

Ks. Franciszek SZULC  
(Katowice, UŚ)

## LE FILS DE DIEU POUR LES JUDÉO-CHRÉTIENS : UNE PROPOSITION DANS LA SIM. V DU PASTEUR D'HERMAS

La plupart des études consacrées à la problématique christologique dans le *Pasteur* se concentraient surtout sur la Similitude (= Sim.) V. L'interprétation des idées théologiques contenues dans cette Similitude faisait l'objet des discussions polémiques au siècle dernier et reste toujours un défi pour les investigateurs de l'histoire de la christologie primitive. Nous cherchons ici à expliquer la genèse et à déterminer l'identité doctrinale de la conception du Fils de Dieu que l'auteur du *Pasteur* développa dans cette partie du texte<sup>1</sup>.

Avec nos recherches, nous entrons dans une longue histoire d'interprétation de l'oeuvre d'Hermas. L'enseignement présent dans cet écrit a suscité beaucoup de questions très difficiles et souvent sans réponses satisfaisantes. Enumérons celles les plus importantes, d'après nous toujours actuelles et inspirantes : 1. A quelle source ou tradition puisa l'auteur ? 2. Dans quelles relations reste son enseignement par rapport au NT ? 3. Quelle est la tradition religieuse et théologique à laquelle appartient Hermas ? 4. Comment peut-on caractériser sa conscience religieuse et celle de ses coreligionnaires ? Est-il besoin de souligner l'importance des questions posées pour la compréhension des idées théologiques exprimées dans le *Pasteur* ? D'où elles dirigeront la suite de nos investigations ultérieures.

Le dernier demi-siècle a apporté un enrichissement immense de notre savoir sur les débuts du christianisme, surtout grâce à la publication des écrits de la communauté de Qumran et de ceux de Nag Hammadi, ainsi que par la reconsidération de la littérature rabbinique. Les travaux de nombreux savants ont abouti à un progrès considérable dans la connaissance des sources bibliques, de la littérature dite apocryphe et des oeuvres des *Pères Apostoliques*.

<sup>1</sup> Dans cette étude, nous élargissons nos recherches présentées déjà dans l'article : *La théologie judéo-chrétienne du Fils de Dieu dans le Pasteur d'Hermas (Sim. V 2, 1 – 6, 7a)*, VoxP 26 (2006) t. 49, 639-652. Nous appuyons nos études sur l'édition critique du texte et la traduction française de R. Joly, *Le Pasteur d'Hermas*, SCh 53 bis, Paris 1968<sup>2</sup>, réimpression 1986, 1997 en les consultant constamment avec la dernière édition critique du texte de M. Leutzsch, *Hirt des Hermas*, in: U.H.J. Körtner – M. Leutzsch, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998, 105-510.

Beaucoup d'études font dévoiler plus qu'auparavant un enracinement profond du christianisme primitif dans le milieu culturel et religieux juif. Dans ce domaine, c'est la redécouverte du judéo-christianisme qui doit être considéré, sans aucun doute, comme un événement d'une importance majeure<sup>2</sup>. Tout cela, en conséquence, jette une nouvelle lumière sur la problématique doctrinale contenu dans le *Pasteur*.

Au centre des intérêts des chercheurs est devenue *la question christologique* dans cet écrit. Une analyse détaillée des travaux consacrés à cette thématique nous convainc que nous y avons des élaborations très différentes – tant au point de vue méthodologique que celle de contenu. En particulier, cela concerne la *Cinquième Similitude*. L'image du Fils de Dieu y crée et présentée dans les publications théologiques contient beaucoup de points obscurs et incompris qui restent jusqu'ici inexplicables ou leurs interprétations sont souvent contradictoires. Tous ces raisons nous ont poussé à entreprendre une refonte plus complète des travaux de nos devanciers.

<sup>2</sup> Il faut d'abord mentionner des auteurs qui après la seconde guerre mondiale ont initié de nouvelles études, chacun dans une autre option méthodologique : M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1948<sup>1</sup>, 1964<sup>2</sup>; idem, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris 1962; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949; idem, *Das Judentum*, Bern 1964; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958<sup>1</sup>, Paris 1991<sup>2</sup>; P.E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme 1962; P. Bagatti, *L'Église de la Circoncision*, Paris 1966. Quelques oeuvres peuvent être considérées comme une récapitulation de cette phase d'études: *Aspects du judéo-christianisme* (Colloque de Strasbourg, 23-25 avril 1964), Paris 1965; *Judéo-christianisme. Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au Cardinal Daniélou*, RSR 60 (1972) 5-323 (p. 11-18); *Bibliographie des travaux du Cardinal Jean Daniélou sur le judéo-christianisme*; J. Mancini, *L'archéologie judéo-chrétienne. Notices historiques*, Jérusalem 1977; F. Manns, *Bibliographie du judéo-christianisme*, Jérusalem 1979. Dans les trente dernières années, l'on constate un vif développement des recherches, accompagnées de la redéfinition des problématiques et des approches: F. Manns, *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Jérusalem 1977; G. Strecker, *Judenchristentum*, TRE XVII 310-325; F. Manns, *L'Israël de Dieu. Essais sur christianisme primitif*, Jérusalem 1996; G. Stemberger, *Judenchristen*, RCh XIX 228-245; W. Myszor, *Judeochrześcijaństwo – zagadnienie definicji i źródeł*, in: *Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej*, SACH 13 (1998) 10-20; É. Nodet – J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris 1998<sup>1</sup>, 2002<sup>2</sup>; S.C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris 1998; J. Carleton Paget, *Jewish Christianity*, in: *The Cambridge History of Judaism*, vol. 3, Cambridge 1999, 731-775; F. Manns, *Le judéo-christianisme, mémoire ou prophétie?*, Paris 2000; *Le judéo-christianisme dans tous ces états* (Actes du colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998), publiés sous la direct. de S. C. Mimouni, en collab. avec F.S. Jones, Paris 2001; S. Longosz, *Judeochrześcijańskie (Bibliografia)*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 645-654; *The Image of the Judeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, ed. P.J. Tomson – D. Lambers-Petry, Tübingen 2003; F. Szulc, *La théologie judéo-chrétienne: l'actualité de la conception de Jean Daniélou et l'essai de son développement*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 423-432; idem, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou*, Kraków 2005<sup>2</sup>; D. Jaffé, *Le Talmud et les origines juives du christianisme: Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Paris 2007.

Tout au début, nous voudrions encore indiquer les dépendances complexes du sujet envisagé. Nous l'avons déjà traité dans nos publications précédentes<sup>3</sup>. Ici, nous devons nous limiter à accentuer un problème fondamental qui apparaissait dans chaque communauté<sup>4</sup>. Dans quelle catégorie conceptuelle et linguistique doit-on exprimer la foi chrétienne en Jésus en tant que Fils de Dieu ? Les réponses étaient très différenciées dans les communautés judéo-chrétiennes et pagano-chrétiennes ainsi que dans les communautés mixtes et bilingues (p.ex. Jérusalem, Antioche, Rome). Elles étaient profondément influencées par quelques facteurs : 1. Le milieu socio-culturel et la situation historique changeante ; 2. La confrontation du christianisme naissant avec les idées mythologiques répandues, et surtout avec l'apothéose des gens célèbres et le culte divin des empereurs romains ; 3. Les polémiques entre les juifs et les chrétiens. Dans ce contexte, le texte même de la Sim. V nous pose des questions suivantes : 1. Pourquoi le Saint-Esprit fut-il appelé *le Fils* ? 2. Qui et en quel sens a-t-il été nommé *le Fils de Dieu* ? 3. Quelles innovations l'auteur introduisit-il à l'articulation de la foi au Fils de Dieu ?

Nous espérons que les réponses acquises aux questions posées ci-dessus permettront de montrer le caractère inventif de la théologie du Fils de Dieu et qu'elles fourniront à la fois des arguments suffisants pour prouver que celle-ci a été créée par un judéo-chrétien avant tout pour les judéo-chrétiens du milieu romain.

## I. LA STRUCTURE ET LA THÉMATIQUE DE LA SIM. V

**1. Aperçus préliminaires.** Déterminer les composants, la composition de l'ensemble et les relations entre les trames thématiques dans le texte de la Sim. V est une condition nécessaire pour continuer les études sur les problèmes doctrinaux. Dans cette matière, c'est M. Dibelius qui l'a déjà remarqué et profondément examiné les questions littéraires et théologiques rencontrées

<sup>3</sup> Cfr F. Szulc, *Spór o Pasterza Hermasa*, VoxP 2 (1982) t. 3, 340-356; idem, *Chrystologia „Pasterza” Hermasa jako problem badawczy*, VoxP 6 (1986) t. 10, 117-135; idem, *Hermas, autor Pasterza*, EK VI 767-768; idem, *Syn Boży w Pasterzu Hermasa. Świadectwo chrystologii judeo-chrześcijańskiej*, Katowice 2006.

<sup>4</sup> Cfr M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975<sup>1</sup>, 1977<sup>2</sup>; C. Colpe, *Gottessohn*, RACH XII 19-88; *Anfänge der Christologie. Festschrift F. Hahn*, hrsg. C. Breytenbach – H. Paulsen, Göttingen 1991; M. de Jonge, *Christologie im Kontext: die Jesusrezeption des Urchristentums*, Neukirchen – Vluyn 1995; U.B. Müller, „Sohn Gottes” – ein messianischer Hoheitstitel Jesu, ZNW 27 (1996) 1-32; L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Michigan 2003; idem, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about earliest Devotion to Jesus*, Michigan 2005.

dans cette Similitude<sup>5</sup>. Certaines parmi ses thèses ont été mises en doute par Ph. Henne qui a admis une autre division du texte, et par conséquent, une nouvelle interprétation de la christologie dans la Sim. V<sup>6</sup>. Par contre, N. Brox a critiqué la méthodologie appliquée par Ph. Henne ainsi qu'il a rejeté ses observations en matière de christologie<sup>7</sup>. C. Osiek a proposé la division du texte presque identique à celle de M. Dibelius<sup>8</sup>. En ce qui concerne spécialement la thématique, il faut prendre en considération des études où leurs auteurs envisagent les questions les plus discutables dans les dernières années<sup>9</sup>.

Au point de départ de nos propres investigations, il est indispensable de soulever un problème, d'après nous d'une importance décisive. Il s'agit de la terminologie et des catégories théorétiques (théologiques) à l'aide desquelles on fait d'habitude des analyses et des caractéristiques de l'enseignement sur le Fils de Dieu présent dans le *Pasteur*. La plupart de cet appareil doit être profondément révisée. Notre objection concerne en premier lieu deux termes :

<sup>5</sup> Cfr M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen 1923, 564-565 (Das Gleichnis vom treuen Sklaven und seine Deutung). D'après cet auteur, la parabole se compose de deux récits : 2, 1 - 8 et 9-11. Il constate dans la suite : „Die Erzählung wird dreimal gedeutet : in V 3 parabolisch, dann nach der deutlich abgrenzenden Einleitung 4-5, 1 in 5, 2-6, 4a ausgesprochenenmassen allegorisch auf das Werk Christi; in 6, 4b-8 wird drittens die Allegorie auf Christi Person zugespitzt und so variiert, und diese Variation wird in 7, 1-4 wieder ethisch ausgemünzt“, *ibidem*, p. 564.

<sup>6</sup> Cfr Ph. Henne, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*, Paris 1992, 159-164 (*La parabole*); p. 164-167 (*La christologie de la « Cinquième Similitude », selon Dibelius*).

<sup>7</sup> Cfr N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, Göttingen 1991, 307, note 17 quant à la méthode : „Die von Henne, *A propos de la christologie*, 569-578 entdeckte konzentrische Konstruktion der Sim. V, in der zwei Dialoge über Moral eine Parabelerzählung und ihre Erklärungen einrahmen, ist in ihrer Künstlichkeit nicht die Sache des H.“; des remarques critiques suivantes, 320-321. Il faut ajouter que N. Brox se réfère à l'article mentionné ci-dessus qui a paru en 1988 (*A propos de la christologie du Pasteur d'Hermas. La cohérence interne des niveaux d'explication dans la Cinquième Similitude*, RSPHTh 72: 1988, 569-578), cependant il faut appliquer aussi sa critique au livre de Ph. Henne publié plus tard car il y a répété (p. 177-210) les principes admis auparavant et c'est selon eux qu'il a analysé la Sim. V. Si l'on prend en compte les dominantes du contenu, le texte de la Sim. V peut être partagé en deux parties principales. N. Brox s'est prononcé pour une telle division qu'il a justifiée par ces deux raisons objectives : **A.** Vom wahren Fasten(1, 1 - 3, 9), la première se concentre sur le problème du « jeûne » ; **B.** Christologie (4, 1 - 7, 4), et la seconde sur « la christologie ». Cette division ne s'accorde que partiellement avec le contenu des deux parties, elle est en outre trop générale et peu précise, ainsi elle ne dévoile ni la structure complexe du texte qui est plus compliquée, ni des relations plus profondes entre les trames thématiques qui ne se divisent pas si clairement en deux groupes.

<sup>8</sup> Cfr C. Osiek, *Shepherd of Hermas*, Minneapolis 1999 : **1.** On true fasting ; **2.** A parable in two parts : a) vv. 1-8 : The slave becomes joint heir ; b) vv. 9-11: The slaves's ; **3.** First, parabolic explanation concerning fasting ; **4.** Transition to second explanation ; **5.** Second allegorical explanation concerning salvation ; **6.** 1-4a Christ's role in salvation ; Third explanation : flesh-spirit relationship ; with Christ as example ; **7.** Paraenetic conclusion honoring the flesh" (*ibidem*, p. 168).

<sup>9</sup> Cfr A. Stewart-Sykes, *The Christology of Hermas and the Interpretation of the fifth Similitude*, „Augustinianum" 37 (1997) 273-284; B.G. Bucur, *The Son God and the Angelomorphic Holy Spirit : a Rereading of the Shephard's Christology*, ZNW 98 (2007) 120-142.

le *Christ*, la *christologie* et ses dérivés, appliqués constamment au contenu de cet écrit. Nous avons déjà observé les premiers exemples de ce procédé dans les propositions de la division du texte (voir les notes 5-8). Il existe de fortes raisons pour considérer ce répertoire terminologique comme impropre et pré-jugeant d'avance l'interprétation.

