

Laval théologique et philosophique



## L'Évangile selon Thomas (II)

Jacques E. Ménard

Volume 30, Number 2, 1974

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020420ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020420ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Ménard, J. E. (1974). L'Évangile selon Thomas (II). *Laval théologique et philosophique*, 30(2), 133–171. <https://doi.org/10.7202/1020420ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1974

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# L'ÉVANGILE SELON THOMAS

Jacques E. MÉNARD

## *Deuxième partie : commentaire \**

### A. NATURE DE L'ÉCRIT D'APRÈS LES TÉMOIGNAGES EXTERNES

Vers 1945 des fellahs découvraient aux environs de Nag Hamadi, sur l'emplacement de l'ancienne Chénoboskion de saint Pacôme, quelque 55 mss gnostiques coptes. Le Codex III des treize codex qui renferment ces mss révélait au monde savant un *Évangile selon Thomas* qui est une collection de 114 logia du Seigneur dont une bonne moitié sont extracanoniques. Il s'agissait donc d'un nouvel Évangile apocryphe réunissant des Dits de Jésus, déjà connus, à d'autres qui ne l'étaient pas jusqu'à maintenant. Même les Dits canoniques du nouvel *Évangile* ne

\* Voir la *Première partie : traduction de l'Évangile selon Thomas* dans *Laval théologique et philosophique*, vol. XXX, n° 1, février 1974, pp. 29-46.

*Liste d'abréviations*: ActAnt: Acta Antiqua; AcOr: Acta Orientalia; APAW: Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften; BGPM: Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters; BIFAO: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale; BiRes: Biblical Research; BJRL: Bulletin of the John Rylands Library; BZ: Biblische Zeitschrift; BZHT: Beiträge zur Histor. Theologie; BZNW: Beiheft zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft; CH: Corpus Hermeticum; CSCO: Corpus Script. Christ. Orient.; CSEL: Corpus Script. Ecl. Lat.; ET: Expository Times; FRLANT: Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. Testaments; GCS: Griechische Christ. Schriftsteller; GThT: Gereformerd Theologisch Tijdschrift; HTR: Harvard Theological Review; JA: Journal Asiatique; JBL: Journal of Biblical Literature; JTS: The Journal of Theological Studies; NedTTs: Nederlands Theologisch Tijdschrift; NT: Novum Testamentum; NTS: New Testament Studies; PG: Patrologia Graeca; PGM: Papyri Graecae Magicae; PL: Patrologia Latina; PS: Patrologia Syriaca; PTS: Patristische Texte und Studien; REG: Revue d'Études Grecques; RevScRel: Revue des Sciences Religieuses; RHR: Revue d'Histoire des Religions; RUO: Revue de l'Université d'Ottawa; SMR: Studia Montis Regii; SMSR: Studi e Materiali di Storia delle Religioni; SPAW: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften; ThR: Theologische Rundschau; ThWNT: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament; TLZ: Theologische Literaturzeitung; TQ: Theologische Quartalschrift; TS: Theological Studies; TU: Texte und Untersuchungen; TZ: Theologische Zeitschrift; VG: Vigiliae Christianae; VD: Verbum Domini; WZKM: Wienerzeitschrift zur Kunde des Morgenlandes; ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; ZKG: Zeitschrift für Kirchengeschichte; ZNW: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft; ZThK: Zeitschrift für Theologie und Kirche.

correspondent jamais tout à fait à ceux des Évangiles canoniques. Appartiennent-ils à la même source que les Synoptiques, leur sont-ils antérieurs, parallèles ou postérieurs? Quelle tradition reflètent-ils? Telles sont les questions que l'on doit d'abord se poser avant d'identifier la théologie de l'écrit au gnosticisme, comme l'a fait B. Gaertner<sup>1</sup>.

Depuis Hippolyte, la tradition connaît un *Évangile selon Thomas*. H.-Ch. Puech<sup>2</sup> a dressé la liste des représentants de cette tradition. Mais cet Évangile est un Évangile de l'Enfance qui, à cause de ses récits, présente peu de ressemblances avec le nouvel ouvrage qui n'est qu'un recueil de sentences. Seul le log. 4 du nouvel *Évangile* pourrait se rapprocher de la Notice d'Hippolyte sur les Naassènes<sup>3</sup>. Son identification est plus facile à établir avec l'écrit du même nom que les anciens rangeaient parmi les ouvrages manichéens<sup>4</sup>. Parmi les anciens témoins de l'existence d'un *Évangile de Thomas*, le Pseudo-Léonce et Timothée sont les plus explicites: ils distinguent un *Évangile selon Thomas* d'un Évangile de l'Enfance du même nom. Le premier des deux Évangiles vient, chez eux comme dans le Codex III de Nag Hamadi, immédiatement après l'*Évangile selon Philippe*. Certaines paroles de Jésus qu'il renferme se rencontrent exactement ou avec quelques variantes dans les textes manichéens de Tourfân ou du Fayoum. Pour se convaincre que le fondateur du manichéisme connaissait notre opuscule et qu'il a été influencé par lui, il suffit de comparer le Prologue du nouvel Évangile avec le début de l'*Epistula Fundamenti*<sup>5</sup>. Le log. 4 déjà mentionné se rencontre avec quelques modifications dans le *Psautier manichéen* copte (p. 192, 2-3 Allberry).

## B. LIEU ET DATE

### *Rapprochement avec les Actes de Thomas*

Dans l'histoire du manichéisme, l'*Évangile selon Thomas* refléterait un stade antérieur de l'évolution de la doctrine et serait à rapprocher des *Actes de Thomas*<sup>6</sup>. Le Prologue du nouvel écrit nous renseigne en effet sur sa nature: il s'agit de *λόγοι* que Jésus a prononcés ou qu'il est censé avoir prononcés, et que Thomas a mis par écrit. Ce Prologue donne le ton à l'ensemble de l'ouvrage qui est ésotérique ou qui aimerait l'être et qui est caché au profane. Son intelligence assure à celui qui peut le comprendre, la Vie éternelle. Nous avons ici une indication d'importance, puisqu'elle

1. B. GAERTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*, Londres, 1961.

2. H.-Ch. PUECH, *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente*, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, 1<sup>3</sup>, Tübingen, 1959, pp. 199-223.

3. HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 7, 20.

4. CYRILLE de Jérusalem, *Catéchèses* IV, 36; VI, 31: PG, 33, 500 B, 593 A; PIERRE de Sicile, *Historia Manichaeorum* 16: PG, 104, 1265 C; Pseudo-PHOTIUS, *Contra Manichaeos* 1, 14: PG, 102, 41 B; Pseudo-LÉONCE de Byzance (= Théodore de Raïthou?), *De sectis* III, 2: PG, 86/1, 1213 C; TIMOTHÉE de Constantinople, *De recept. haeret.*: PG, 86/1, 21 C; Actes du II<sup>e</sup> Concile de Nicée (787), *Act.* VI, 5: *Mansi*, XIII, 293 B.

5. Cf. AUGUSTIN, *Contra Epistolam Fundamenti* 11 et *Contra Felicem* I, 1; T II D II 134 (*SPAW*, phil.-hist. K1.), 1934, p. 856.

6. Cf. G. BORNKAMM, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten*. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus (*FRLANT*, NF, 31), Göttingen, 1933.

nous révèle le nom de son soi-disant auteur : Didyme Jude Thomas, Jude le Jumeau (grec : Δίδυμος ; araméen : thaimâh, thâmâh) ; ce nom est non seulement très répandu, mais très propre. L'apôtre qui est appelé Thomas ou Thomas Didyme dans les Évangiles canoniques et dans la tradition occidentale, paraît avoir été appelé dans la tradition orientale, surtout chez les auteurs ou dans les écrits de langue et d'origine syriaque, Jude Thomas. Les *Actes de Thomas* prêtent souvent à leur héros le nom de Ἰουδας ὁ καὶ θωμᾶς et même au c. 17 le nom de Ἰουδας θωμᾶς ὁ καὶ Δίδυμος. Les mêmes *Actes* font allusion ici et là (c. 10, p. 114, 11-13 ; c. 47, p. 163, 21-164, 1 ; c. 78, p. 193, 5-7) à la présence de l'Apôtre qui a été le confident des enseignements les plus secrets du Maître. Au c. 39, p. 156, 12-15 il est écrit : ὁ δίδυμος τοῦ χριστοῦ, ὁ ἀπόστολος τοῦ ὑψίστου καὶ συμμύστης τοῦ λόγου τοῦ χριστοῦ τοῦ ἀποκρύφου, ὁ δεχόμενος αὐτοῦ τὰ ἀπόκρυφα λόγια. Comme dans notre Prologue, Jude Thomas Didyme est le conservateur des paroles mystérieuses ou ésotériques du Christ, des *schatzche ethêr* (copte), des *λόγοι οἱ ἀπόκρυφοι* (Papyrus d'Oxyrhynque 654), du *λόγος ἀπόκρυφος* ou des *ἀπόκρυφα λόγια* (*Actes de Thomas*) qui ont été révélés par le Vivificateur (*Actes syriaques de Thomas*), par Jésus le Vivant (*Évangile selon Thomas*). Il est dès lors évident que le Prologue de l'Évangile se reflète dans les *Actes de Thomas* ou que la même tradition a influencé les deux écrits. Le logion 13 confirme une pareille parenté (*Actes de Thomas*, c. 37, p. 155, 16-17 ; c. 39, p. 157, 6-7 ; c. 147, p. 256, 8s ; c. 47, p. 164, 1-4).

On pourrait établir d'autres relations entre l'Évangile et les *Actes* (c. 136, p. 243, 8-10 et logion 2 ; c. 147, p. 256, 11-13 et log. 22 ; c. 170, p. 286, 1s. 7s et log. 52). Certains épisodes des *Actes* semblent bien avoir été composés sous forme d'explications de tel ou tel logion de l'Évangile (c. 14 et log. 37 ; c. 92 et log. 22). Aussi peut-on dire que dans leur ensemble les *Actes* dépendent de l'Évangile.

Les *Actes de Thomas* ont été vraisemblablement composés à Edesse ou dans une région avoisinante, au début ou dans la première moitié du III<sup>e</sup> siècle. Si cela est assuré, il y aurait une possibilité de déterminer approximativement, sinon le lieu d'origine, du moins la date de composition de notre Évangile<sup>8</sup>.

#### Rapprochement avec les Papyrus d'Oxyrhynque

L'Évangile selon Thomas pourrait donc dater de la fin du II<sup>e</sup> siècle. Une confirmation en serait son rapprochement avec les Papyrus d'Oxyrhynque. Si l'on admet l'opinion de G. Garitte<sup>9</sup> qui veut que contrairement aux autres écrits gnostiques coptes de Nag Hamadi, l'Évangile selon Thomas grec soit une traduction d'un original copte, il faut situer ce dernier avant le début du III<sup>e</sup> siècle, date de la rédaction des POxy (= Papyrus d'Oxyrhynque). Cet original copte n'est pas à identifier toutefois à notre texte actuel qui est plus gnosticisant que les logia

7. p. 100, 4s Bonnet.

8. Cf. H.-J.-W. DRIJVERS, *Edessa und das jüdische Christentum*, dans *VC* 24 (1970), pp. 4-33.

9. G. GARITTE, *Les « Logoi » d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit « Évangile de Thomas »*, dans *Le Muséon* 73 (1960), pp. 151-172 ; ID., *Les « Logoi » d'Oxyrhynque sont traduits du copte*, *ibid.*, 73 (1960), pp. 335-349 contre A. GUILLAUMONT, *Les Logia d'Oxyrhynchos sont-ils traduits du copte ?*, *ibid.*, 73 (1960), pp. 325-333.

d'Oxyrhynque<sup>10</sup>, et qui n'est pas une traduction directe des POxy, puisque le POxy 1, recto 2-9 groupe deux logia du nouvel écrit gnostique, les log. 30 et 77, qui s'y présentent dans des contextes différents. Notre présent texte de l'*Évangile selon Thomas* n'est qu'une des collections de Dits semblables qui étaient en circulation à l'époque.

