Joseph, elle ne serait pas nécessairement incompatible avec la conception virginale — de fait, il y aurait des façons plus naturelles de se référer à une paternité charnelle de Joseph qu'une formule mentionnant d'une part son épouse et d'autre par son ascendance : cette manière de s'exprimer pourrait refléter une conception semblable à celle de Matthieu et de Luc, qui concilient conception virginale et ascendance davidique fondée sur la paternité putative de Joseph —, et d'autre part qu'à une époque et dans un milieu qui affirment de façon récurrente la filiation davidique de Marie une affirmation telle que celle de 3 Cor 2,5 se comprend tout aussi bien, et sans doute plus naturellement, comme une affirmation relative à l'origine maternelle de Jésus. Notant la proximité avec Ignace, A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 51, souligne à juste titre que déduire de l'absence de référence explicite à la virginité de Marie que l'auteur de la correspondance ignorait cet aspect de la foi serait une déduction imprudente et infondée, comme le montre justement une comparaison avec Ignace. Il suggère pour sa part que cette absence pourrait être délibérée, de peur que cette référence, en favorisant une christologie haute, ne porte à diminuer la réalité humaine du Christ. Une autre explication nous paraît plus simple : la foi en la conception virginale n'a pas immédiatement imposé la formule « la Vierge Marie », comme le prouve l'exemple d'Ignace qui évoque indifféremment la mère de Jésus par son nom (*Éphésiens* 7,2 ; 18,2 ; *Tralliens* 9,1) ou comme « vierge » (*Smyrniotes* 1,1), mais n'associe jamais ces dénominations.

107 Il est évidemment impossible d'écarter l'hypothèse de quelque source proche de ces récits, mais ce qui nous fait pencher en faveur d'une utilisation combinée des évangiles canoniques, c'est la présence, dans le cas de Matthieu, de contacts aussi bien avec la généalogie (*Mt* 1,16) qu'avec le récit de la Nativité proprement dit (*Mt* 1,18) : cela suggère que la formule de 3 Cor 2,5 dépend de l'évangile tel qu'il nous est connu. En ce

Évangiles de l'Enfance	Rom 1,3-4	3 Cor 2,5
<p>Mt 1,16 <i>Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα</i> <i>Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός</i></p> <p>Mt 1,18 <i>εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου</i> <i>Λc 1,35 πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι</i></p>	<p>περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου</p> <p><i>ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,</i> <i>τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει</i></p> <p><i>κ α τ ἄ π ν ε ὺ μ α ἁ γ ι ω σ ὡ ν η ς</i></p> <p><i>ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,</i> <i>Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν</i></p>	<p><i>ὁ κύριος ἡμῶν χριστός Ἰησοῦς ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη</i> <i>ἐκ σπέρματος Δαυὶδ</i></p> <p><i>πνεύματος ἁγίου</i></p> <p><i>ἀπὸ οὐρανοῦ παρὰ τοῦ πατρὸς ἀποσταλέντος εἰς αὐτήν ...</i></p>

La proximité est tout aussi frappante, puisque l'ensemble des termes utilisés dans la première partie de 3 Cor 2,5 se retrouvent également dans les versets cités (y compris κύριος). Plus précisément, Rom 1,3-4 fournit d'une part les formules ὁ κύριος ἡμῶν χριστός Ἰησοῦς et ἐκ σπέρματος Δαυὶδ et d'autre part la dualité entre origine humaine et action de l'Esprit-Saint (quand bien même Paul parle du statut conféré au Ressuscité et non de l'Incarnation), dualité que l'on retrouve dans les matériaux matthéens qui évoquent à la fois la maternité de Marie (et inspirent en l'occurrence ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη) et le rôle de l'Esprit, qui est toutefois élaboré dans un sens qui évoque davantage Lc 1,35 dont la dernière partie pourrait être une reformulation très libre. Qui plus

qui concerne Lc, les formulations sont presque entièrement différentes, mais l'idée générale n'en est pas moins semblable et la dernière partie du verset de l'épître pourrait se comprendre en bonne partie comme une sorte de traduction de Lc 1,35 en des catégories plus communes (ainsi ἀπὸ οὐρανοῦ explicite-t-il peut-être une idée implicitement contenue dans ὑψίστου).