Constatons d'abord le fait évident : dans ses spéculations théologiques, Hermas élimina la *messianologie* et d'une manière conséquente, le mot *Christ* n'apparaît jamais dans son oeuvre. Les raisons d'une telle décision de l'auteur sont, d'après nous, les suivantes : 1. le titre messianique réveilla des controverses avec les juifs ; 2. pour les pouvoirs romains, il eut un caractère provocatif et put causer des persécutions ; 3. pour les païens, appelés à la conversion, il fut complètement incompris. Mais pour les raisons théologiques, Hermas n'eut pas besoin du terme *Christ* et de la notion de *Messie* afin d'élaborer sa théologie du Fils de Dieu. D'où dans les interprétations contemporaines du *Pasteur*, l'on ne peut introduire ce terme car dans ce cas-là, cela entraîne déjà au point de départ une déformation de sa théologie. Malheureusement, c'est une pratique fréquente dans les études sur « la christologie » du *Pasteur*. Par conséquent, de nombreuses « interprétations christologiques », peu ou mal précisées, comme nous le verrons encore, conduisent à des malentendus insurmontables.

**2. La division et la critique du texte.** La méthode structurale et sémiotique permet de diviser le texte de la Sim. V d'une manière plus précise<sup>10</sup>. Les phénomènes langagiers et littéraires tels que : les formules de commencement, les propositions de liaison, les propres termes clés et les figures, l'action distinguée et le contenu, les conclusions, les références intertextuelles doivent être considérés comme les déterminants des unités indépendantes du texte. L'analyse du texte de la *Similitude* que nous étudions ici sous cet aspect nous y fait découvrir des unités plus petites de la narration.

**a. La première** (Sim. V 1, 1-5)<sup>11</sup> comprend le dialogue entre le Pasteur et Hermas sur le jeûne. Hermas déclare au Pasteur : « je monte la garde » (στατίανα ἔχω) (1, 1) et « Je jeûne comme d'habitude, Seigneur » (Ὡς εἰώθειν, φημί, κύριε, οὕτω νηστεύω) (1, 2). Le Pasteur lui répond :

« Vous ne savez pas, dit-il, jeûner pour le Seigneur, et ce n'en est pas un, ce jeûne sans valeur que vous observez » (1, 3).

Il enseigne ensuite quel est le jeûne véritable : faire du bien, observer les commandements.

<sup>10</sup> Nous nous basons sur la méthodologie élaborée par: R. Barthes (et all.), *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1971; J. C Giroud et L. Parier, *Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques*, Paris 1987; W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg 1987.

<sup>11</sup> Cfr *Pastor*. Sim. V 1, 1-5, Sch 53bis, 224-227.

**b. La deuxième** (Sim. V 2, 1-11)<sup>12</sup> unité commence par une phrase qui renoue avec la partie précédente : « *Ecoute cette parabole* (τὴν παραβολήν) *que je vais t'exposer, relative au jeûne* » (ἀνήκουσαν τῇ νηστείᾳ) (2, 1). C'est une parabole développée du vignoble, et son héros principal est « un esclave très fidèle » (2, 1). Nous y rencontrons : le maître du vignoble (ὁ δεσπότης), un esclave très fidèle (ὁ δοῦλος πιστότατος) qu'il a choisi et à qui il confie sa vigne, le fils bien-aimé du maître (ὁ υἱὸς ἀγάπητος), les amis du maître (οἱ φίλοι), les compagnons d'esclavage (οἱ σύνδουλοι). L'esclave a fait non seulement son travail mais en plus, il a débarrassé la vigne des herbes et l'a bêchée de sorte qu'elle est devenue florissante. Après son retour, le maître, conformément à sa promesse, a décidé de rendre l'esclave libre et de le faire cohéritier de son propre fils. La parabole finit par une grande approbation de l'esclave :

« ses amis et son fils (τοὺς φίλους ὁ δεσπότης καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ) [...] furent encore plus d'avis qu'il devint cohéritier du fils du maître » (οἷ δὲ ἔτι μᾶλλον συνευδόκησαν γενέσθαι τὸν δοῦλον συγκληρονόμον τῷ υἱῷ αὐτοῦ) (2, 11).

**c. La troisième** (Sim. V 3, 1-9)<sup>13</sup> unité du texte n'explique pas la précédente, malgré la demande d'Hermas :

« Moi, Seigneur, je ne comprends pas ces paraboles et je ne puis en avoir idée si vous ne me les expliquez pas » (3, 1).

En réponse, le Pasteur fait la promesse : « je t'expliquerai tout » (3, 2), mais il ne le fait pas en continuant son enseignement moral où il l'appelle plusieurs fois à « garder les commandements ». A l'ordre déjà connu qu'on ne fasse rien de mal, le Pasteur ajoute un conseil concret qu'on jeûne au pain et à l'eau, et qu'on donne l'argent épargné « à une veuve, à un orphelin ou à un indigent » (3, 7).

**d. La quatrième** (Sim. V 4, 1-5)<sup>14</sup> partie du texte a un caractère différent et un sens particulier ce qui n'a pas été bien noté et suffisamment interprété dans les commentaires dont nous disposons actuellement. C'est pourquoi nous allons présenter ce fragment d'une manière plus large. Tout au début, Hermas répète sa demande de lui expliquer la parabole (4, 1). La demande est encore renforcée par une affirmation plus générale :

« si vous me dites des paraboles sans me les expliquer, c'est en vain que j'aurai entendu quelque chose de vous » (4, 2).

Il est clair que l'auteur du *Pasteur* voulut atteindre ici un effet pragmatique. Par la bouche du Pasteur, il s'adresse à Hermas, et indirectement au lecteur :

<sup>12</sup> Cfr *Pastor*. Sim. V 2, 1-11, SCh 53bis, 226-229.

<sup>13</sup> Cfr *Pastor*. Sim. V 3, 1-9, SCh 53bis, 230-233.

<sup>14</sup> Cfr *Pastor*. Sim. V 5, 1-5, SCh 53bis, 232-235.

« Tout serviteur de Dieu qui a le Seigneur dans son cœur peut lui demander la compréhension et il l'obtient ; et il peut alors s'expliquer n'importe quelle parabole et, grâce au Seigneur, tout ce qui est dit en paraboles lui devient compréhensible », (4, 3).

Ces mots expriment l'essentiel de la propre herméneutique théologique de l'auteur qu'il veut à la fois transmettre aux destinataires de son oeuvre. Dans la perspective des études suivantes, remarquons surtout une constatation que c'est le Seigneur qui parle en paraboles, donc aussi en celle qui doit être expliquée. Il est évident que l'auteur désire préparer le lecteur à recevoir le contenu de la parabole racontée, en se référant à une double révélation : celle du Seigneur et du Pasteur qui fait des « explications ». Bien que l'ensemble de ce petit fragment du texte soit une sorte de digression, il remplit en même temps une fonction importante d'introduction à l'enseignement qui vient à la suite.

**e. La cinquième** (Sim. V 5, 1-5)<sup>15</sup> unité du texte comprend la première explication de la parabole du vignoble. Elle commence par des mots fondamentaux : « Le champ, c'est ce monde-ci, et le maître du champ, c'est celui qui a créé toutes choses, qui les a organisées et qui leur a donné la force. Le fils, c'est le Saint-Esprit, et l'esclave, c'est le fils de Dieu (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστὶν ὁ δὲ δούλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶν) ; les vignes, c'est le peuple qu'il a lui-même planté » (5, 2). Plein d'admiration pour tout ce qu'il a entendu, Hermas demande à la fin, aussi au nom du lecteur :

« Pourquoi, Seigneur, dis-je, le Fils de Dieu apparaît-il dans la parabole sous la forme d'un esclave ? (Διατί, φημί, κύριε, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς δούλου τρόπον κείται ἐν τῇ παραβολῇ) ». (5, 5).

**f. La sixième** (Sim. V 6, 1-4a)<sup>16</sup> unité du texte est strictement liée à la précédente et fournit la réponse à la question qui vient d'être posée. Elle est surprenante : « Ecoute, dit-il. Le Fils de Dieu n'apparaît pas sous la forme d'un

<sup>15</sup> Cfr. *Pastor*. Sim. V 5, 1-5, Sch 53bis, 234-237; la phrase : « Le fils, c'est le Saint-Esprit » s'est conservée uniquement dans L<sub>1</sub>: *filius autem spiritus sanctus est*; dans les autres manuscrits et traductions, elle avait été supprimée pour des raisons doctrinales. C'est pourquoi pendant longtemps, son authenticité avait été mise en question, mais à partir de l'édition de O. Gebhard – A. Harnack (1877), qui l'avaient retraduite, elle apparaît comme authentique dans les éditions critiques ultérieures et contemporaines, voir M. Whittaker, *Der Hirt des Hermas*, GCS 48, Berlin 1967<sup>2</sup>, 56 (entre les parenthèses) ; R. Joly, Sch 53bis, p. 236 ; M. Leutzsch, *Hirt des Hermas*, p. 262 ; justement ce fragment du texte, sans doute authentique, non seulement s'harmonise avec la parabole mais il est un témoignage inestimable de la pensée originale de l'auteur du *Pasteur* et un élément important de sa théologie, comme cela sera démontré dans la suite des études.

<sup>16</sup> Cfr. *Pastor*. Sim. V 6, 1-4a, Sch 53bis, 236-239 ; la négation οὐκ, apparaissant dans le texte, après différentes discussions considérées comme authentiques (voir Brox, *Der Hirt des Hermas*, p. 318), montre un rapport polémique de l'auteur quant à la compréhension littérale de la comparaison « esclave » – Fils de Dieu, et peut-être c'est aussi une opposition pour l'utilisation du titre δούλος pour le Fils de Dieu.

esclave, mais avec grande puissance et souveraineté (Ἄκουε, φησίν, εἰς δούλου τροπόν οὐ κείται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἀλλ' εἰς ἔξουσίαν μεγάλην κείται καὶ κυριότητα) » (6, 1). Nous observons une répétition partielle de l'explication précédente de la parabole du vignoble mais avec un accent plus fort sur le fait que Dieu a confié son peuple à son Fils qui « a purifié leurs péchés » (καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε) – c'est un élément nouveau de l'explication prononcée deux fois (6, 2 et 6, 3). Pour conclure, le Pasteur affirme :

« Tu vois, dit-il, qu'il est le Seigneur de son peuple, puisqu'il a reçu plein pouvoir de son Père (βλέπεις οὖν, φησίν, ὅτι αὐτὸς κύριός ἐστι τοῦ λαοῦ, ἔξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ) », (6, 4a).

**g. La septième** (Sim. V 6, 4b-7a)<sup>17</sup> partie du texte constitue une sorte d'apposition ce qui signale la phrase initiale : « Quant au fait que le Seigneur a pris son fils comme conseiller et les anges glorieux au sujet de l'héritage à accorder à l'esclave, écoute. L'Esprit Saint préexistant, qui a créé toutes choses, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il avait choisie (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατώκησεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο) » (6, 5a). Dans la première partie de la phrase, l'auteur rapporte de manière intentionnelle cette partie du texte à la parabole et aussi à la première explication ce qui est négligé dans tous les commentaires. On a l'impression qu'il vient de se rendre compte qu'il n'avait pas justifié dans les explications précédentes la question de « l'héritage à accorder à l'esclave ». Par contre, la seconde partie de la phrase ainsi que les paroles de l'auteur qui la suivent sont fort différentes de tout le contenu de la Sim. V. Il est hors de doute que c'est une unité du texte indépendante avec des figures nouvelles et leurs activités. Cela se rapporte principalement à « la chair choisie » et à l'Esprit Saint. Mais son rapport du point de vue du contenu avec les deux explications précédentes doit être éclairci dans l'analyse thématique.

**h. La huitième** (Sim. V 6, 7b-7, 4)<sup>18</sup> partie du texte développe celle précédente sous l'aspect parénétiq. Tous les fidèles sont obligés de suivre le modèle présenté d'une coopération idéale de « la chair choisie » avec l'Esprit Saint. Une promesse en découle :

« pour que cette chair qui avait servi l'Esprit Saint sans reproche, obtint un lieu de repos et ne parût pas perdre le salaire de ses services » (6, 7b).

En conséquence, l'auteur présenta plus largement son enseignement qu'il ne faut souiller ni la chair, ni l'Esprit : « Si tu souilles ta chair, tu souilleras aussi l'Esprit Saint » (7, 2b). A la fin, il appelle : « Garde-les donc purs tous les deux et tu vivras pour Dieu » (7, 4).

<sup>17</sup> Cfr. *Pastor*. Sim. V 6, 4b-7a, SCh 53bis, 238-239.

<sup>18</sup> Cfr. *Pastor*. Sim. V 6, 7b – 7, 4, SCh 53bis, 240-241.



En somme, les relations mutuelles entre les unités du texte que nous avons distinguées sont différentes. La cohérence du texte fut établie au niveau de rédaction par le fait d'y ajouter des parties successives, mais leur ordre ainsi que les relations du point de vue du contenu ne résultent pas d'un plan logique uniforme. C'est un effet du style oral de l'auteur. La Similitude étudiée est une compilation de quatre types de textes où l'auteur développe les trames thématiques principales : 1. Le jeûne et les instructions morales y liées ; 2. La parabole du vignoble et de l'esclave très fidèle ; 3. Trois explications de la parabole ; 4. La conclusion à caractère morale. Les trames thématiques alternent ce qui a fait naître de fortes divergences dans les interprétations du contenu de la Sim. V.

**3. Le jeûne et la parabole du vignoble.** Les relations entre ces trames thématiques exigent d'être minutieusement analysées. D'autant plus que dans l'histoire des recherches, elles suscitaient de nombreuses controverses.

**a. Le problème du jeûne** est l'objet direct de réflexions de l'auteur du *Pasteur* uniquement dans deux parties séparées du texte : Sim. V 1, 1-5 et 3, 1-9. La première comprend une forte polémique avec le jeûne pratiqué dans la communauté d'Herma. La seconde présente un discours plus large et plus positif à cet égard, et dans un aucun cas, elle ne peut être considérée comme « explication parabolique ». Tout d'abord, il faut noter qu'en vue de distinguer et d'appeler la pratique mentionnée du jeûne, Herma se servit d'un néologisme *στατίων* (lat. *statio*). L'origine et le sens de ce terme sont sans doute strictement liés à la genèse et à la spécificité de cette pratique de pénitence. Il existe de nombreuses études sur cette problématique<sup>19</sup>. Sans entrer ici dans les détails insignifiants pour nos analyses, observons les deux interprétations connues du jeûne déterminé par le terme *statio*.