Les parallèles entre les POxy et l'*Évangile selon Thomas* peuvent être dressés dans la liste suivante, qui est celle de H.-Ch. Puech<sup>11</sup>, à laquelle J.-A. Fitzmyer, *art. cit.*, a apporté quelques corrections :

<i>POxy 654</i> <sup>12</sup>	<i>Évangile selon Thomas</i>
1-3 : Prologue	Prologue
3-5 : logion 1	logion 1
5-9 : logion 2	logion 2
9-21 : logion 3	logion 3
21-27 : logion 4	logion 4
27-31 : logion 5	logion 5
32-39 : logia 6-7	logia 6-7
<i>POxy I</i> <sup>13</sup>	
Verso I-VIII, 1-4 : logion 1 (le début manque)	logion 26
4-11 : logion 2	logion 27
11-21, I-VIII (excédent) : logion 3	logion 28
Recto VIII-XVI, 22 : fin du logion 4	logion 29
23-30 : logion 5	logion 30 et 77
30-35 : logion 6	logion 31
36-40 : logion 7	logion 32
41-44 : logion 8	logion 33
<i>POxy 655</i> <sup>14</sup>	
Col. A I, 1-17 : logion 2	logion 36
Col. A 17-23, I-IX : logion 2	logion 37
Col. B 30-38, I : logion 3	logion 38
Col. B I, 39-50 : logion 4	logion 39

10. Cf. J.-A. FITZMYER, *The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas*, dans *TS* 20 (1959), pp. 505-560; M. MARCOVICH, *Textual Criticism on the Gospel of Thomas*, dans *JTS* 20 (1969), pp. 53-74.

11. H.-Ch. PUECH, *art. cit.*, p. 313.

12. B.-P. GRENFELL, A.-S. HUNT, *The Oxyrhynchus-Papyri IV*, Londres, 1904, pp. 1-22.

13. Id., *The Oxyrhynchus-Papyri, I*, Londres, 1898, pp. 1-3.

14. Id., *The Oxyrhynchus-Papyri IV*, pp. 22-28.

## C. MILIEU

*Comparaison avec les Apocryphes néotestamentaires*

Cette comparaison de l'Évangile selon Thomas avec les Papyrus d'Oxyrhynque nous amène à parler de son milieu. Comme le fait remarquer H.-Ch. Puech<sup>15</sup>, d'autres logia extracanoniques de la collection doivent avoir été empruntés à des Évangiles apocryphes et se retrouvent dans des parties conservées d'écrits de ce genre. C'est ainsi que tout le logion 2 doit être mis en rapport avec l'Évangile des Hébreux cité par Clément d'Alexandrie : ὁ θαυμάσας βασιλεύσει...καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαύσεται et οὐ παύσεται ὁ ζητῶν, ἕως ἄν εὕρῃ εὐρῶν δὲ θαμβηθήσεται, θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαύσεται<sup>16</sup>. Ainsi que l'a montré G. Garitte<sup>17</sup>, on a toutefois dans le POxy 654 μὴ πανσάσθω au lieu d'οὐ παύσεται, ce qui ne peut s'expliquer que par un intermédiaire étranger aux deux recensions, en l'occurrence un texte copte.

Il se peut aussi que ce que dit le logion 12 sur Jacques le Juste soit à attribuer au même Évangile des Hébreux<sup>18</sup> et il semble très possible que plusieurs autres logia aient la même origine. D'autre part, on peut attribuer certains autres logia avec plus ou moins de certitude à l'Évangile des Égyptiens. C'est le cas du logion 22 qui est à rapprocher de Clément d'Alexandrie<sup>19</sup> : ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἐν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ. On a des parallèles du même dit également en *II Clém. XII, 2-4*; *Actes de Pierre 38*; *Actes de Philippe 140*<sup>20</sup>. Comme au logion 37 et dans le POxy 655, on lit dans Clément d'Alexandrie : ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, qui est la réponse à une question de Salomé. Au logion 61 Salomé joue le même rôle d'interlocutrice que dans l'Évangile des Égyptiens. Les logia 106 et 114 contiennent bien des mots qui peuvent avoir été empruntés au même Évangile.

Le logion 4 est à rapprocher d'Hippolyte<sup>21</sup> et du *Psautier manichéen* copte, p. 192, 2-3 Allberry.

Le logion 5 n'a pas la fin de POxy 654, 27-31 : «... et rien d'enseveli qui ne ressuscite ». Le *Kephalaion manichéen LXV*<sup>22</sup> ne comporte pas non plus d'allusion à la résurrection, tandis que la bandelette funéraire chrétienne du V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle de Behnesa (Oxyrhynque), acquise par H.-Ch. Puech<sup>23</sup> reprend le dernier membre de phrase du POxy : λέγει Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν τεθαμμένον ὃ οὐκ ἐγεγρήσεται. À nouveau nous avons ici une preuve du caractère plus gnosticisme de l'Évangile selon Thomas, la résurrection charnelle étant en dehors de la perspective gnostique.

15. H.-Ch. PUECH, *art. cit.*, pp. 214-221.

16. CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates* II, IX, 45, 5 et V, XIV, 96, 3; aussi *II Clém. V, 5*; *Actes de Thomas* 136, p. 243, 8-10; *Pistis Sophia* 100, p. 161, 24-28 Schmidt - Till; 102, p. 164, 23-27.

17. Dans ses articles du *Muséon*, pp. 165, 341.

18. Cf. W. SCHNEEMELCHER, *Aegypterevangelium*, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 108, n. 7.

19. CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates* III, XIII, 92.

20. Cf. A. RESCH, *Agapha*<sup>2</sup>, p. 93 (Logion 30); pp. 252-254 (Apokryphon 34); pp. 279-280 (Apokryphon 73a).

21. HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 7, 20.

22. Cf. I, p. 163, 28s Polotsky-Böhlig.

23. Cf. *RHR* 147 (1955), pp. 126-129

On a, exposée au logion 11, une théorie sur les vivants et les morts qui est proche de celle des Naassènes<sup>24</sup>.