est, cette hypothèse permet de rendre compte de l'ensemble du verset, alors que celle d'une influence d'Ignace suppose en tout état de cause l'usage d'une autre source d'inspiration en ce qui concerne l'envoi de l'Esprit-Saint à Marie.

Or deux considérations supplémentaires montrent qu'il est bien plus économique de supposer que c'est de ces sources néotestamentaires plutôt que d'Ignace que l'auteur de la correspondance s'est inspiré. Premièrement, étant donné que, malgré de nombreux contacts significatifs, rien ne prouve que l'auteur qui se cache sous le nom de Paul ait connu les lettres d'Ignace, il est moins risqué d'expliquer ses formules à l'aide de sources dont l'existence au tournant du I^{er} et du II^e siècle est difficilement contestable. Deuxièmement, si 3 Cor 2,5 dépendait d'Ignace, dépendant lui-même de Rom 1,3-4, comment se ferait-il que le résultat soit des formules que la combinaison entre ces versets pauliniens et des matériaux évangéliques suffit à expliquer ?

Cette analyse suggère ainsi que, si l'un des textes dépend de l'autre, c'est Ignace qui doit dépendre de la correspondance apocryphe et non l'inverse. Auquel cas, il faudrait conclure que l'influence de 3 Cor 2,5 se combine avec celle de Rom 1,3-4 ou s'y superpose, ce qui n'aurait rien d'extraordinaire à supposer qu'Ignace reçût le premier de ces textes comme authentiquement paulinien. Cependant, une telle hypothèse ne va évidemment pas sans soulever des difficultés, puisqu'elle implique une date extraordinairement haute pour la correspondance apocryphe : si Ignace utilise la *Troisième épître aux Corinthiens*, qui plus est comme une lettre authentique, sa composition peut très difficilement être postérieure à l'an 100. Or les rapports entre les thèses combattues et un enseignement gnostique dissuade de remonter trop haut — aussi archaïque que soit cet enseignement, puisque la doctrine visée par l'auteur de la correspondance est sans doute celle de Satornil/Saturnin¹⁰⁸, un maître gnostique actif au début du II^e siècle à Antioche¹⁰⁹.

Dans ces conditions, une autre hypothèse paraît plus vraisemblable : aucun des deux textes ne dépend de l'autre, mais tous deux utilisent une formule préexistante, sans doute issue de la liturgie ou d'une for-

108 Voir J. J. GUNTHER, « *Syrian Christian Dualism* », *Vigiliae Christianae* 25 (1971) 91 et surtout W. RORDORF, « Hérésie et orthodoxie », 41-42 et A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 35-38.

109 Sur Satornil, voir R. PERROTTA, *Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, Bologna 2008, 468-475.

mule de foi antiochienne — Willy Rordorf parlait à propos du v. 5 de confession de foi¹¹⁰. Cette solution est d'autant plus séduisante que, d'une part, l'auteur de la correspondance apocryphe introduit la formule relative à l'ascendance du Christ comme représentant le contenu d'une tradition antérieure à Paul, ce qui pourrait être un moyen de conférer à une formule en usage dans certains cercles chrétiens d'Antioche une autorité indiscutable, et que, d'autre part, on a souvent supposé que les formules d'*Éphésiens* 18,2 reflétaient une tradition antérieure à Ignace¹¹¹. Cette hypothèse pourrait en outre expliquer que l'on trouve dans le verset en question des contacts ponctuels, mais relativement précis, avec les récits canoniques de l'Enfance, à l'égard desquels, pour le reste, la correspondance fait preuve d'indépendance¹¹².