Selon la première interprétation, celle précoce, représentée entre autres par M. Dibelius<sup>20</sup>, il faut chercher la genèse du terme *statio* dans le langage militaire, par conséquent, il était traduit comme « la garde », (*Wache*, *Wachposten*). Selon la seconde interprétation, bien que différenciée à l'intérieur, on déduit la pratique, ainsi que le terme grec et latin qui la désigne, du judaïsme<sup>21</sup>. Aux yeux des représentants de cette position, cette pratique consistait en judaïsme à veiller dans un lieu isolé, à prier et à jeûner, et en réalité à « rester debout (*'amad* en hébreu) devant Dieu ». Dans le milieu juif et chrétien parlant latin, il était facilement associé à la formule biblique *stare ante faciem Domini*.

<sup>19</sup> N. Brox (*Der Hirt des Herma*, p. 308-309) relate les résultats de ces études ; une littérature plus riche à ce propos présente M. Leutsch (*Hirt des Herma*, p. 470).

<sup>20</sup> Cfr Dibelius, *Der Hirt des Herma*, p. 560-561 ; R. Joly, *SCh* 53 bis, 224-225.

<sup>21</sup> Cfr A. Hilhorst, *Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'Herma*, Nijmegen 1976, 172-179. Il souligne que dans les communautés juives à Rome, la langue latine était beaucoup plus répandue que dans les communautés chrétiennes (ibidem, p. 177). A la lumière des décisions nouvelles, l'expression *στατίωνα ἔγω* pourrait être traduite plutôt comme : « je veille ».

Toutefois, la réception de cette pratique et ses transformations dans le christianisme primitif sont moins connues.

L'auteur du *Pasteur* combat une certaine forme du jeûne dérivée de cette pratique. Mais il ne le fait pas en raison de son origine quelconque car le texte est libre de telles mentions ou allusions, mais il reproche à ce type de jeûne qu'il ne soit utile ni pour le croyant, ni pour la communauté. Ceci est exprimé par la phrase apparaissant synthétiquement, dite par le Pasteur comme un reproche : « Dieu ne veut pas de ce jeûne vain. Car, en jeûnant de cette façon pour Dieu, tu ne fais rien pour la justice » (Sim. V 1, 4). Le programme de la pratique fructueuse du jeûne, proposé par l'auteur dans les deux parties du texte (Sim. V 1, 1-5 et 3, 1-9), s'appuie sur l'observation des commandements, sur les bonnes actions et la pureté intérieure. Toutes ces prescriptions sont bien connues de l'analyse de la *metanoia*, ce qui signifie que l'auteur veut inclure le jeûne à son message sur la repentance – la pénitence.

**1b. La parabole du vignoble** (Sim. V 2, 1-11) fut insérée entre deux textes du jeûne. Elle est une sorte d'illustration par quoi elle fournit un exemple édifiant de l'esclave fidèle qui peut être facilement porté sur tout serviteur de Dieu. Cependant, il n'y a aucune référence au jeûne ni à l'intérieur de la parabole, ni dans l'enseignement qui vient à la suite. Cela résulte d'une raison évidente que seulement la couche superficielle, moralisatrice, de la parabole du vignoble est indirectement liée à la trame concernant le jeûne. Les réflexions suivantes de l'auteur nous convainquent qu'il désire que sa parabole racontée serve comme le point de départ pour le développement d'une autre problématique.

Nous devons constater que malgré une longue tradition fixée, la parabole du vignoble et de l'esclave très fidèle ne puise pas dans la tradition vétérotestamentaire ou judaïque, non plus dans celle néotestamentaire ou chrétienne. M. Leutzsch a prouvé ce fait dans son travail précoce<sup>22</sup>. Aux yeux de ce chercheur, qui s'est basé sur de nombreuses études des sources concernant les conditions sociales et judiciaires de la vie dans l'Empire romain, cette parabole est une relation presque protocolaire du processus de libération et d'adoption de l'esclave, ce qui lui permettait d'être héritier et même d'occuper de hautes positions.

Les études de M. Leutzsch démontrent que l'auteur du *Pasteur* se servit initialement d'une « parabole », mais d'une parabole à caractère tout à fait réaliste et en tant que telle, elle devait être authentique pour les destinataires dans son milieu. Pourtant, ce caractère très « romain » de la parabole causait déjà au point de départ de graves difficultés pour traduire son contenu dans les explications. Il s'ensuit de là qu'il ne faut pas rechercher les sources d'inspira-

<sup>22</sup> Cfr M. Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im « Hirten des Hermas »*, Göttingen 1986, 138-155 (Sklaverei im „Hirten des Hermas“), quant à la Sim. V : p. 144-153, surtout p. 150.

tion pour « l'esclave » qui est le Fils de Dieu directement dans la parabole du vignoble. Les trois explications ne renouent que généralement avec la symbolique choisie de la parabole, et leurs contenus sont tout à fait indépendants d'elle.

**4. Les trois explications de la parabole.** Nous utilisons le terme « explication » dans le même sens qu'il apparaît dans le *Pasteur*, et cela se rapporte particulièrement à la Sim. V. Hermas y réclame plusieurs fois des explications. Tout de suite après avoir entendu la parabole (Sim. V 3, 1) :

« Moi, Seigneur, je ne comprends pas ces paraboles et je ne puis en avoir idée si vous ne me les expliquez pas » (ἐάν μή μοι ἐπιλύσῃς αὐτάς)<sup>23</sup>.

Faute de réponse, il continue à demander :

« si vous me dites des paraboles sans me les expliquer (καὶ μὴ ἐπιλύσῃς μοι), c'est en vain que j'aurai entendu quelque chose de vous » (Sim. V 4, 2)<sup>24</sup>.

A la fin (Sim. V 6, 8), le Pasteur annonce qu'il a donné à Hermas une explication :

« Tu as ainsi l'explication de cette parabole » (ἔχεις καὶ ταύτης τῆς παραβολῆς τὴν ἐπίλυσιν) »<sup>25</sup>.

Ainsi, le terme « explication » (ἡ ἐπίλυσις) exprime fidèlement non seulement le sens des formules utilisées dans le texte, mais il indique aussi la nature de l'activité que fait le Pasteur envers Hermas, en cohérence avec le fait de « montrer » (Sim. III 1 ; Sim. IV 1 ; Sim. VIII 1, 1 ; Sim. IX 1, 1-3) et d'« enseigner » (Mand. I-XII, Sim. V 1, 3). Et cela signifie qu'il ne s'agit pas ici d'une explication du type rationnelle, mais de faire découvrir une vérité plus profonde, cachée dans la parabole – ce qui fait partie des fonctions du Pasteur en tant que médiateur des révélations. Ce type d'explication est alors fort différent des types d'explications ultérieurs et contemporains dans les sciences humaines, en philosophie ou en théologie.

Avant de commencer les études du texte et de son contenu avec notre appareil théorique, maîtrisé méthodologiquement et justifié objectivement, permettons d'abord à l'auteur de s'exprimer dans ses propres catégories de pensées et dans son propre langage.

**a. Dans la première explication** (Sim. V 5, 1-4) de cette parabole, l'auteur traduit les termes choisis en signalant qu'il voulut leur donner dès le début un caractère métaphorique, et que tout le récit devait être une allégorie de la réalité religieuse. Voici comment l'auteur explique le sens des éléments essen-

<sup>23</sup> Cfr *Pastor*. Sim. V 3, 1, SCh 53bis, 230-231.

<sup>24</sup> Cfr *Pastor*. Sim. V 4, 2, SCh 53bis, 232-233.

<sup>25</sup> Cfr *Pastor*. Sim. V 6, 8, SCh 53bis, 240-241.

tiels : des figures avec leurs activités, et des états de choses dans les deux univers présentés.

**Parabole**

Sim. V 2, 1-11

Quelqu'un avait  
une terre  
et beaucoup d'esclaves.

il planta une vigne.  
Il choisit un esclave très fidèle

et lui dit :  
Charge-toi de cette vigne  
que j'ai plantée,

entoure-la d'une clôture  
mais n'y fais rien autre  
Observe cet ordre  
et tu seras libre chez moi.

Le maître de l'esclave  
partit pour l'étranger.  
(2, 2)

l'esclave  
entoura la vigne d'une clôture ;  
il s'aperçut que la vigne  
était pleine d'herbes.  
(2, 3)

il réfléchit et se dit en lui-même :  
« J'ai exécuté l'ordre du maître ;  
maintenant, je vais bêcher la vigne  
et elle sera meilleure,  
une fois (...) débarrassée des herbes,  
elle donnera plus de fruits (...)

le maître (...) se réjouit fort  
des travaux de l'esclave.  
(2, 5)

**Explication (1)**

Sim. V 5, 1-4

Le champ, c'est ce monde-ci,  
le maître du champ,  
c'est celui qui a créé  
toutes choses,

Le fils, c'est le Saint-Esprit,  
et l'esclave,  
c'est le Fils de Dieu ;

les vignes, c'est le peuple  
qu'il a lui-même planté.  
(5, 2)

Les pieux, ce sont  
les saints anges du Seigneur  
qui retiennent son peuple.  
(5, 3)

Le voyage du maître,  
c'est le temps qui reste  
jusqu'à la parousie de Dieu.

Les herbes arrachées  
à la vigne  
sont les inquiétudes  
des serviteurs de Dieu.  
(5, 3)

Il appela donc son fils bien-aimé,  
son héritier, et ses amis  
qui étaient ses conseillers.  
Il leur dit  
ce qu'il avait ordonné à l'esclave  
et tout ce qu'il avait trouvé réalisé.  
(2, 6)

Les amis et conseillers  
sont les saints anges  
créés les premiers.  
(5, 3)

Et le maître leur dit :  
« J'ai promis la liberté à cet esclave,  
s'il s'exécutait l'ordre  
que je lui avait donné.  
et en plus, il a bien travaillé la vigne.  
Aussi, en récompense de ce travail  
qu'il a fourni,  
je veux le faire cohéritier de mon fils.  
(2, 7)

Le fils de maître  
approuva cette intention.  
(2, 8)

Quelques jours plus tard,  
le maître faisait un banquet  
et il envoya du banquet  
beaucoup de mets à cet esclave.

Les mets que, du festin,  
il a envoyés à l'esclave  
sont les commandements  
qu'il a donnés à son peuple  
par l'intermédiaire  
de son fils.  
(5,3)

Celui-ci accepta les mets  
que le maître lui envoyait,  
il en retint suffisamment pour lui  
à ses compagnons d'esclavage.  
(2, 9)

Celui-ci (...) se réjouit fort  
de la conduite de l'esclave.  
Il appela de nouveau ses amis et son fils  
et leur rapporta le geste qu'il avait fait  
à propos des mets reçus.  
Et ceux furent encore plus d'avis  
qu'il devînt cohéritier du fils du maître. »  
(2, 11)

La comparaison de cette parabole avec l'explication fait tout de suite remarquer une forte disproportion entre elles. Pratiquement tous les éléments se rapportant au travail et aux services de l'esclave ainsi qu'à l'héritage lui promis sont restés sans explications. Et tous ces éléments constituent un modèle à

suivre que l'auteur donna dans le cadre de l'enseignement sur le jeûne aux « serviteurs de Dieu ». Ainsi la première fonction, celle moralisatrice et didactique, de la parabole fut accomplie. Toutefois, l'explication comporte des éléments tout à fait nouveaux et surprenants : la figure du fils – de l'Esprit Saint et de l'esclave – du Fils de Dieu<sup>26</sup>. Les explications suivantes furent alors indispensables.

**b. La deuxième explication** (Sim. V 6, 1-4a) se porte particulièrement sur la figure du Fils de Dieu. L'auteur passe tout de suite à expliquer cette figure et surtout la comparaison : l'esclave – le Fils de Dieu, car il présuppose que le lecteur peut ne pas la comprendre ou même la refuser. La question d'Hermas le montre bien et elle incite à donner une explication : « Pourquoi, Seigneur, dis-je, le Fils de Dieu apparaît-il dans la parabole sous la forme d'un esclave ? » (Sim. V 5, 5). La réponse du Pasteur est surprenante et s'oppose apparemment au contenu de la parabole : « Ecoute, dit-il. Le Fils de Dieu n'apparaît pas sous la forme d'un esclave, mais avec grande puissance et souveraineté » (Sim. V 6, 1). Les réflexions suivantes de l'auteur ne concernent plus le prototype de l'esclave très fidèle mais elles expriment sa propre théologie du Fils de Dieu. Ce problème doit être analysé indépendamment.

**c. La troisième explication** de la parabole (Sim. V 6, 4b-7a) est un objet d'études le plus discutable. Remarquons d'abord qu'elle fut mal placée. Puisque l'auteur la rattache dans la première phrase à la parabole, car il souhaitait expliquer la question de « l'héritage à accorder à l'esclave » (Sim. V 6, 4b), elle aurait dû être mise dans la parabole même ou directement après. Cela aurait constitué un bon pont et une base convenable pour justifier les prérogatives exceptionnelles du Fils de Dieu dans la deuxième explication. Ainsi dans nos études suivantes, nous placerons le contenu de cette explication au point juste. Il convient ici de signaler que le problème repose sur le fait que l'auteur ne recourt pas directement dans cette explication au Fils de Dieu, ce qui a poussé Ph. Henne à exclure cette partie du texte de « la problématique christologique », le procédé critiqué ensuite par N. Brox. Nous allons examiner les arguments de ces deux investigateurs.

Pour Ph. Henne, il n'y a aucun rapport entre la troisième explication et les parties qui la précèdent, et surtout avec la figure du Fils de Dieu. Il a d'abord analysé le texte en appliquant sa propre méthode qu'il nous faut envisager attentivement. Voilà comme il a défini sa méthode : « il faut faire remarquer que le contenu d'un texte ou d'une portion de texte se définit par ce qu'il contient. Les éléments significatifs pour la détermination du contenu ne doi-

<sup>26</sup> Nous sommes d'avis que la parabole suppose deux notions de la culture romaine : *amici augusti*, *manumissio inter amicos*, tandis que la première explication ainsi que la référence dans la troisième explication se basent sur la notion vétérotestamentaire de *conseil de Yahvé*, voir H.J. Fabry, *Sôd*, TWAT 5 (1986) 775-782.

vent pas être cherchés en dehors ou autour du texte étudié, mais bien à l'intérieur de celui-ci »<sup>27</sup>. Evidemment, mais il faut tout de suite se poser une question : qu'est-ce que l'auteur comprend par « l'intérieur » de ce texte ?