La fin du logion 13 ressemble à l'*Évangile de Bartholomée* grec, II, 5.

Le logion 17 reprend *I Co* II, 9, mais il l'attribue à Jésus<sup>25</sup>. H.-Ch. Puech (p. 217) souligne qu'on trouve un parallèle précis dans le Fragment de Tourfân M 789<sup>26</sup> : « Je veux vous donner ce que vous n'avez pas vu avec l'œil, ni entendu avec les oreilles ni saisi avec la main » ; aussi M 551, *ibid.*, p. 67s.

Le Dit « Heureux celui qui était avant d'avoir été » (log. 19) réapparaît chez Irénée<sup>27</sup> et Lactance, et dans l'*Évangile selon Philippe*, sent. 21.

Comme nous l'avons vu plus haut, le début du logion 27 : « si vous ne jeûnez pas du monde, vous ne trouverez pas le Royaume » introduit un texte absolument identique au POxy 1. L'accusatif τὸν κόσμον pourrait être considéré comme une faute de copiste, comparé à Clément d'Alexandrie<sup>28</sup> : μακάριοι... οἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες. Les deux mots sont conservés par le copte avec l'addition de la préposition ε : quant au monde. La tournure, comme il ressort de la discussion entre Garitte et Guillaumont mentionnée plus haut, peut être aussi bien grecque que copte. L'expression « jeûner au monde » doit signifier l'absence de mentalité mondaine ou séculière. Cela ne veut pas dire « se retirer du monde » en menant une vie monastique<sup>29</sup>, car la deuxième partie du logion semble aller contre ces extrêmes, cf. *Actes de Paul et de Thècle* : μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ<sup>30</sup>. L'expression σαββατίσητε τὸ σάββατον se retrouve en *Lv* 23, 32 et 2 *Ch* 36, 21. En *Lv* 23, 32, elle est appliquée au Jour des Expiations, qui doit être observé comme un véritable sabbat. Il faut donc l'entendre dans un sens spirituel ou métaphorique. Dans son *Dialogue avec Tryphon* XII, 3<sup>31</sup>, Justin emploie σαββατίζειν pour désigner un sabbat spirituel opposé aux observances juives ; c'est l'abstention du péché. Notre remarque présente a quelque importance ; le milieu de l'*Évangile selon Thomas* n'est pas nécessairement un milieu monastique ou encratite. Le μοναχός désigne d'ailleurs dans l'*Évangile selon Thomas* le parfait qui a retrouvé son unité primordiale et non le moine<sup>32</sup>.

C'est ce thème que reprend précisément le logion 30 et que l'on retrouve chez Clément d'Alexandrie<sup>33</sup>, Ephrem<sup>34</sup>.

24. Cf. HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 8, 32.

25. Cf. A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup>, pp. 25-29 (logion 16) ; E. HAENCHEN, *Das Buch Baruch*, dans *ZThK* 50 (1953), p. 139, note 2 ; *Actes de Pierre* 39 où la parole est mise dans la bouche même de Jésus.

26. *APAW*, 1904, Anhang, phil.-hist., Abh. II, p. 68.

27. Cf. *Démonstration* 43, p. 101 Froidevaux ; A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup>, p. 285s (Apokryphon 82) : *Div. Inst.* IV, 8.

28. CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates* III, XV, 99.

29. Cf. J.-A. FITZMYER, *art. cit.*, p. 533.

30. p. 42 Tischendorf.

31. *PG*, 6, 500.

32. Cf. A.-F.-J. KLIJN, *The « Single One » in the Gospel of Thomas*, dans *JBL* 81 (1962), pp. 271-278.

33. Cf. *Stromates* III, X, 68.

34. Cf. *Evangelii concordantis expositio* XIV, 24 : *SC*, 121, p. 257 Leloir ; A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup>, p. 69 (Agraphon 50) ; pp. 201-202 (Agraphon 175).

Le logion 38 se retrouve sous trois formes différentes, qui supposent toutefois le même original :

1) IRÉNÉE, *Adversus Haereses* I, 20, 2 en relation avec les disciples de Marcus : « Le plus souvent j'ai senti le besoin d'entendre un de ces mots, mais je n'avais personne qui me l'aurait dit », cf. ÉPIPHANE, *Panarion* XXXIV, 18, 13 : « Souvent j'ai senti le besoin d'entendre un de ces mots et personne n'était là pour le dire »<sup>35</sup>.

2) *Actes de Jean* 98 (Jésus à Jean sur le Mont des Oliviers au moment de la crucifixion) : « Jean, quelqu'un doit entendre ceci de moi ; car j'ai besoin de quelqu'un qui puisse m'écouter ».

3) *Psaume d'Héraclide* dans le *Psautier manichéen* copte<sup>36</sup> (paroles dites par Jésus à Pierre que Marie-Madeleine doit rappeler à ce dernier) : « J'ai quelque chose à dire, je n'ai personne à qui le dire ». Il faut rapprocher la deuxième partie de ce logion de Cyprien, *Testimoniorum libri tres ad Quirinium* III, 29<sup>37</sup> : Ainsi en Baruch (ms : barach) : « il viendra en effet un temps, et vous me chercherez, vous comme ceux qui viendront après vous, pour écouter la parole de la sagesse et de l'intelligence, et vous ne me trouverez pas ».

C'est de la *Didascalie* syriaque<sup>38</sup> que se rapproche le logion 48 : *Duo si convenerint in unum et dixerint monti huic : tolle et mitte te in mari, fiet*.

Le logion 52 se retrouve dans un traité anonyme marcionite ou néomarcionite qui était lu à Carthage vers 420 et que reproduit Augustin<sup>39</sup>. L'évêque d'Hippone ne connaît pas l'origine de l'écrit (*testimonium de scripturis nescio quibus apocryphis*) : « Mais lorsque (disait le traité) les Apôtres demandèrent ce qu'il fallait penser des Prophètes qui, comme on le supposait, s'étaient prononcés sur sa venue en rapport avec le passé »<sup>40</sup>, notre Seigneur répondit sous l'impression qu'ils soutenaient encore cette opinion : « Vous avez repoussé le Vivant qui se tient devant vous et vous fabulez sur les morts ».