Il est donc possible que l'influence de *Rom* 1,3-4, si prégnante lorsqu'Ignace évoque la filiation davidique, soit non seulement directe — car Ignace connaît vraisemblablement Romains¹¹³ —, mais aussi médiatisée par une tradition locale puisant à la fois dans ce passage paulinien et dans des matériaux évangéliques sur l'enfance du Christ.

On peut alors se demander si une telle tradition supposait déjà l'origine davidique de Marie. C'est fort possible, vu la diffusion de cette conception dans le milieu antiochien. Le témoignage d'Ignace irait dans ce sens, mais il n'est malheureusement pas confirmé par le parallèle de *3 Cor* 2,5, qui ne prend pas le soin d'explicitement le rapport entre Marie et la lignée de David.

110 Cf. W. RORDORF, « Hérésie et orthodoxie », 46 et 47.

111 Voir H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, 42.

112 Voir A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 50 et 62. L'autre référence de la correspondance à la conception de Jésus (*3 Cor* 2,13) évoque l'envoi de l'Esprit « par le feu » en Marie la Galiléenne (*3 Cor* 2,13), selon une conception qui n'est attestée par aucun autre texte chrétien ancien (voir *ibid.*, 9, 175 n. 41).

113 Comme le remarquent E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 303, il n'y a pas de raison de réduire la connaissance qu'avait Ignace des lettres de Paul à celles qu'il cite explicitement, comme le font nombre de savants.

6. Annexe : dossier de textes

Rom 1,3-4

... περὶ τοῦ υιοῦ αὐτοῦ
τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,
τοῦ ὀρισθέντος υιοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ
ἀναστάσεως νεκρῶν,
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ...

Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens* 31,4-32,2

31,4 Ἰακώβ μετὰ ταπεινοφροσύνης ἐξεχώρησεν τῆς γῆς αὐτοῦ δι' ἀδελφὸν καὶ ἐπορεύθη πρὸς Λαβὰν καὶ ἐδούλευσεν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ τὸ δωδεκάσκηπτρον τοῦ Ἰσραήλ. 32, 1 Ὁ ἐάν τις καθ' ἐν ἕκαστον εἰλικρινῶς κατανοήσῃ, ἐπιγνώσεται μεγαλεῖα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δεδομένων δωρεῶν. 32, 2 Ἐξ αὐτοῦ γὰρ ἱερεῖς καὶ λεῦϊται πάντες οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θεοῦ· ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα· ἐξ αὐτοῦ βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι κατὰ τὸν Ἰούδαν· τὰ δὲ λοιπὰ σκῆπτρα αὐτοῦ οὐκ ἐν μικρᾷ δόξῃ ὑπάρχουσιν, ὡς ἐπαγγελαμένου τοῦ θεοῦ, ὅτι· «Ἔσται τὸ σπέρμα σου ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ».

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens* 18,2

Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ «ἐκ σπέρματος» μὲν «Δαυίδ», πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρισι.

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens* 20,2

Μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ ὅτι οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ «κατὰ σάρκα» ἐκ γένους «Δαυίδ», τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ, εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτον κλώντες, ὃς ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Tralliens* 9,1-2

9,1 Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλή τις, τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέ τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδίωχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων· 9,2 ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὃς καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν.

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains* 7,3

Οὐχ ἥδομαι τροφῆ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, «τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ», καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἄφθαρτος.

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes* 1,1-2

11,1 Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα· ἐνόησα γὰρ ὑμᾶς κατηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει, ὥσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ σαρκί τε καὶ πνεύματι καὶ ἠδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ, πεπληρορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους «Δαυίδ κατὰ σάρκα», υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῆ ἅσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ· 11,2 ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί, ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ θεομακαρίστου αὐτοῦ πάθους, ἵνα «ἄρη σύσσημον» εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἀγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίῳ εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.