Voici la conclusion de Ph. Henne en matière de problématique ici étudiée : « Le texte ne parle alors que de l'esprit et que de la chair et jamais du Fils de Dieu. Sim. 6, 4-8 n'est pas christologique »<sup>28</sup>. Il a exprimé plus largement cette opinion dans la conclusion de ses analyses : « Sim. V 6, 4-8 n'est pas christologique, parce qu'il n'y a pas aucune mention du Fils de Dieu, ni explicite, ni implicite : Son nom n'est pas mentionné ; aucune allusion n'est faite à Son action telle qu'elle fut décrite dans la parabole ou dans son interprétation christologique »<sup>29</sup>.

N. Brox a soulevé de graves objections à l'égard de Ph. Henne. En commentant le texte de la Sim. V 6, 5-7, il constate tout d'abord : « Hermas délaisse maintenant jusqu'à la 6, 7 le langage de la parabole et s'étend sur d'autres questions christologiques qui, indépendamment de la parabole, devaient être pensées et formulées. Mais le sujet est toujours la christologie »<sup>30</sup>. Il est bien clair que cette unité du texte est bien distinctive, cependant il n'est pas tellement évident quel caractère et quel contenu ont les « réflexions » de l'auteur du *Pasteur* dans cette partie du texte et si « le sujet » de ces recherches est vraiment « la christologie ». Les formulations déclaratives de N. Brox exigent encore d'être prouvées.

Le reproche principal de N. Brox qu'il adresse à Ph. Henne est le suivant : « Henne [...] a fait cette grave erreur qu'il n'a pas pris en compte dans ses évaluations le complément de rédaction d'Hermas qu'il fit en exploitant son propre matériau (ici « la chair » et « l'esprit ») et ne comprend pas christologiquement le passage 6, 3-7 mais il le lie au processus compris d'une manière salvifique d'atteindre les mérites par l'homme en général »<sup>31</sup>.

Considérons maintenant les arguments que N. Brox a allégués à l'appui de sa position : „Les indications dans le texte plaident pour le fait que le sujet de la christologie est continué : « la 6, 4b annonce ce qui apparaît d'une manière évidente en tant qu'explication d'une partie de la scène de la parabole christologique et utilise sa métaphore (« l'esclave ») pour le Fils de Dieu. En outre, le

<sup>27</sup> Henne, *La christologie*, p. 172.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 173.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 174.

<sup>30</sup> Brox, *Der Hirt des Hermas*, p. 320 : « H verlässt jetzt bis 6,7 die Sprache der Parabel und macht also christologische Ausführungen anderen Inhalts, die unabhängig von der Parabel gedacht und formuliert sein müssen. Aber das Thema bleibt die Christologie ».

<sup>31</sup> Ibidem : « Henne, *A propos de la christologie*, 569-578 macht den gravierenden Fehler, den redaktionellen Beitrag des H im Gebrauch seiner Stoffe (« hier: Fleisch und Geist ») nicht einzukalkulieren und den Passus 6, 4-7 (trotz 5, 1 – 6, 3) nicht mehr christologisch zu lesen, sondern auf den heilsrelevanten Bewährungsprozess des Menschen generell zu beziehen ».

mérite atteint d'une manière exceptionnelle de cette « chair » concrète (cette chair : n'a pas été souillée sur terre), toujours au singulier, peut être compris uniquement au sens christologique – à la différence des (autres) gens (« toute chair », 6, 7)<sup>32</sup>. Il est incontestable que ces arguments justifient le lien du point de vue du contenu de la troisième explication à la parabole, et indirectement à la figure du Fils de Dieu. Mais est-ce que ces raisons sont suffisantes pour prétendre dans ce cas concret que le « sujet de la christologie » est poursuivi ? Ne faut-il pas, au lieu des formulations et caractéristiques générales et abstraites, surtout au point de départ des analyses thématiques, appliquer des termes concrets et descriptifs ? Le problème repose sur le fait que la théologie du Fils de Dieu présente dans le texte ne peut être si facilement appelée „la christologie”.

La confrontation des arguments rapportés par Ph. Henne et N. Brox ne conduit pas encore à résoudre les problèmes essentiels existant dans la Sim. V. La conclusion finale formulée par C. Osiek, après avoir présenté les opinions de ces auteurs, ne le fait pas non plus<sup>33</sup>. Cela se rapporte aussi aux réflexions de A. Stewart-Sykes<sup>34</sup>, quoiqu'il ait formulé des propositions remarquables. En ce qui concerne encore la troisième explication, B. G. Bucur<sup>35</sup> s'est prononcé pour la position de Ph. Henne. Il s'avère alors que la revue du débat sur la troisième explication a dévoilé les complications méthodologiques et terminologiques apparaissant dans les recherches de nombreux investigateurs. Ce fait nous oblige à bien vérifier différentes opinions dans la suite de nos études.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 320-321: « Die Signale im Text für eine Fortsetzung des Themas Christologie sind nämlich zu deutlich: 6, 4b kündigt das folgende ausdrücklich als Erklärung einer Teilszene der vorangegangenen Christologie – Parabel an und gebraucht deren Metapher („der Sklave“) für den Sohn Gottes. Ausserdem kann die singular vollkommene Bewährung des bestimmten, immer im Singular benannten „Leibes“ (ἡ σάρξ: „auf dieser Erde nicht befleckt“) nur christologisch begriffen werden, in Abhebung nämlich von den (übrigen) Menschen (πᾶσα σάρξ: 6, 7) ».

<sup>33</sup> Cfr Osiek, *Shepard of Hermas*, p. 180-181 : « Yet, though v. 4b implies that the same interpretation is continuing, in fact these verses have moved off into something different with not much by way of transition. It is likely that they speak of Christ as primary referent, but, as usual in *Hermas*, only for the sake of moral instruction and paraenesis, to which the consideration quickly moves. Thus, the humanity of Christ becomes the bridge to a third interpretation of the parable-one that departs substantially from the original story line. », op.cit., 180. Nous refusons complètement l'opinion suivante de cet auteur : „Yet the strictly christological perspective can be said to be adoptionist, since there is no indication of preexistence of the Son of God, and perhaps binitarian, since God and preexistent spirit belong to the same family. But the theology here is more accurately monotheistic with preexistent (but not necessarily divine) spirit and exalted Son of God ».

<sup>34</sup> Cfr Stewart-Sykes, *The christology of Hermas*, p. 275-278 (la polémique contre Ph. Henne dont l'argumentation il a rejeté) et p. 280-281 (la critique de J.Ch. Wilson). Remarquons que les analyses de l'auteur sont puisées dans une terminologie contestable, p.ex. *christological explanation* – *application* – *interpretation*, *a question of christological import*.

<sup>35</sup> Cfr Bucur, *The Son of God*, p. 132-133 (mais il n'a pas pris en considération l'argumentation de A. Stewart-Sykes). Voir sa position présentée plus largement dans la note 67.



En résumant, les trois explications de la parabole du vignoble se sont avérées très différenciées du point de vue de la thématique. Différentes trames y alternent dont le lien à la figure du Fils de Dieu est à déterminer. Pour le faire, il faut d'abord présenter les principes méthodologiques que nous suivrons à cette étape d'études. Nous avons constaté que « les explications » ne forment pas une suite logique claire parce qu'elles ne sont pas les explications au sens strict mais des « révélations » successives dont chacune possède ses propres sources d'inspiration. D'où, dans les analyses de ces explications on ne doit pas se limiter à démontrer les différences entre elles ou à comparer les explications avec la parabole, mais il faut retrouver les principes plus profonds qui servirent à l'auteur pour créer sa propre théologie du Fils de Dieu.

## II. UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION DU TITRE DE FILS DE DIEU

Nos analyses permettent de constater que les énoncés de l'auteur ne furent pas rédigés d'une façon claire et cohérente mais ils constituent un ensemble d'éléments différents et éparpillés tels que les images, spéculations et déclarations qui forment en somme une théologie fort spécifique du Fils de Dieu dans cette partie du texte. Nous nous fixons ici le but de reconstruire et de caractériser cette théologie. Dans ce cadre, il nous faut expliquer de quelles sources d'inspiration profita l'auteur du *Pasteur* et en quoi s'exprima sa propre création. Ainsi nous pourrions estimer son originalité et la valeur de son enseignement sur le Fils de Dieu dans le contexte du christianisme primitif.

**1. Les principes anthropologiques et pneumatologiques.** Les spéculations sur « la chair choisie » dans laquelle « l'Esprit Saint prit demeure » semblent être complètement éloignées des parties du texte qui les précèdent. Mais elles ne sont pas une chose étrangère dans l'univers présenté dans le *Pasteur*. Seulement en prenant en compte un large contexte et en pénétrant profondément dans l'univers présenté dans le texte, il est possible de comprendre le contenu de la Sim. V.

**a. La notion de « chair » (σάρξ)** joue un rôle principal et apparaît plusieurs fois dans les *Préceptes* : Mand III, 1 ; V 1, 2 ; X 2, 5-6 et aussi il faut prendre en considération les synonymes : Mand V 2,5-7; X3,2 Une analyse détaillée de ces textes permettra de comprendre précisément dans quel sens le terme « chair » est utilisé dans la Sim. V :

« Aime la vérité, qu'elle seule puisse sortir de ta bouche ; de la sorte, l'Esprit que Dieu a logé dans ta chair (ἵνα τὸ πνεῦμα ὁ ὁ θεὸς κατόκησεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ) sera trouvé authentique aux yeux de tous les hommes et ainsi sera glorifié le

Seigneur, qui habite en toi (καὶ αὐτως δοξασθήσεται ὁ κύριος ὁ ἐν σοὶ κατοικῶν) »<sup>36</sup>.

« (5) Lorsque tous ces esprits viennent habiter un même vase où habite déjà l'Esprit Saint (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), le vase ne peut plus tout contenir, et déborde [...] (7) Mais quand il s'éloigne de l'homme, en qui il habitait (ἀποστῆ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου οὗ κατοικεῖ), cet homme se vide de l'Esprit juste (ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ δικαίου) et désormais plein des esprits mauvais »<sup>37</sup>.

« L'homme triste fait toujours le mal. D'abord, il fait le mal parce qu'il attriste l'Esprit Saint donné joyeux à l'homme (ὅτι λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ δοθὲν τῷ ἀνθρώπῳ ἡλαρόν) »<sup>38</sup>.

Les textes cités comprennent deux groupes d'expressions avec le terme « chair » et ses synonymes : 1. l'Esprit Saint habite « en toi », « dans ta chair », dans « le vase », « en homme » ; 2. il est donné à « ta chair », à « l'homme ». Toutes les formules mentionnées définissent l'homme en tant que sujet habité par l'Esprit Saint. En nous appuyant sur les textes analysés, nous pouvons donc déterminer le sens du terme « chair » (σάρξ), dont l'auteur se servit d'abord dans les *Préceptes*, et ensuite dans la Sim. V. Cette expression désigne l'homme entier, pareillement que son équivalent hébraïque *bâsar* dans l'anthropologie biblique de l'Ancien Testament. Un bon exemple de l'utilisation de cette terminologie est l'annonce du prophète Jol : « Après cela, je répandrai mon Esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront » (Jol 3, 1). Ce texte est aussi une source d'inspiration importante pour la théologie primitive pour montrer l'effusion eschatologique de l'Esprit Saint (Act 2, 17-21).

**b. La notion d' « Esprit Saint » (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)**, déjà apparu dans nos citations mentionnées, doit être analysée dans le contexte plus large qui précède son utilisation dans la Sim. V. L'auteur du *Pasteur* développa largement la pneumatologie dans les *Préceptes* où tout l'enseignement moral, donc les vertus et les défauts ainsi que l'univers des esprits leur attribué se base sur un schéma dualiste. C'est pareil dans les textes où apparaissent l'Esprit Saint et les synonymes qui le définissent. La formule verbale τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον est présente dans les textes suivants : Mand. V 1, 2, 3 ; 2, 5 ; Mand. X 1, 2 ; 2, 1. 2. 4. 5 ; 3, 2. 3 ; Mand. XI 9 et Sim. IX 1, 1 ; 24, 2 ; 25, 2. L'analyse des textes précédant la Sim. V nous permettra de fixer le sens dans lequel le terme fut utilisé dans cette Similitude.

L'auteur montre la lutte de deux esprits en homme en opposant l'Esprit Saint à l'esprit mauvais :

<sup>36</sup> Cfr. *Pastor*. Mand. III 1, SCh 53bis, 148-151.

<sup>37</sup> Cfr. *Pastor*. Mand. V 2, 5 et 7, SCh 53bis, 168-169.

<sup>38</sup> Cfr. *Pastor*. Mand. X 3, 2, SCh 53bis, 190-191.

« Si tu es patient, l'Esprit Saint qui habite en toi (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κατοικοῦν ἐν σοὶ) sera pur de n'être pas obscurci par un autre esprit mauvais (ὑπὸ ἐτέρου πονηροῦ πνεύματος). Trouvant un large espace libre, il sera content, il se réjouira avec le vase qu'il habite et servira Dieu avec grande allégresse, puisqu'il aura en lui l'aisance. Mais si arrive un accès de colère, tout de suite l'Esprit Saint (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), qui est délicat, se trouve à l'étroit, sans espace pur, et il cherche à quitter ce lieu : il est étouffé par l'esprit mauvais, il n'a plus l'espace où servir Dieu comme il veut (λειτουρήσει τῷ κυρίῳ καθὼς βούλεται), souillé qu'il est par la colère. Car le Seigneur habite dans la patience et le diable, dans la colère. Que ces deux esprits habitent ensemble est donc un grand malheur pour l'homme en qui ils habitent »<sup>39</sup>.

A l'aide des images et des métaphores à caractère spacial, l'auteur montra le fait d'habiter l'homme par l'Esprit Saint ainsi que le risque de le perdre. Surtout trois moments doivent être mentionnés : 1. l'Esprit Saint « servira Dieu », ce qui est souligné deux fois ; 2. Il est une source de bien, il ne peut alors cohabiter avec l'esprit mauvais. Par conséquent, il habite en homme lorsque celui-ci est pur moralement ; 3. l'Esprit Saint peut « quitter » l'homme, Il est alors un don perdable. Il convient aussi d'ajouter que dans la partie finale de la Mand. V, l'auteur répéta ces formulations (voir Mand. V 2, 5-7, citation ci-dessus) en appelant l'Esprit Saint « l'esprit juste », il s'ensuit de là qu'il est une source de justice en homme.