La première partie du logion 62 est semblable à l'Agaphon 84 (logion 17) d'A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup>, p. 108.

On peut comparer le logion 74 au « Dialogue céleste » ophite mentionné par Origène : « Comment se fait-il qu'il y en ait beaucoup autour du puits et personne dans le puits ? »<sup>41</sup>. C'est une allusion au petit nombre de zélés qui creusent le puits.

La traduction de JÉRÔME d'Origène, *In Jeremiam*, *Hom.* XX, 3<sup>42</sup> cite un Dit semblable au logion 82 : « J'ai lu quelque part un soi-disant mot du Sauveur, et je me demande si c'est quelqu'un qui a prétexté la figure du Sauveur ou s'il l'a rappelée, ou si le mot est vrai. Le Sauveur dit lui-même : « Celui qui est près de moi, est près du feu ; celui qui est loin de moi, est loin du Royaume ». DIDYME d'ALEXANDRIE, selon Origène,

35. A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup>, p. 179 (Agaphon 139).

36. p. 187, 28-29.

37. p. 143, 2-4 Hartel.

38. Cf. *Didascalie* syriaque : *TU*, XXV, 2, N.F., X, 2, Leipzig, 1904, p. 345.

39. AUGUSTIN, *Contra adversarium legis et prophetarum* II, 4, 14 : *PL*, 42, 647.

40. Ainsi J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*<sup>2</sup>, Gütersloh, 1951, p. 70 et note 2 ; autre traduction : « qui, comme on le supposait, annoncèrent sa venue dans le passé ».

41. ORIGÈNE, *Contre Celse* VII, 15 : II, p. 232, 14-15 Koetschau et 16 : II, p. 233, 26s. Cf. A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup>, p. 286 (Apokryphon 84).

42. *PG*, 13, 531 D-532 A.



sur le *Psaume* 88, 8<sup>43</sup> a ceci : « C'est pourquoi le Seigneur dit : « Celui qui est près de moi est près du feu ; celui qui est loin de moi est loin du Royaume ». Une explication syriaque des Paraboles, antimarkionite et conservée en araméen<sup>44</sup>, contient la même parole : « Voici ce que notre Sauveur vivifiant a dit : « Celui qui s'approche de moi, s'approche du feu ; celui qui s'éloigne de moi, s'éloigne de la Vie »<sup>45</sup>.

Le logion 114 pourrait être rapproché des *Extraits de Théodote* 21, 3 et des *Fragments d'Héracléon*, *In Joannem* VI, 20 (12), 111, ou encore, de certaines doctrines cathares du Moyen-Âge<sup>46</sup>. Les Cathares se servaient de certains Apocryphes<sup>47</sup>.

Cette longue liste d'exemples montre bien que le milieu auquel appartient l'*Évangile selon Thomas* est un milieu apocryphe néotestamentaire. Cela est d'importance capitale dans notre appréciation des logia canoniques ou extracanoniques qu'il renferme. Jusqu'à maintenant nous avons pu voir (même à propos du logion 82, par exemple) que les traditions qu'il reflète ne peuvent être antérieures à celles des Évangiles canoniques. Pouvons-nous aller plus loin, ou, du moins, pouvons-nous préciser davantage le milieu du nouvel écrit gnostique ? Nous verrons que ce dernier contient des sémitismes et qu'il offre d'étonnants rapprochements avec le milieu syriaque.

### *Les sémitismes du nouvel Évangile*

A. Guillaumont a fait le relevé de certains de ces sémitismes du nouvel *Évangile* gnostique<sup>48</sup>.

Le logion 30 reflète une mentalité semblable à celle du Pirqê Aboth III, 7 : « R. Halaphta b. Dosa de Kephrah Hanania disait : Quand dix sont assis et s'appliquent à la Torah, la Shekinah réside entre eux, car il est dit : « Dieu se tient dans l'assemblée divine ». D'où est-il prouvé que cela arrive aussi pour cinq ? Parce qu'il est dit : « Il a établi sa voûte sur la terre ». D'où est-il prouvé que cela arrive aussi pour trois ? Parce qu'il est dit : « Au milieu des élohim il juge ». D'où est-il prouvé que cela arrive aussi pour deux ? Parce qu'il est dit : « Alors ceux qui craignent Yahvé ont parlé l'un avec l'autre, et Yahvé a fait attention et il a entendu ». D'où est-il prouvé que cela arrive aussi pour un ? Parce qu'il est dit : « En tout lieu où je rappellerai mon Nom, je

43. PG, 39, 1488 D.

44. Trad. J. SCHAEFERS, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn*, Münster, 1917, p. 79.

45. A. RESCH, *ibid.*, p. 185 (Agraphon 150); A. HARNACK, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*: TU XLII, 3, 1918, p. 20 et XLII, 4, 1919, p. 41; J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, pp. 53-55; aussi J.-B. BAUER, *Das Jesuswort « Wer mir nahe ist »*, dans TZ 15 (1959), pp. 446-450; J.-E. MÉNARD, *Les problèmes de l'Évangile selon Thomas*, dans *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of A. BOEHLIG (Nag Hammadi Studies, 3)*, Leyde, 1972, pp. 59-61.

46. Cf. I. von DOELLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters* II, Munich, 1890, pp. 151s, 176s, 191, 219.

47. Cf. F.-P. BADHAM, F.-C. CONYBEARE, *Fragments of an Ancient (Egyptian?) Gospel Used by the Cathars of Albi*, dans *The Hibbert Journal* 11 (1913), pp. 805-818.

48. A. GUILLAUMONT, *Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi*, dans JA 246 (1958), pp. 113-123.

viendrai vers toi et je te bénirai. » Au sujet des trois, on peut citer *Ps* 82, 1 : « Elohim se tient dans l'assemblée divine, au milieu des elohim, il juge » ; et le Targum d'ajouter : « Dieu, dont la Shekinah demeure dans l'assemblée des justes qui sont forts, dans l'étude de la Loi, juge au milieu des juges de vérité » (Cf. *Ex* 21, 6 et 22, 7.8). Or, d'après la législation juive, les elohim = juges devaient être trois pour rendre la justice.

L'expression « trouver le corps » au logion 80 serait inacceptable du point de vue gnostique, puisque le corps est le symbole de l'avilissement. Si le verbe « trouver » en hébreu est *másâ*, l'araméen *mēšâ* comme le syriaque *mšō* signifie « pouvoir », « maîtriser ». Le sens du logion devient alors tout autre : celui qui a connu le monde et maîtrisé le corps. De ce logion 80 on peut rapprocher le logion 56 où, au lieu de *psōma*, on a *ouptōma*. Cette différence peut encore s'expliquer par le retour à l'hébreu ou à l'araméen. *pégér* en hébreu signifie « cadavre », mais en araméen (syr. *pagrō*), il signifie « corps ». Il semble que l'auteur de ces deux logia comprenait mieux l'hébreu que l'araméen.

Une autre tournure, celle du logion 14 : « à vos esprits », ne peut également s'expliquer que par une rétroversion en syriaque. Pour désigner le réfléchi, l'hébreu emploie *nphsh* (aram. *naphshâ*), mais le syriaque, en plus de *naphshō*, a aussi *rouchō*, « esprit ». Cet emploi du syriaque a subsisté dans les dialectes néo-syriaques de Syrie ou de Mésopotamie. L'origine du logion serait alors syriaque et confirmerait ce que nous avons dit précédemment au sujet des relations de l'Évangile selon Thomas et des *Actes de Thomas*. Ces liens de l'écrit gnostique sont manifestes, quand on compare ses citations à celles des versions syriaques des Évangiles, notamment celles de la *Vetus Syra*.

Voici quelques exemples. Au logion 25, « comme ton âme » est une tournure sémitique pour traduire *ὡς σεαυτόν* (*Mt* 19, 19 ; 22, 39 ; *Mc* 12, 31 ; *Lc* 10, 27), l'expression étant celle-même des LXX en *Lv* 19, 18 qui traduit *kāmokā*, « comme toi-même ». Mais « comme ton âme » se retrouve tel quel dans les versions syriaques (sinaïtique, curetonienne et Peschitta) des Évangiles. Et c'est aussi la traduction de la Peschitta en *Lv* 19, 18.

Au logion 16, dont la seconde partie reprend *Lc* 12, 51–53, le texte se rapproche du texte de la syriaque curetonienne :

*m<sup>e</sup>n hōshō g<sup>e</sup>ir nhoun*

*chamshō b<sup>e</sup>chad baithō. n<sup>e</sup>thphl<sup>e</sup>goun thlōthō al thr<sup>e</sup>in othr<sup>e</sup>in al thloto. n<sup>e</sup>thphl<sup>e</sup>g avō al br<sup>e</sup>h obrō al avaohi.*

et encore plus de la sinaïtique qui n'a pas *n<sup>e</sup>thphleg*. Les deux textes correspondent presque exactement : « Désormais, en effet, il y en aura cinq dans une maison, trois seront divisés contre deux et deux contre trois, le père contre son fils et le fils contre son père, etc. ». Cette juxtaposition des phrases dans le copte, comme dans la syriaque sinaïtique, au lieu d'une subordination, est très sémitique et pourrait laisser entrevoir comment il se fait que cette construction primitive n'ait pas été comprise par la suite et qu'on ait introduit *διαμεμερισμένοι*. Le cinq, mieux interprété dans les Synoptiques, comporte les cinq membres de la famille : père, mère, fils, fille, belle-fille. C'est d'aramaïsmes ou de tournures syriaques semblables qu'on pourrait déduire que l'Évangile selon Thomas reflète une tradition indépendante de celles des Évangiles

canoniques. Si cela était vrai, il faudrait dire que les versions syriaques reflètent elles aussi *une tradition indépendante!*

Le « Je t'aime » du logion 107, contrairement au  $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\iota \epsilon\pi\alpha\nu\tau\omicron\upsilon$  de *Mt* 18, 13 est l'équivalent plus exact de l'araméen  $s^{\epsilon}v\acute{a}$ , « prendre plaisir à », « se complaire dans » et doit correspondre à  $\epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\nu$ , qui aurait été l'intermédiaire entre l'araméen et le copte *ouôsch*, « vouloir », « aimer ».

Le substrat syriaque du logion 86 a fait l'objet d'une étude spéciale<sup>49</sup>. Le logion se lit ainsi :

- a) Les renards ont leurs tanières
- b) et les oiseaux ont leur nid
- c) mais le Fils de l'Homme n'a pas de lieu
- d) pour appuyer sa tête et se reposer.

L'addition des pronoms possessifs en a) et b) est attestée par presque toute la tradition syriaque. À tout le moins le texte copte présente un parallèle assez étonnant avec la *Vetus Syra*.

L'abandon du génitif « des cieux » après « les oiseaux » n'a pas de parallèle, pour ainsi dire, dans l'histoire du texte de *Mt* 8, 20 et *Lc* 9, 58. Son accord avec le Tatién néerlandais pourrait prouver qu'il ne s'agit pas que d'une liberté de traducteur.

La répétition du verbe « avoir » en a) et b) serait due à l'influence d'un texte syriaque commun au *Diatessaron*, au *Lectionnaire paléo-syriaque*, à la Bible persane. Il ne faut pas oublier toutefois que les langues comme le syriaque ou le copte aiment les répétitions.

Le singulier « nid », parallèle du pluriel « tanières », est attesté par la sinaïtique, la curetonienne, les *Diatessaron* vénitien, toscan et persan, la Bible éthiopienne et grégorienne, alors que le reste des autres témoins s'accorde à reproduire les deux pluriels du texte grec. L'*Évangile selon Thomas* dépendrait ici de la *Vetus Syra*.