Dans la Mand. X, l'auteur continue ses réflexions à propos de la demeure de l'Esprit Saint en homme, il se concentre surtout sur ce qui « attriste » l'Esprit Saint et le « chasse ». Ce sont la tristesse et la colère qui provoquent ce risque. L'auteur répète trois fois que « la tristesse chasse l'Esprit Saint » : Mand. X 1, 2 ; 2, 1 ; 2, 2, et indique quatre fois ce qui « attriste l'Esprit Saint » : Mand. X 2, 2 ; 2, 4 ; 3, 2 (2x).

Un répertoire terminologique plus large est présenté dans la Mand. XI. Il est vrai que ce *Précepte* est consacré aux vrais et faux prophètes, mais il contient aussi beaucoup d'éléments nouveaux qui enrichissent d'une manière considérable la caractéristique de l'Esprit Saint :

« (7c) Epreuve d'après sa vie l'homme qui détient l'Esprit divin (τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον). D'abord, celui qui détient l'Esprit venant d'en haut (ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ ἄνωθεν), est doux, calme, modeste ; il s'abstient de tout mal, de tout vain désir de ce monde ; [...] et ce n'est pas lorsque l'homme a envie de parler que parle l'Esprit Saint : il parle lorsque Dieu veut qu'il parle (λαλεῖ τὸ πνεῦμα ἀλλὰ τοτὲ λαλεῖ ὅταν θελήσῃ αὐτὸν ὁ θεὸς λαλῆσαι). (9) Quand donc l'homme qui détient l'Esprit divin (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον) entre dans une assemblée d'hommes justes qui ont foi en l'Esprit divin (τῶν ἐχόντων πίστιν θεοῦ πνεύματος), et que cette assemblée fait une demande à Dieu, alors l'ange de l'Esprit prophétique qui est près de lui (ὁ ἄγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ προφητικῶ), remplit cet homme et celui-ci, rempli de l'Esprit Saint (ὁ ἄνθρωπος ἐκείνος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ), parle

<sup>39</sup> Cfr. *Pastor*. Mand. V 1, 2-4, SCh 53bis, 162-165.

à la foule comme le veut le Seigneur. (10) Voilà comment se manifestera l'Esprit de la divinité (φανηρὸν ἔσται τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος) »<sup>40</sup>.

Les énoncés cités ci-dessus, ceux les plus représentatifs, concernant l'Esprit Saint dans le *Pasteur* comprennent en plus deux vérités importantes : 1. aux yeux d'Hermas, toute la communauté et chacun de ses membres se réjouissent du don de l'Esprit Saint ; 2. « les prophètes de Dieu » donc les vrais prophètes ont reçu un don charismatique spécial. Remarquons que les esséniens de Qumrân partageaient les mêmes convictions : IQS 4, 20-21 ; 8, 16 ; 1QH 4, 31-32 ; 7, 6-7 ; 14, 11-13 ; 16, 11-12.

Nous désirons déterminer le sens le plus fondamental du terme τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον y apparaissant. C'est également le problème principal dans les études sur la pneumatologie fort développée dans le *Pasteur*<sup>41</sup>. Indiquons encore l'origine de la terminologie dont se sert Hermas. Nous savons que la formule verbale τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον provient du judaïsme hellénistique (LXX: Is 63, 10-11 ; Ps 51, 13) et est une traduction grecque de la locution hébraïque *rûah haqqôdeš*, L'Esprit de la Sainteté donc l'Esprit de Yahvé qui apparaît souvent dans la littérature targumique et dans les textes qumraniens. En comparant le contenu des formulations d'Hermas avec la littérature intertestamentaire et judaïque, nous arrivons à la conclusion que la compréhension de la nature et des activités de l'Esprit Saint dans le *Pasteur* s'accorde pleinement avec les notions judaïques et qumraniennes<sup>42</sup>. On peut s'en assurer encore en confrontant la pneumatologie incluse dans le *Pasteur* avec celle du Nouveau Testament<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. *Pastor*. Mand. XI, 7c-10a, Sch 53bis, 194-195. En ce qui concerne la Mand. XI v. 10b, R. Joly donne une leçon suivante : « telle est la puissance du Seigneur sur l'Esprit de la divinité (ὄση οὖν περὶ τοῦ πνεύματος τῆς θεότητος τοῦ κυρίου ἢ δύναμις, αὐτή) » ; pendant que M. Leutzsch (*Hirt des Hermas*, p. 230-231), en omettant la version A, traduit : « Soweit es die Kraft bezüglich des Geistes der Gottheit angeht, ist es so (ὄση οὖν περὶ τοῦ πνεύματος τῆς θεότητος ἢ δύναμις, αὐτή) ». Une étude détaillée de la Mand. XI a fait J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy*, Leiden 1973, 170-184, où il a souligné de graves menaces du christianisme primitif de la part de la divination païenne, ce qui avait poussé Hermas à la polémique et à l'acceptation des catégories de pensées et la langue hellénistiques pour souligner le caractère divin de l'inspiration prophétique. Remarquons que c'est grâce à cela qu'Hermas avait réussi à exprimer au niveau de la langue la divinité de l'Esprit Saint.

<sup>41</sup> Cfr J.P. Martin, *Espiritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo*, VetCh 15 (1978) 296-345; Brox, *Der Hirt des Hermas*, p. 541-546 (*Die Pneumatologie*); C. Haas, *Die Pneumatologie des Hirten des Hermas*, ANRW II 27/1 (1993), 552-586.

<sup>42</sup> Cfr Martin, *Espiritu y dualismo*, p. 338-342; Cirillo, *La christologie pneumatique*, p. 33-66, Haas, *Die Pneumatologie des Hirten des Hermas*, p. 583-584.

<sup>43</sup> Voici comment C. Haas (*Die Pneumatologie des Hirten des Hermas*, p. 583) confronte juste la pneumatologie du *Pasteur* avec celle du NT : « Die Pneumatologie des PH hebt sich stark von der des NT und nachfolgender Schriften ab und steht daher gleichsam wie ein Einzelgänger in der frühchristlichen Literatur ». Aussi dans le contexte de la pneumatologie judéo-chrétienne, le

**c. L'habitation de l'Esprit Saint dans l'homme.** Nous pouvons conclure ce point de nos recherches. Il s'avère qu'Hermaïus appuya ses argumentations concernant la question de « l'héritage à accorder à l'esclave » dans la troisième explication sur la vérité de la demeure de l'Esprit Saint en homme qui est comprise pareillement que dans la littérature judaïque, surtout celle qumranienne. Par conséquent, nous devons d'abord rejeter l'opinion de Ph. Henne d'après qui le texte de la Sim. V 6, 4-8 « ne parle alors que de l'esprit et que de la chair »<sup>44</sup>. Les analyses de ce texte montrent clairement qu'il parle de l'homme et de l'Esprit Saint qui l'habite.

Par contre, en ce qui concerne N. Brox, nous devons formuler une objection quant à la distinction entre l'Esprit Saint de la Sim. V qui est un don exclusivement pour « la chair choisie », et « l'esprit et les esprits » des textes où ils désignent « la puissance », « la capacité », « les qualités morales » auxquelles participent tous les autres chrétiens<sup>45</sup>. Il est vrai que le terme πνεῦμα dans le *Pasteur* possède des sens tellement différents mais l'expression τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον n'a qu'une seule signification que nous avons définie. Les textes analysés montrent d'une manière évidente que « la chair choisie » et tout croyant obtiennent le même Esprit Saint. Toutefois, les fruits et les conséquences de l'activité de l'Esprit Saint en homme sont divers, dont p.ex. le don de prophétie.

Dernièrement, la pneumatologie du *Pasteur* a été l'objet des analyses de B.G. Bucur<sup>46</sup>. La plupart de ses résultats sont inadmissibles parce qu'il a admis *a priori* des principes d'interprétation trop étroits. En même temps, il a ignoré certaines études qui nous donnent une image de cette pneumatologie et avant tout celle du Saint-Esprit plus riches et plus différenciées.

**2. L'Ebed Yahvé – la clé de l'interprétation.** Le problème d'une relation de la troisième explication avec les deux précédentes ainsi que le rapport entre « l'héritage à accorder à l'esclave » et la figure du Fils de Dieu présente de graves difficultés d'interprétation. Pour avancer les recherches, il est indispensable d'analyser les termes dont se sert l'auteur dans la Sim. V : δοῦλος et « chair choisie ».

*Pasteur* se distingue-t-il par une grande originalité, cfr Manns, *Le judéo-christianisme*, p. 217-225 (L'Esprit Saint chez les judéo-chrétiens).

<sup>44</sup> Cfr notes 28 et 29.

<sup>45</sup> Cfr Brox, *Der Hirt des Hermaïus*, p. 323-324 et 542-543.

<sup>46</sup> Cfr Bucur, *The Son of God*, p. 122-128. Nous contestons les thèses suivantes de l'auteur : 1. affirmation *pneuma* comme la figure angélique (*pneuma as an Angelic Being*, p. 122-125 – c'est une extrapolation de la Mand. XI 9) ; 2. *pneuma* comme le Fils de Dieu (*pneuma as the Son of God*, p. 125-131 – c'est une extrapolation de la Sim. IX 1,1) ; 3. avant tout l'angélomorphisme omniprésent ; 4. réinterprétation de la Sim. V (p. 131-138) qui est une conséquence des principes mentionnés ci-dessus. En somme, il n'explique pas d'une manière adéquate la figure du Fils de Dieu ni dans la Sim. V, ni dans tout le *Pasteur*.

**a. Le terme δούλος.** Nous savons que ce terme possède un double sens : « l'esclave » et « le serviteur ». Dans la période hellénistique, le terme δούλος signifiait en langue quotidienne « l'esclave » mais en langage biblique de la LXX et du NT, il désigne des personnages religieux exceptionnels, et l'expression δούλος τοῦ θεοῦ, « serviteur de Dieu », (voir Jc 1, 1 ; 2 P 1, 1 ; Jude 1) appartient aux titres de dignité honorables<sup>47</sup>. Dans le texte du *Pasteur*, le terme δούλος apparaît dans les deux sens. Au sens littéral, « l'esclave » est utilisé une quinzaine de fois exclusivement dans la Sim. V. Il apparaît en outre dans la locution δούλος τοῦ θεοῦ : trois fois par rapport à Hermas (Vis. I 2, 4 ; Mand. III, 4 ; Sim. X 3, 4) et au pluriel οἱ δούλοι τοῦ θεοῦ – « serviteurs de Dieu », pour déterminer les croyants (voir Mand. IV 1, 8 ; 3, 4 ; Mand. V 2, 1. 2 ; Mand. VI 2, 4. 6 ; Sim. VIII 10, 3 ; Sim. IX 13, 7 ; 19, 3 ; 27, 2). C'est déjà cette analyse sémantique qui démontre clairement que le terme de δούλος n'avait pas pu être appliqué au Fils de Dieu.

D'où l'auteur eut de grands problèmes avec le terme δούλος pour exprimer ses idées théologiques. Voici la suite des réflexions de l'auteur qui en est la preuve. Après la parabole du vignoble et de « l'esclave très fidèle », le Pasteur explique : « l'esclave, c'est le fils de Dieu » (ὁ δὲ δούλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἔστιν, Sim. V 5, 2). Hermas formule tout de suite la question : « Pourquoi, Seigneur, dis-je, le Fils de Dieu apparaît-il dans la parabole sous la forme d'un esclave ? » (Διατί, φημί, κύριε, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς δούλου τρόπον κεῖται, Sim. V 5, 5). Il reçoit une explication surprenante qui paraît être dans une certaine contradiction avec la première déclaration : « Le Fils de Dieu n'apparaît pas sous la forme d'un esclave » (Ἄκουε, φησίν, εἰς δούλου τρόπον οὐ κεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Sim. V 6, 1). Cette juxtaposition prouve que l'auteur a considéré le terme δούλος comme impropre pour le Fils de Dieu.

A ce point de nos recherches, remarquons le fait que le processus d'interprétation à l'intérieur de la Sim. V se fait dans le dialogue entre Hermas et le Pasteur. Le premier pose des questions difficiles au nom du lecteur, le deuxième remplit la fonction de porte parole de l'auteur et c'est lui qui détermine le vrai sens de la comparaison : l'esclave – le Fils de Dieu. L'auteur était obligé d'utiliser encore une fois le terme δούλος dans la troisième explication afin de renouer avec la parabole du vignoble et d'expliquer la question de « l'héritage à accorder à l'esclave » (περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου Sim. V 6, 4b). Cependant cette fois-ci, l'auteur donne une justification plus profonde où le rôle principal joue non « l'esclave très fidèle » mais « la chair choisie dans laquelle l'Esprit Saint prit demeure ». Ainsi, l'auteur dérive ses explications de la figure de l'esclave et les dirige sur cette source d'inspiration dont il profita.

<sup>47</sup> Cfr K.H. Rengstorf, *Δούλος δουλεύω*, TWNT II 264-283. Il est important pour nos recherches de prendre en considération aussi ces deux notions fondamentales : E. Lohse, *Υἱός*, TWNT VIII 358-364 ; J. Jeremias, *Παῖς θεοῦ*, TWNT V 676-698.

**b. La « chair choisie » c'est le Serviteur de Yahvé.** Pour prouver cette thèse, nous profitons ici des résultats obtenus par L. Cirillo<sup>48</sup>. Il est d'avis que l'auteur du *Pasteur* s'inspire de la figure de l'Ebed Yahvé du *Deutéro-Isaïe*. L'argumentation qu'il allègue mérite une présentation plus large.

Le point de départ est la constatation la plus importante au début de la troisième explication : « L'Esprit Saint préexistant, qui a créé toutes choses, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il avait choisie (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατώκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἢν ἠβούλετο). Cette chair donc, dans laquelle l'Esprit Saint prit demeure, servit fort bien l'Esprit (ἡ σὰρξ ἐν ἣ κατώκισε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), en marchant dans la voie de la sainteté et de la pureté, sans souiller l'Esprit en aucune façon » (Sim. V 6, 5)<sup>49</sup>. Ce texte, affirme L. Cirillo, s'appuie sur Is 42, 1 : « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu en qui mon âme se complaît. J'ai mis sur lui mon esprit ». Pour l'auteur du *Pasteur*, l'Ebed – le Serviteur, défini dans la prophétie comme « mon élu » est « la chair choisie » ; par contre, « mon esprit », donc l'Esprit de Yahvé, fut exprimé par Hermas, conformément à sa terminologie admise, comme l'Esprit Saint. On ne peut nier qu'on y observe des convergences frappantes.