« N'a pas de lieu où reposer sa tête » (grec : n'a pas où) est une expression typique de la tradition syriaque et de ses dépendants : versions curetonienne et sinaïtique, et Bibles persanes et arabes en *Mt/Lc*. Il en va de même de la vieille Bible arménienne de Chrysostome et de Sévérien de Gabala, comme de la version sahidique qui a *ma nrek'et*, « lieux de repos », équivalent du vieil arménien « nids » (*dadarkh = loca requietis*). À cela s'ajoutent la tradition du *Diatessaron* de Tatién, Aphraate, Ephrem et les *Libri Graduum*. Les commentaires du Tatién vieil anglais et néerlandais peuvent à peine trancher la question.

L'addition du pronom possessif « sa » à « tête » se révèle comme une caractéristique de la grande masse de la tradition non grecque sur *Mt* 8, 20 / *Lc* 9, 58, où seule la latine fait exception : tradition syriaque et vieux syriaque (Curetonienne, Peshitta, *Lectionnaire palestino-syriaque*). À ces témoignages s'ajoute celui de la tradition de Tatién : Aphraate, Ephrem, Tatién arabe, persan, hollandais, vieil allemand et vieil anglais, le *Diatessaron* vénitien, ainsi que la Bible persane, arabe, éthiopienne, sahidique et bohaïrique et, vraisemblablement, la vieille Bible arménienne. Une exception de marque est celle de Clément d'Alexandrie<sup>50</sup> et de D sur *Lc*. Strobel

49. Cf. A. STROBEL, *Textgeschichtliches zum Thomas-Logion 86 (Mt 8, 20/ Luk 9, 58)*, dans *VC* 17 (1963), pp. 211-224.

50. Cf. *Stromates* I, 32, 3.

considère le résultat comme impressionnant. Il oublie toutefois qu'une caractéristique commune à ces langues est la répétition du pronom possessif, alors que le grec omet celui-ci facilement.

Ajoutée à Lc 9, 58, la tournure « et se reposer » semble se soucier de déterminer davantage la notion « appuyer sa tête » qui n'était pas très nette dans l'original. Ou cette addition peut être due à une collation de deux traductions syriaques<sup>51</sup>. Aphraate et la Peshitta ont *nsmok rishé*, qui signifie plus que *τήν κεφαλήν κλίνη*, « appuyer sa tête ». L'expression signifie « s'appuyer », « se reposer ». Macaire a aussi cette leçon<sup>52</sup>. Le thème du repos venant du syriaque n'a donc pas nécessairement un sens gnostique. Macarius veut dire qu'à l'exemple du Christ, il faut peiner avant de pouvoir jouir du repos final<sup>53</sup>.

### *Rapprochement avec les écrits syriaques*

Certains auteurs se sont employés à tracer de plus amples parallèles entre l'*Évangile selon Thomas* et les différents écrits syriaques. C'est le cas, entre autres, d'A. Baker<sup>54</sup> et surtout de G. Quispel<sup>55</sup>.

Les principaux parallèles syriaques à l'*Évangile selon Thomas* se trouvent chez Macaire, dans les *Libri Graduum* et dans le *Diatessaron*.

- 
51. Cf. A. BAKER, *Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas*, dans VC 18 (1964), pp. 219-220.  
 52. Cf. *Neue Homilien des Makarius-Symeon*, Type III, p. 26, 28-29 Klostermann-Berthold.  
 53. Cf. Type III, p. 26, 11-12.  
 54. A. BAKER, *Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas*, dans VC 18 (1964), pp. 215-225; *Fasting to the World*, dans JBL 84 (1965), pp. 291-294; *The Gospel of Thomas and the Syriac Liber Graduum*, dans NTS 12 (1965), pp. 49-55; *The Gospel of Thomas and the Diatessaron*, dans JTS 16 (1965), pp. 449-454.  
 55. G. QUIPEL, *Das Hebräerevangelium im gnostischen Evangelium nach Maria*, dans VC 11 (1957), pp. 139-144; *The Gospel of Thomas and the New Testament*, dans VC 11 (1957), pp. 189-207; *L'Évangile selon Thomas et les Clémentines*, dans VC 12 (1958), pp. 181-196; *Neugefundene Worte Jesu*, dans Universitas 13 (1958), pp. 359-366; *L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron*, dans VC 13 (1959), pp. 87-117; *Some Remarks on the Gospel of Thomas*, dans NTS 5 (1958-1959), pp. 276-290; *The Gospel According to Thomas*, dans The Listener 63 (1960), pp. 389-390; *L'Évangile selon Thomas et le « texte occidental » du N.T.*, dans VC 14 (1960), pp. 204-215; *Der Heliand und das Thomasevangelium*, dans VC 16 (1962), pp. 121-151; *Das Thomasevangelium und das A.T.*, dans *Neotestamentica et Patristica O. Cullmann*, Leyde, 1962, pp. 243-248; *The Syrian Thomas and the Syrian Macarius*, dans VC 18 (1964), pp. 226-235; *L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne*, dans *Aspects du judéo-christianisme* (Colloque de Strasbourg 1964 = *Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures spécialisées*), Paris, 1965, pp. 35-52; *Gnosticism and the New Testament*, dans VC 19 (1965), pp. 65-85; *The Gospel of Thomas and the Gospel of the Hebrews*, dans NTS 12 (1966), pp. 371-382; *Gnosticism and the New Testament*, dans *The Bible in Modern Scholarship* (Papers read at the 100<sup>th</sup> Meeting of the Society of Biblical Literature, décembre 28-30, 1964), Nashville, 1965, pp. 252-271 (avec les réponses de R.-Mc L. Wilson et H. Jonas, *ibid.*, pp. 272-278, 279-293); *Makarius und das Lied von der Perle*, dans U. BIANCHI, *Origini dello Gnosticismo* (Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e discussioni [Supplements to Numen XV], Leyde, 1967, pp. 625-644); *Das Lied von der Perle*, dans *Eranos Jahrbuch* 34 (1966), pp. 9-32; *Tatianus Latinus of het Evangelie van Thomas in Limburg*, dans *Handelingen van het XXVI<sup>e</sup> Vlaams Filologencongres*, Gand, 29-31 mars 1967, pp. 147-156; *The Diatessaron and the Historical Jesus*, dans *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 38 (1967), pp. 463-472; *The Discussion of Judaic Christianity*, dans VC 22 (1968), pp. 81-93.