Dans la suite de ses analyses, L. Cirillo fait remarquer la distance d'Hermas envers la *Septante*, il compare ensuite sa théologie du Serviteur avec la tradition synoptique et celle du début du christianisme. Dans la LXX, l'Ebed Yahvé d'Is 42,1 fut traduit comme πᾶς θεοῦ, pareillement que dans d'autres endroits dans le *Deutéro-Isaïe* : Is 49, 6 ; 50, 9, et uniquement deux fois comme δοῦλος θεοῦ : Is 49, 3. 5. Le fait qu'Hermas n'utilise pas cette terminologie mais la remplace par un hébraïsme « la chair choisie » est fort significatif. Cela manifeste son objection quant à l'application du titre δοῦλος pour le Fils de Dieu. Mais Hermas n'utilise pas non plus le terme πᾶς, à l'inverse de la tradition chrétienne primitive où πᾶς θεοῦ est devenu très tôt un titre christologique : Mt 12, 8 (citation d'Is 42, 1), Ac 3, 13. 26 ; 4, 25. 27. 37 ; la *Didaché* 9, 2. 3 ; l'*Épître de*

<sup>48</sup> Cfr *La christologie pneumatique de la cinquième parabole du „Pasteur“ d'Hermas*, RHR 93 (1973) 25-48. Nous n'acceptons pas seulement la conclusion finale de l'auteur dans laquelle il suggère qu'en s'appuyant sur le texte de la Sim. V, l'on pourrait considérer Jésus comme la demeure de la Sagesse divine. Cette option théologique est tout à fait étrangère pour Hermas. Pour la figure du Serviteur, nous avons consulté : P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris 1981. Il est intéressant qu'aussi dans la communauté de Qumrân le livre d'Isaï a été très souvent commenté, comme le témoignent les *pešrîm* sur Is : voir J. Carmignac (éd.) *Les textes de Qumran*, traduits et annotés, t. 1, Paris 1961, 65-76. De plus, l'idée du Serviteur oint apparaît dans les textes qumrâniens, comme l'a démontré M. Karrer, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*, Göttingen 1990, 363-379 (Das Gesalbsein des Gottesknechtes). Et cette idée a été connue et développée d'une manière très différente dans le christianisme primitif, p.ex. EvPt, EvPhil., NHC II 3, 74, 15-21 ; Ps Clem. *Rec* I 45 ; Saint Irénée, *Adv. haer.* III 18 ; *Epid.* 47.

<sup>49</sup> Cirillo, *La christologie pneu*, p. 40-41.

*Clément de Rome* 59, 2, 3, 4 ; *la Lettre de Barnabé* 6, 1 (citation d'Is 50, 8-9). Il en résulte, suppose L. Cirillo, qu'Herma se base sur la *Bible hébraïque*<sup>50</sup>.

Le fragment suivant de la *Sim. V* devint plus clair, si nous rattachons d'abord son contenu au Serviteur de Yahvé. Toutefois, Herma l'applique directement au Fils de Dieu :

« (1) Ecoute, dit-il. Le Fils de Dieu (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) n'apparaît pas sous la forme d'un esclave, mais avec grande puissance et souveraineté [...] (2) Et lui-même a purifié leurs péchés (καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε) au prix d'un grand labeur et en supportant de grandes peines, car personne ne peut bêcher une vigne sans peine et sans fatigue. (3) Lui donc, après avoir purifié les péchés de son peuple (αὐτὸς οὖν καταρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ), il lui a montré les sentiers de la vie en leur donnant la loi qu'il avait reçue de son Père »<sup>51</sup>.

L. Cirillo indique que l'auteur renoue ici avec les *Chants du Serviteur de Yahvé* dans deux points important : 1. La purification des péchés répond aux idées d'Is 53, 1-12 ; 2. Le don de la Loi par l'intermédiaire du Serviteur provient d'Is 42, 1, 4. Le motif de la purification des péchés par le Serviteur de Yahvé est bien présent en Is 53, 4 et 10. Il y a une convergence plus évidente entre le texte du *Pasteur* (voir aussi *Sim. V*, 5, 3 ; *Sim. VIII* 3, 2) et le texte d'Isaïe : « il présentera aux nations le droit [...] il ne faiblira ni ne cédera jusqu'à ce qu'il établisse le droit sur la terre » (Is 42, 1 et 4).

Le motif qui couronne les réflexions d'Herma dans la troisième explication est la récompense pour « la chair choisie » comme l'accomplissement de l'héritage promis à accorder à l'esclave. L. Cirillo argumente que ce motif s'appuie sur l'idée d'élévation du Serviteur de Yahvé d'Is 52, 13 : « Voici que mon serviteur prospérera, il grandira, s'élèvera, sera placé très haut ». Mais Herma, souligne L. Cirillo<sup>52</sup>, développa et enrichit cette idée : le Serviteur est devenu compagnon (κοινωνόν) de l'Esprit Saint et comme récompense, il a reçu une place glorieuse (τόπον).

L'argumentation de L. Cirillo doit être tenue pour juste. Seulement la figure du Serviteur de Yahvé du *Deutéro-Isaïe* explique d'une manière justifiée les inspirations dont profita Herma dans les trois explications de la para-

<sup>50</sup> Cfr *ibidem*, p. 42.

<sup>51</sup> *Pastor. Sim. V* 6, 1-3, SCh 53bis, 236-239.

<sup>52</sup> Cfr Cirillo, *La christologie pneumatique*, p. 45-46. Il faut ici souligner que c'est déjà L. Pernveden (non cité par L. Cirillo) qui avait suggéré l'inspiration de l'Is 42, 1 dans le texte d'Herma : *The Concept of the Church in the Shepherd of Herma*, Lund 1966, 47 : « It is not impossible that there are ideas from Is. 42 interwoven in this particular Christological concept. The concept of the one sent from God as a servant is a basic idea in both. In both cases the servant is described as being chosen; it seems too as if in both cases the servant is in some way pleasing to his master. The Spirit is given to both of these servant figures. Both are apparently appointed to fulfill the judgment of God (in Herma this is expressed more indirectly), and both are intermediaries of the law ».



bole du vignoble. Il faut souligner en même temps que l'auteur du *Pasteur* lui-même montra d'une manière bien suggestive que la source de ses inspiration étaient les *Chants du Serviteur de Yahvé*. Car en motivant la récompense pour « la chair choisie », il accentue trois fois justement son excellent service :

« cette chair [...] servit fort bien l'Esprit » (ἡ σαρκὰ... ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς) [...] pour que cette chair qui avait servi (δουλεύσασα) l'Esprit Saint sans reproche, obtînt un lieu de repos et ne parût pas perdre le salaire de ses services (τῆς δουλείας) »<sup>53</sup>.

Il est hors de doute que les premiers destinataires de cet écrit qui venaient du judaïsme voyaient dans les allusions et signes contenus dans le texte les références évidentes à l'Ebed Yahvé.

En conséquence, nous constatons que la figure du Serviteur de Yahvé joue dans les spéculations d'Herma le rôle principal car elle constitue un chaînon intermédiaire entre « l'esclave très fidèle » de la parabole et le Fils de Dieu des première et deuxième explications. Ainsi, notre compréhension du contenu de la Sim. V a été approfondie, en quoi il faut bien reconnaître le mérite de L. Cirillo. Cependant cela ne suffit pas pour expliquer une question qui reste toujours sans réponse : quelle est la base qui permet à Herma d'utiliser le titre de « Fils de Dieu » par rapport au Serviteur de Yahvé ? Voici le problème qui désigne une étape finale de nos recherches.

**3. Le Serviteur élevé à la dignité du Fils de Dieu.** Maintenant, au point décisif de nos investigations, nous devons revenir au début de la première explication de la parabole du vignoble où l'auteur du *Pasteur* surprend le lecteur en déclarant :

« Le fils, c'est le Saint-Esprit, et l'esclave, c'est le fils de Dieu (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν ὁ δὲ δούλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν) »<sup>54</sup>.

Conformément aux règles d'interprétation de la parabole, l'auteur détermine les sens métaphoriques des termes et les sens symboliques des personnages. Mais dans ce cas, son explication simple ne dévoile que le caractère intentionnel de la métaphore, et non les sens pleins des termes nouveaux qui restent toujours imprécisés et même polysémiques. L'auteur en est bien conscient, ce qui montrent les questions d'Herma. D'où vient le besoin de présenter des explications suivantes, ce qu'il fait par le *Pasteur*. Seulement les ayant pris en compte, l'expression citée au début gagne le contenu que voulut lui donner l'auteur. Le titre de ce point de nos recherches le met en relief. C'est également une thèse qui exige d'être prouvée. Et celle-là contient deux questions détail-

<sup>53</sup> *Pastor*. Sim. V 6, 5 et 7, SCh 53bis, 238-239.

<sup>54</sup> *Pastor*. Sim. V 5, 2, SCh 53bis, 236-237.

lées auxquelles il faut répondre : 1. Pourquoi le Saint-Esprit fut-il appelé le « fils » ?; 2. en quel sens le Serviteur a été nommé le Fils de Dieu ?

**a. L'Esprit Saint comme *Fils*.** Pour la caractéristique de l'Esprit Saint comme *Fils*, deux éléments du contenu, qui apparaissent uniquement dans la Sim. V, sont d'une importance décisive. Ils sont exprimés par le Pasteur :

« Quant au fait que le Seigneur a pris son fils comme conseiller et les anges glorieux au sujet de l'héritage à accorder à l'esclave, écoute (ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου, ἄκουε). L'Esprit Saint préexistant, qui a créé toutes choses, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il avait choisie (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατώκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο) [...]. Il prit donc comme conseiller le fils et les anges glorieux » (σύμβουλον οὖν ἔλαβε τὸν υἱὸν καὶ τοὺς ἀγγέλους τοὺς ἐνδόξους) »<sup>55</sup>.

Le contenu du texte cité est clair : deux fois l'Esprit Saint est appelé « le fils », en plus, il est préexistant et participe à l'oeuvre de la création. Il convient de préciser un peu plus le sens de ces déclarations. Nous savons déjà grâce à nos analyses précédentes que l'auteur se servit d'abord de la formule : « le fils, c'est le Saint-Esprit » (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστίν) lors des explications de la parabole du vignoble. Dans cette interprétation (la première explication), le fils du maître du vignoble désigne (symbolise) le Saint-Esprit. Par conséquent, le terme « fils » est ici une métaphore, et en plus, une métaphore au sens encore non précisé. Toutefois, la troisième explication nous apprend que le Seigneur, donc Dieu « a pris son fils comme conseiller ». Dans cette expression, avec l'explication précédente, « le Fils » c'est le Saint-Esprit au sens propre en tant que Fils préexistant en Dieu. Le passage de la formule explicative à la déclaration doctrinale prouve la maîtrise interprétative d'Herma et fait connaître des principes plus profonds de sa théologie.

Evidemment, la question se pose : D'où l'auteur tira-t-il l'inspiration pour une définition tellement originale du Saint-Esprit ? Le texte rapporté fournit une indication pour les recherches suivantes. La mention sur la préexistence et la participation de l'Esprit Saint à la création nous renvoie à la Gn 1, 1-2. Ce texte fut un objet préféré d'interprétations dans la littérature judaïque et chrétienne primitive. Les spéculations rabbiniques et celles des apocalypticiens chrétiens se concentraient particulièrement sur *be'rešit*, ce qu'on traduisait comme « le commencement », « le fis ». La tradition chrétienne primitive gardait les témoignages d'une telle compréhension de la Gn 1, 1 se référant à l'autorité des Scribes juifs. Ils ont été complétés par J. Daniélou qui a aussi démontreé leur influence sur la christologie primitive<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> *Pastor*. Sim. V 6, 4b-5 et 7, SCh 53bis, 238-239.

<sup>56</sup> Cfr Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 221. L'auteur a indiqué les témoignages suivants : 1. *Dialogue de Jason et de Papiscos*, d'Ariston de Pella, un auteur judéo-chrétien, trans-

Actuellement, nous disposons des traductions et études plus récentes de certains textes. Parmi les témoins les plus anciens de cette tradition de la traduction de la Gn 1, 1 est Irénée de Lyon. Dans son oeuvre *Démonstration de la prédication apostolique* il a commencé à justifier la préexistence du Fils d'une manière suivante :

« Il faut donc croire à Dieu en tout, car Dieu est véridique en tout. Or, que tout d'abord il existe un Fils à Dieu et que ce Fils est, non seulement avant qu'il n'apparût dans le monde, mais même avant que le monde ne fût, c'est ce que le premier à avoir prophétisé, à savoir Moïse, dit en ces termes hébraïques : *Baresith bara Elovim basan benowam samentharès*, ce qui se traduit : Un Fils était au commencement ; Dieu créa par la suite le ciel et la terre »<sup>57</sup>.

Le second témoignage provient de Tertullien :

« Il y en a ceux qui prétendent que la Genèse commence en hébreux : „Au commencement, Dieu créa lui-même en tant que Fils” »<sup>58</sup>.

Les deux témoignages, malgré ses déformations, transmettent une tradition juive précoce selon laquelle « au commencement, Dieu avait un Fils ».

**b. Le Serviteur comme *Fils de Dieu*.** Ayant déterminé le vrai sens de la désignation « Fils » par rapport au Saint-Esprit et ayant indiqué son origine, nous pouvons maintenant répondre en quel sens le Serviteur a été nommé le Fils de Dieu. Tous les éléments de cette réponse sont présents dans nos résultats actuels. L'analyse de la figure du Serviteur nous a appris que par la volonté de Dieu, l'Esprit Saint eut pris demeure en Lui. Cet Esprit Saint fut montré en tant que Fils préexistant en Dieu. Il s'ensuit de là que d'après l'auteur du *Pasteur*, l'Esprit Saint est une source de la dignité divine du Fils en Serviteur choisi. En même temps, le lien entre le Serviteur et l'Esprit Saint

---

mis par Saint Jérôme (*Quaest. heb. Gen. 11*) où nous lisons : « In filio Deus fecit coelum et terram » ; 2. Irénée (*Dém.* 43) ; 3. Tertullien (*Adv. Prax.* 5, 1) 4. Hilaire : « Beresith verbum hebraicum est. Id tres significantias in se habet, id est et in principio, et in capite, et in filio » (*Tract. Psalm II* 2). Ces textes ont été profondément analysés par D. Cerbelaud, *La citation hébraïque de la Démonstration d'Irénée (Dém. 43). Une proposition*, „Le Muséon” 104 (1991) 221-234, surtout 223-226 et aussi il a ajouté *Le Targum Neofiti* : 231-232. Citons un texte très intéressant de ce targum dans la traduction de R. Le Déaut (*Targum du Pentateuque*, t. 1 : *Genèse*, Sch 245, 74) : « Dès le commencement, <la Parole><sup>1</sup> de Yahvé, avec sagesse, créa <et> acheva les cieux et la terre ». Dans la note 1, cet auteur remarque : « Sans doute faut-il ici restituer le terme *Memra*. Devant *acheva*, on a gratté un *waw*, si bien que le texte pourrait se traduire littéralement : « Le fils de Y acheva... » ; formule étrange, mais il faut rapprocher des spéculations juives et chrétiennes sur le premier mot de la Genèse » et ensuite l'auteur cite des travaux de P. Prigent, J. Daniélou, M. Simon et P. Schäfer.

<sup>57</sup> *Demonstratio praedicationis apostolicae*, ed. A. Rousseau, Sch 406, Paris 1995, 144-147 avec notes justificatives *ad locum*, p. 289-296 ; les opinions critiques se rapportant à la reconstruction de la *Dém.* 43 proposée par D. Cerbelaud : p. 295-296.

<sup>58</sup> *Adversus Praxean* 5, 1, ed. G. Scarpata, CCL 2, 1163.

fut présenté dans la troisième explication (Sim. V 6, 4b-7) dans les catégories d'une union et d'une coopération parfaites. Il faut donc souligner qu'en aucun cas il ne s'agit ici de l'adoptionisme car cette idée n'apparaît que dans la parabole de l'esclave très fidèle, et non dans les explications. Par conséquent, l'on ne peut la déplacer du plan du récit parabolique au plan doctrinal.

Le caractère original de la conception d'Hermas se montre seulement au moment où nous prenons en compte le contexte historico-culturel et les sources de ses pensées. Un succès évident de cet auteur est le fait qu'il a réussi à créer une telle théologie du Fils de Dieu qui reste tout à fait fidèle à la foi monothéiste et en même temps on ne peut lui reprocher d'apothéoser l'homme à la manière de la mythologie païenne. C'était en même temps *conditio sine qua non* pour que les judéo-chrétiens puissent accepter cette théologie du Fils de Dieu.

**c. « Fils » et « Fils de Dieu ».** Attirons notre attention sur la terminologie spécifique dont se sert Hermas. Elle évoquait très souvent des malentendus ou l'on en tirait des conclusions tout à fait fausses. Il s'agit ici de comprendre deux termes différents : « Fils » et « Fils de Dieu ». Le texte de la Sim. V les distingue du point de vue du sens : « le Fils » désigne l'Esprit Saint – au sens précisé ci-dessus, et « le Fils de Dieu » c'est le nom donné au Serviteur – la référence de ce terme a déjà été démontré et sa signification a été justifiée. Il s'agit alors de deux personnages différents caractérisés par deux termes divers qui indiquent la dignité et la mission de chacun d'entre eux. Par conséquent, le terme « Fils » n'a pas le même sens que le terme « Fils de Dieu ». La confusion de ces significations entraîne l'identification de l'Esprit Saint au Fils de Dieu.

L'histoire de l'interprétation du *Pasteur* est riche en exemples de mauvaise compréhension des sens primitifs des termes apparaissant dans le texte. Parmi celles les plus anciennes, il faut mentionner le fait d'identifier le Saint-Esprit au Fils de Dieu. D'où vient la conception de « deux Fils » : le Fils de Dieu au sens propre du terme, qui est l'Esprit Saint, et le Fils de Dieu par adoption, qui est l'homme Jésus. Cette interprétation, remarque L. Pernveden, est fort ancienne car elle date de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, elle avait été créée par A. Hilgenfeld, fixée par M. Dibelius et répétée par certains auteurs contemporains<sup>59</sup>. Soulignons ici le fait que c'était L. Pernveden<sup>60</sup> qui a indiqué comme le

<sup>59</sup> Cfr Pernveden, *The Concept of the Church*, p. 43-52; il a fait une critique des auteurs suivants : A. Hilgenfeld (*Die Apostolischen Väter*, Halle 1853), M. Dibelius (*Der Hirt des Hermas*, op. cit.) et J. Joly (*Le Pasteur d'Hermas*, Sch 53, 1958).

<sup>60</sup> Cfr *The Concept of the Church*, p. 50 : « The conclusion then seems to be that it is through the link with the Spirit that the chosen flesh comes to be called the Son of God. Or in other words the concept Son of God indicates this chosen flesh, when, in obedience to the divine command, through the strength of the Spirit, in the service of the same Spirit, and together with the Spirit it carries out the act of salvation. This means that the term Son of God is a purely soteriological concept with a content which is thought of dynamically rather than statically and ontologically. We can understand this term as a Christological concept in so far as we are trying to grasp the rôle of the Son of God in the economy of salvation, but scarcely if we are primarily formulating the

premier la voie pour l'analyse des questions les plus discutables dans la Sim. V. Malheureusement, beaucoup de chercheurs s'occupant du *Pasteur* omettent ou ne prennent pas en considération les résultats obtenus par cet auteur.

Les arguments allégués par ceux qui identifient le Saint-Esprit au Fils de Dieu dans la Sim. V doivent être considérés comme injustifiés par le texte. En même temps, il n'est pas vain d'examiner, ce qui ne fait pas Pernveden, quelles sont les bases sur lesquelles les adeptes de cette opinion appuient cette opinion. A cet effet, nous analyserons les thèses principales de M. Dibelius, le représentant le plus typique de cette attitude. Déjà au point de départ de ses explications de la Sim. V 6, 5, il est facile à découvrir son mode d'interprétation admis *a priori* : « Effectivement, nous observons une allégorie tout à fait nouvelle : l'objet du récit dans le verset 5 n'est plus le Fils de Dieu Jésus-Christ mais sa chair dans laquelle l'Esprit Saint prit demeure »<sup>61</sup>. Il s'ensuit de là que d'après M. Dibelius l'auteur du *Pasteur* recourt dans la parabole et les explications directement au Christ, et dans la troisième explication ἡ σάρξ désigne « la chair du Christ » (il parle plus loin de « Fleischesnatur ») et non « l'homme choisi », donc le Serviteur de Yahvé. Ses analyses terminologiques ne sont pas en réalité des explications du contenu du texte conformément à son propre univers de pensées, mais le fait de lire à travers le prisme des catégories ontologiques admises selon « le modèle de deux natures » en Christ.

En continuant ses réflexions selon son mode admis, M. Dibelius constante ensuite, en évoquant quelques fois la Sim. IX 1, 1 : « qu'Hermae identifie l'Esprit Saint au Fils de Dieu, c'est-à-dire le Christ préexistant »<sup>62</sup>. Comme plusieurs auteurs citent aussi ce texte : « Car cet Esprit est le Fils de Dieu », il

---

question of the Christology as one concerning the substantial nature of the Son of God. Nor can the question of the Son of God be deemed a pneumatological question. In Sim. V the Spirit is not described as the Son of God but only as the son, and the son relationship is only present in the text of the parable itself, not in the explanation [...]. We must therefore differentiate between the term son on the one and the term Son of God on the other. Son of God is not a genetic term, but it is to be taken in connection with obedience and the act of salvation. The term son has a more genetic implication, albeit in a spec way. It describes God's power, which is at the same time the power creation (this is its cosmological function) and the power of salvation (this is its soteriological function through the Son of God), in so far this power is hypostatic and thought to proceed from God and to be it some way separate from Him ».

<sup>61</sup> Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, p. 571 : « In Wirklichkeit liegt eine ganz neue Allegorie vor: Gegenstand der Schilderung in 5 ist nicht mehr der Gottessohn Jesus Christus, sondern seine σάρξ, in der der Heilige Geist Wohnung nahm ».

<sup>62</sup> Ibidem, p. 571-575. Nous présentons une citation plus large : « Das in der σάρξ Christi wohnende πνεῦμα wird deutlich beschrieben als vorweltliches Schöpfungsprinzip s. auch Sim. IX 12, 2. Dieser Geist ist es, der die Werke Christi getan hat; die σάρξ hat nur mitgewirkt. Dieser Geist wird nun 6, 4, 7 auch als „Sohn Gottes“ bezeichnet; das ist vielleicht durch die Figur des Sohnes im Gleichnis angeregt, aber in 6, 7 keinesfalls allein von dorthin bedingt. Vollends beweist Sim. IX 1, 1, dass Hermae den heiligen Geist mit dem Sohn Gottes, d. h. mit dem präexistenten Christus identifiziert » (*Der Hirt des Hermas*, p. 574).

nous faut l'analyser. Tout au début, nous devons signaler que la phrase souvent citée est un fragment de l'introduction à la Sim. IX. Il s'agit avant tout de ne pas isoler cette phrase de son contexte durant son interprétation :

« (1) Quand j'eus écrit les préceptes et les paraboles du Pasteur, l'ange de la pénitence, il vint à moi et me dit : « Je veux te montrer tout ce que t'a montré l'Esprit Saint qui t'a parlé sous la forme de l'Eglise. Car cet Esprit est le Fils de Dieu (ἐκεῖν γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν). (2) Aussi longtemps que tu étais trop faible par la chair, rien ne te fut montré par l'intermédiaire d'un ange ; mais quand tu fus affermi grâce à l'Esprit et que tu eus par toi-même la force de soutenir la vue d'un ange, alors te fut montrée par l'intermédiaire de l'Eglise la construction de la tour. Dans de bonnes et saintes dispositions, tu as pu tout voir, comme de la part d'une vierge. Maintenant, tu vois grâce à un ange, mais inspiré par le même Esprit. (3) Il faut que par moi tu comprennes tout d'une façon plus précise. L'ange glorieux m'a donné mission d'habiter ta demeure, pour que tu voies tout de sang-froid, et non plus avec appréhension comme auparavant »<sup>63</sup>.

En premier lieu, ce fragment entier, comme toute la Sim. IX, est d'origine ultérieure et ne peut constituer un complément des spéculations précoces de l'auteur (d'un autre auteur ?). Mais plusieurs investigateurs le pratiquent. Remarquons que leur raisonnement s'appuie sur un principe tacite qu'on peut transmettre le sens de certains termes d'une partie du texte à l'autre. Oui, un tel procédé peut être justifié s'il est fait conformément aux phases du développement du texte car c'est ainsi que l'auteur développa sa pensée. Mais il est inadmissible de le faire dans un sens inverse, en essayant d'imposer les significations apparaissant dans les parties ultérieures du texte à ses fragments précédents. C'est un mode d'interprétation inadmissible du point de vue méthodologique qui s'oppose tout à fait à l'histoire généralement admise de la création et de la rédaction du *Pasteur*.

Nous observons alors dans le commentaire de M. Dibelius, et dans les travaux de ceux qui suivaient sa méthodologie, que le texte du *Pasteur* est traité comme un ensemble homogène, presque comme un traité scolastique, sans respecter son genre littéraire et la particularité de ses parties diverses. A peu près les mêmes remarques critiques doivent être adressées à R. Joly<sup>64</sup>, M. Simonetti<sup>65</sup> et tout spécialement à J.Ch. Wilson<sup>66</sup> et B.G. Bucur<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> Cfr. *Pastor. Sim.* IX 1, 1-3, SCh 53bis, 288-289.

<sup>64</sup> Il s'agit de la constatation suivante de cet auteur (SCh 53bis, 32) : « Il est souvent question dans le *Pasteur* d'un ange « très vénérable », « saint », « glorieux », qui ne saurait être – et tout le monde l'admet – que le Fils de Dieu, le Saint – Esprit lui – même. Cet archange suprême reçoit même, en 69, 3, le nom de Michel ». C'est une série de fausses identifications. Il faut dire que R. Joly a partiellement renoncé à ces opinions mais il ne les a pas corrigées, cfr idem, *Le milieu complexe du Pasteur d'Herma*, ANRW II 27/1 (1993), 524-551, surtout 542-543 (*la christologie*).

<sup>65</sup> Cfr *Note di cristologia pneumatica, „Augustinianum”* 12 (1972) 225 (= *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 45): « In Occidente il primo esempio di perfetta indetificazione fra

Enfin, cette introduction à la Sim. IX est une sorte d'une référence intertextuelle par rapport aux parties précédentes du texte. Attirons notre attention à son contenu. Chaque phrase y est imprécise et contestable. Mais l'intention de l'auteur (ou du rédacteur) est claire : il voulut souligner la prédominance du Saint-Esprit dans sa conception théologique et en même temps une certaine supériorité de l'enseignement qui viendra à la Sim. IX à celui précédent. Dans ce contexte, la phrase citée : « Car cet Esprit est le Fils de Dieu » ne peut être lue qu'en tant que rappel (allusion) par rapport à la constatation contenue dans la Sim. V, bien qu'exprimé à l'aide d'une autre terminologie, que l'Esprit Saint est le *Fils*, Fils en Dieu, car c'est une expression exceptionnelle et unique de ce type dans la Sim. IX. Toutefois, toutes les autres formules verbales avec le terme  $\acute{\omicron} \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$  ont une autre provenance et ne se réfèrent jamais à l'Esprit Saint. Ainsi, il faut bien souligner que ni dans la Sim. V, ni dans le texte entier du *Pasteur*, l'Esprit Saint n'est identifié au Fils de Dieu.

---

Spirito santo e Figlio di Dio è in Erma. In un contesto (Sim. 9,1,1) in cui si parla dello Spirito santo, è il Figlio di Dio. E anche a Sim. 5, 6, 5 la componente divina Cristo è definita Spirito Santo ».

<sup>66</sup> Cfr *Toward a Reassessment of the Shepherd of Hermas: its Date and Pneumatology*, Lewiston 1993, 132-137.

<sup>67</sup> Voilà la position de J. Ch. Wilson présentée par B. G. Bucur (*The Son of God*, p. 128-129) qui a formulé sa conception en relation avec son prédécesseur : « On the opposite end of the interpretative spectrum, Wilson is adamant in noting that the author “knew exactly what he was doing when he wrote Sim. IX:1:1, and “had a definite theological pint to make”, albeit one whose explanation “is left to the reader.” According to Wilson, this theological message was the following: God, who had a “natural son”, the Holy Spirit, later transformed a high celestial entity into a second, “adoptive”, son. This celestial entity was “preexistent and served as counselor to God at the beginning of creation”, but it “was not at that time related to God as son to father (as was the Holy Spirit)”; it became incarnate and after exemplary service in communion with the Spirit, was exalted to the status of “adopted son”. The Christology of the *Shepherd* would, consequently, develop over the three stages of angelic preexistence, incarnation and indwelling, and adoption. It is also possible to find a simpler solution. At the risk of repeating myself, I invoke once again the Jewish and Jewish Christian practice of designating angelic beings by the term “spirit.” In light of this tradition, the Son of God is, technically, a “holy spirit.” To this supreme holy spirit are subordinated all other “(holy) spirits” ». Les résultats obtenus par nous sont en opposition radicale avec les conclusions de B.G. Bucur (ibidem, p. 138) : « The analysis of the Fifth Similitude confirms several of the hypotheses advanced earlier in the paper. First of all, the use of “spirit” to designate Christ remains fundamental in Sim. 5. Since the section describing the adoption of the “flesh” to companionship with the holy spirit (5, 6, 4b-7) is not Christological, but rather pertains to the ascetic life of the believer, reflection on the Christology is no longer obliged to account for the divergent traits of a “high” and “low” Christology in Sim. 5. In Fact, with the vanishing of any basis for adoptionism, the sources of Christological reflection on the *Shepherd* remain those texts that view the Son of God as the highest “spirit”, the holy spirit, which have been examined in the second section of this essay. Secondly, Sim. 5. clarified the relation between the supreme “holy “spirit”, Christ, and the spirits “first created.” [...] Finally, the angel’s successive explanations of the parable, amounting to a complex layering of moral *paraenesis*, Christology, and ascetic theory, indicate clearly the intimate connection between the belief on the supreme “holy spirit”, Christ, and the ascetic reshaping of the believer through the indwelling spirit ».

\*\*\*

Le problème le plus important que nous avons essayé de résoudre dans cet étude était d'expliquer la genèse et le caractère doctrinal de la conception théologique du Fils de Dieu qu'Herma développe uniquement dans cette partie de son écrit. Nous avons prouvé que les vraies idées sur le Fils de Dieu sont exprimées dans les trois explications de la parabole : 1. Sim. V 5, 1-4; 2. Sim. V 6, 1-4a ; 3. Sim. V 6, 4b-7a. Au début de la première explication il y a déjà un énoncé surprenant : « Le fils, c'est le Saint-Esprit et l'esclave, c'est le Fils de Dieu » (Sim. V 5, 2). Toutefois, cette maxime préliminaire explicative n'a son véritable sens qu'après y avoir introduit le contenu incluant dans deux explications suivantes de l'auteur. Nous avons démontré qu'en ce cas, cette phrase prend forme : le Saint-Esprit, c'est le Fils et le Serviteur, c'est le Fils de Dieu. Dans cette forme, elle exprime d'une manière fidèle la conception théologique d'Herma et est en même temps la synthèse et l'essentiel de sa pensée.

La théologie d'Herma se base sur un monothéisme strict, exprimé plusieurs fois et bien souligné dans les formules solennelles de foi, typiques pour le judaïsme de la diaspora. C'est sur ce fondement que l'auteur appuya les principes anthropologiques et pneumatologiques qui sont très rapprochés du point de vue doctrinal des croyances de la communauté de Qumrân, et il est fort probable qu'ils en tirent ses origines. Les principes y présentés constituent les fondements de la conception de la « chair choisie » dans laquelle « l'Esprit Saint prit demeure », et cette conception sert ensuite à expliquer, comme l'auteur même le détermina, la question de « l'héritage à accorder à l'esclave » (Sim. V 6, 4). C'est juste autour de cet « héritage » que se concentrent les énoncés dans le texte. Nous sommes arrivés à la conclusion que l'auteur révèle, par la bouche du Pasteur, que la prophétie concernant le Serviteur de Yahvé fut accomplie et que dès lors il a le droit à la dignité et au titre de Fils de Dieu. Autour de cette vérité sont concentrées ensuite toutes les démarches d'interprétation de l'auteur qui essaie de justifier théologiquement cette vérité et d'y attribuer sa valeur voulue.

Nous présentons ici brièvement la théologie du Fils de Dieu créée par Herma. La conception de « la chair choisie dans laquelle l'Esprit Saint prit demeure » (Sim. V 6, 5) s'appuie sur la prophétie de Is 42, 1, dont le contenu fut interprété comme réalisé à la base des propres spéculations de l'auteur. « La chair choisie » (ἡ σάρξ = *bāsâr*), c'est l'Ebed Yahvé, l'Elu de Dieu (LXX : ἐκλεκτός μου). L'emploi de cet hébraïsme indique l'omission intentionnelle de *la Septante* où Ebed – Serviteur est traduit le plus souvent comme παῖς θεοῦ (Is 42, 1 ; 49, 6 ; 50, 10), rarement comme δοῦλος θεοῦ (Is 49, 3. 5). Herma n'utilise pas cette terminologie, et le terme δοῦλος apparaît par nécessité dans les comparaisons, toutefois « le Fils de Dieu n'apparaît pas sous la forme d'un



esclave » (Sim. V 6, 1). Cela manifeste une opposition de l'auteur par rapport à l'utilisation pour le Fils de Dieu du terme δοῦλος. Sa pensée théologique se développe indépendamment de la christologie primitive. L'Esprit Saint, c'est Ruah Yahvé qui non seulement « reposa » sur le Serviteur mais également « prit demeure » en Lui. La doctrine du Saint-Esprit possède une provenance vétero-testamentaire et judaïque avec une forte nuance qumranienne, et la terminologie fut empruntée au judaïsme hellénistique (LXX : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Is 63, 10 ; Ps 51, 13) que l'auteur traduit aussi en catégories de la pensée hellénistique : « l'Esprit divin » (τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον), « l'Esprit de la divinité » (τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος) dans la Mand. XI. Ainsi, la dignité divine du Fils de Dieu fut consolidée. En revanche, l'auteur puisa l'idée de Fils – Esprit Saint aux spéculations rabbiniques au sujet de *be'rešit* (ce qui peut signifier : « commencement », « fils ») dans la Gen 1, 1, qui étaient connues aussi par les chrétiens. Par le fait d'« avoir pris demeure » du Fils – Esprit Saint dans « la chair choisie », donc en Serviteur de Dieu (sous qui ce cache Jésus), il fut élevé à la dignité du Fils de Dieu et dès lors ce n'est que Lui qui a le droit à ce titre. En somme, il s'avère qu'Herma créa une interprétation tout à fait nouvelle du titre de « Fils de Dieu » en comparaison avec toute la tradition chrétienne primitive.

Un succès incontestable de l'auteur est le fait qu'il a réussi à créer, malgré les énigmes de ses spéculations, une telle théologie du Fils de Dieu qui est tout à fait fidèle à la foi monothéiste des pères et qui montre la vérité sur le Fils de Dieu d'une telle façon qu'on ne peut lui reprocher d'apothéoser l'homme. D'autant plus, il est inadmissible de caractériser l'enseignement d'Herma comme un *binarisme* parce que cette qualification provenant de la théologie ultérieure ne correspond pas au contenu de la foi exprimée dans le texte. L'auteur joignit dans sa conception d'une manière créative sa foi monothéiste avec la foi en Serviteur de Dieu – Jésus, en qui Dieu réalisa ses promesses de salut envers son peuple. C'est Lui qui reçut de la part de Dieu, par le fait d'avoir pris en Lui demeure de l'Esprit Saint – de l'Esprit de la divinité, la dignité et le titre de Fils de Dieu. Mais conformément à ce jugement, on ne peut pas dire que le Saint-Esprit « s'incarna » en Jésus car l'idée d'incarnation fut étrangère à la mentalité hébraïque. Le schéma ultérieur d'interprétation de « *pneuma*-christologie » appliqué pour le *Pasteur* exige d'être précisé à la lumière de nos observations ci-dessus, ainsi il pourra être tenu pour un modèle d'interprétation au sens strict du terme. A la lumière de tout l'enseignement concernant le Fils de Dieu dans la Sim. V, nous pouvons constater qu'il possède un caractère proprement judéo-chrétien.

SYN BOŻY DLA JUDEOCHRZEŚCIJAN:  
PROPOZYCJA ZAWARTA W SIM. V PASTERZA HERMASA

(Streszczenie)

Główny i zarazem najważniejszy problem, który w dotychczasowych studiach nie został dostatecznie wyjaśniony, to geneza i charakter doktrynalny teologicznej koncepcji Syna Bożego, którą Hermas rozwinął tylko w tej części swego pisma. W tym zawiera się kilka kwestii szczegółowych, równie doniosłych, które dotąd były bez odpowiedzi: 1. dlaczego Duch Święty został nazwany Synem?; 2. z jakich źródeł inspiracji autor korzystał?; 3. w jakiej relacji pozostaje jego koncepcja Syna Bożego do nauki Nowego Testamentu?; 4. do jakiej tradycji religijno-teologicznej autor należy i w jakiej tworzy, biorąc pod uwagę zróżnicowanie doktrynalne pierwotnego chrześcijaństwa na przełomie I. i II. wieku?

W efekcie szczegółowej analizy struktury i treści *Piątej Przypowieści* ustaliliśmy, że właściwe wywody na temat Syna Bożego znajdują się w trzech wyjaśnieniach przypowieści: 1. Sim. V 5, 1-4; 2. Sim. V 6, 1-4a; 3. Sim. V 6, 4b-7a. Przy czym przez „wyjaśnienie” (ἡ ἐπιλυσις) autor *Pasterza* rozumie, zgodnie z apokaliptycznymi założeniami swojej myśli, wydobyć głębszej i zarazem ukrytej w przypowieści prawdy. A to oznacza, że mamy w konsekwencji do czynienia z trzema „objawieniami”, z których każde posiada własne źródła inspiracji. Już na początku pierwszego wyjaśnienia znajduje się zaskakująca wypowiedź: „synem jest Duch Święty a niewolnik jest Synem Bożym” (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιόν ἐστιν ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν, Sim. V 5, 2). Ale to wstępne sformułowanie wyjaśniające uzyskuje swoje właściwe znaczenie dopiero po wprowadzeniu do niego treści, które zawarł autor w następnych dwóch wyjaśnieniach. Wykazaliśmy, że wtedy to zdanie przybiera postać: Duch Święty jest Synem, a Sługa jest Synem Bożym. W tej formie wyraża ono wiernie teologiczną koncepcję Hermasa, a zarazem stanowi syntezę i zwieńczenie jego myśli. Ale to doniosłe orzeczenie doktrynalne domaga się gruntownego uzasadnienia, bez którego pozostaje ono niezrozumiałe i obce w konfrontacji zarówno z tradycją judaistyczną, jak i chrześcijańską. Tutaj tkwi podstawowa trudność i źródło licznych sporów wśród uczonych, ponieważ sam autor nie uzasadnił w sposób jasny i wystarczający treści wygłoszonej sentencji.

Proces wyjaśnienia – objawień wewnątrz Sim. V dokonuje się w dialogu pomiędzy Hermasem (bohaterem w świecie przedstawionym) a Pasterzem. Ten pierwszy zadaje trudne pytania w imieniu czytelnika, a drugi pełni funkcję *porte parole* autora. Wypowiedzi Pasterza ujawniają różne źródła inspiracji autora oraz jego własne interpretacje. W sumie składają się one na teologię Syna Bożego, której autorem jest z pewnością judeochrześcijanin znany pod imieniem Hermas. Jej komponenty treściowe i strukturę przedstawiamy tutaj w dużym skrócie: 1. Koncepcja „wybranego ciała, w którym zamieszkał Duch Święty” (Sim. V 6, 5) opiera się na prorocत्वie Iz 42, 1, którego zawartość została zinterpretowana w sensie zrealizowanym na bazie własnych założeń autora; 2. „Wybrane ciało” (ἡ οὐρξ = *bâšâr*) to *Ebed Jahwe*,

„Wybrany Boga” (LXX: ἐκλεκτός μου). Użycie tego hebraizmu oznacza świadome pominięcie *Septuaginty*, która *Ebed* – Sługa tłumaczy najczęściej przez παῖς θεοῦ (Iz 42, 1; 49, 6; 50, 10) rzadko przez δοῦλος θεοῦ (Iz 49, 3. 5). Hermas nie używa tej terminologii, a termin δοῦλος występuje z konieczności w porównaniach, natomiast „Syn Boży nie występuje w postaci niewolnika” (εἰς δούλου τροπὸν οὐ κεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Sim. V 6, 1). Jego myślenie teologiczne rozwija się niezależnie od pierwotnej chrystologii; 3. Duch Święty to *Ruah Jahwe*, który nie tylko „spoczął” na Słudze, ale w Nim „zamieszkał”. Doktryna o Duchu Świętym posiada proveniencję starotestamentalno-judaistyczną z silnym zabarwieniem qumrańskim, a terminologia została zaczerpnięta z judaizmu hellenistycznego (LXX: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Iz 63, 10; Ps 51, 13), którą autor przełożył również na kategorie myśli hellenistycznej: Duch Boski (τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον), Duch Boskości (τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος) w Mand XI. Tym samym została ugruntowana boska godność Syna Bożego. Natomiast ideę Syna – Ducha Świętego zaczerpnął autor z rabinistycznych spekulacji nad *be'rešit* (znaczy: „początek” lub „syn”) w Rdz 1, 1, które były znane również chrześcijanom; 4. Przez „zamieszkanie” Syna – Ducha Świętego w „wybranym ciele”, czyli w Słudze Bożym (domyślnie w Jezusie), został On wyniesiony do godności Syna Bożego i odtąd ten tytuł przysługuje tylko Jemu.

Reasumując, teologiczna koncepcja Syna Bożego w Sim. V odznacza się dużym bogactwem doktrynalnym i oryginalnością. Autor w sposób twórczy połączył w swojej koncepcji wiarę monoteistyczną z wiarą w Sługę Bożego – Jezusa, w którym Bóg spełnił swoje obietnice zbawcze wobec swego ludu. On to otrzymał od Boga, poprzez zamieszkanie Ducha Świętego – Ducha Boskości, godność i tytuł Syna Bożego. Nauczanie Hermasa o Synu Bożym nie daje podstaw do zarzutu o apoteozowanie człowieka, który to zarzut pojawiał się w polemikach żydowsko – chrześcijańskich (por. J 10, 31-39) i z pewnością był bardzo aktualny w jego środowisku, gdzie rozpowszechniony był boski kult cesarzy. Za najbardziej trafne i ściśle określenie nauki Hermasa przyjmujemy, że jest to judeochrześcijańska teologia Syna Bożego, którą tenże autor stworzył i adresował przede wszystkim do judeochrześcijańskich żyjących w gminie rzymskiej.