Au logion 89 du nouvel Évangile gnostique, qui correspond à *Lc* 11, 39–40, on a deux variantes (« lavez » au lieu de *καθαρίζετε*, intérieur-extérieur au lieu d'ἔξωθεν – ἔσωθεν) qui sont celles de Macaire. Pour Macaire, comme pour Thomas, il n'y a que l'intérieur qui compte<sup>56</sup>. Macaire<sup>57</sup> a comme le logion 46 (*Lc* 7, 28), non pas *μικρότερος*, mais *μικρός*, « le petit », ce qui ne signifie pas « le plus petit ». Cette supériorité de Jean-Baptiste est due à sa virginité<sup>58</sup>. Jean-Baptiste est la première des âmes qui ont épousé le Christ.

Comme le logion 27, Macaire<sup>59</sup> donne au « sabbatiser le sabbat » un sens spirituel qui ne se trouve que dans l'Agraphon 74<sup>60</sup>: *σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διαπαντὸς ἐθέλει*, chez Justin<sup>61</sup> et chez Tertullien<sup>62</sup>. La doctrine s'applique à la vie ascétique de l'âme individuelle.

Comme le logion 3 qu'il cite<sup>63</sup>, Macaire tient pour une connaissance de l'homme intérieur: *αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος ἐαυτὸν οὐ γινώσκει, ἕως ὃ ὁ κύριος αὐτῷ ἀποκαλύψει*<sup>64</sup>. Ainsi qu'aux logia 22 et 77, l'homme intérieur, qui est l'âme<sup>65</sup>, se manifestera à la fin des temps: *ἡ ἔσωθεν οὔσα... ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἔξωθεν εἰς τὰ σώματα αὐτῶν ὑπερεκχέεται*<sup>66</sup> et retournera à son unité originelle<sup>67</sup>. Clément d'Alexandrie cite une semblable doctrine de l' *Évangile des Égyptiens*<sup>68</sup>, mais c'est pour accuser les Encratites d'abuser de *Gal* 3, 28.

Cette doctrine, telle qu'elle est exposée par le logion 3, peut refléter un milieu syriaque, parallèle à celui de *Jn* 3, 3, cf. MACAIRE, *Hom.* XVI, 3<sup>69</sup>: *ἐὰν μὴ τις ἀναγεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ μὴ εἰσελθῆ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*; *Ps.-Clém., Hom.* XI, 26, 2<sup>70</sup>: *ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε..., οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*.

C'est aussi à la *Grande Lettre* de MACAIRE: *ὁ τοιοῦτός ἐστιν ὁ τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου πλύνων*<sup>71</sup> ou au *De Instituto* de GRÉGOIRE de Nysse:

56. Cf. Type III, p. 38, 28–30; pp. 168–169; aussi A. BAKER, *The Gospel of Thomas and the Diatessaron*, dans *JTS* 16 (1965), pp. 449–454.

57. *PG*, 34, 713 C-D.

58. Cf. *Livres de l'intronisation de Michel et Gabriel*, pp. 35–36; 37, 9ss Müller; aussi le *De Virginitate*, dans *Les Pères apostoliques*, éd. L.-Th. Lefort, CSCO, 136, Louvain, 1952, p. 33.

59. *PG*, 34, 748 A-D.

60. Cf. A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup>, p. 99.

61. Cf. *PG*, 6, 500 C.

62. Cf. *PL*, 2, 644 B.

63. Cf. Type III, p. 161, 9ss.

64. Cf. Type III, p. 95, 13–14.

65. Cf. MACAIRE, *Grande Lettre*, p. 245 Jaeger: *τὸν ἔξω ἄνθρωπον, ὅπερ ἐστὶ τὸ σῶμα καὶ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, ὅπερ ἐστὶν ἡ ψυχὴ*; cf. *II Clém.* XII, 14.

66. *PG*, 34, 601 C.

67. *PG*, 34, 745 A-B.

68. Cf. CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates* III, 13, 92.

69. Type III, p. 83, 6.

70. p. 167, 4 Rehm.

71. p. 263, 17 Jaeger.

τῆς παροψίδος τὸ ἐκτὸς περικαθαίρουσιν<sup>72</sup>, que fait penser le logion 89 déjà cité. On pourrait lui rapprocher le *Diatessaron* persan, vénitien ou arabe. Ce dernier dit : « Vous donc, les séparés, vous lavez le dehors de la coupe et du plat »<sup>73</sup>. Les *Libri Graduum* lisent : « *interius ut exterius ablamus et extergamus et exterius ut interius* »<sup>74</sup>.

Ne jouiront de cette expérience que les vierges sages de la parabole, c'est-à-dire les ascètes spirituels. Ils sont les seuls à pouvoir entrer dans la chambre nuptiale, cf. logion 75 (*Mt* 22, 10-14; 9, 15 / *Mc* 2, 19 = *Lc* 5, 34, cf. *Jn* 3, 29 / *Mt* 25, 10). On a ici *νυμφῶν* au lieu de *γάμος*; cf. MACAIRE, *Grande Lettre*<sup>75</sup> : *τοῦ πνευματικοῦ τῆς βασιλείας νυμφῶνος ἀπεκλείσθησαν*; GRÉGOIRE de Nysse, *De Instituto* : *τοῦ ἄνω νυμφῶνος τὰς ἀθλίαις ἀπέκλεισεν*<sup>76</sup>. Pour pouvoir entrer dans la chambre nuptiale, ce qui est le thème central de l'*Évangile selon Philippe*, il faut jeûner au monde, se retirer de lui<sup>77</sup>.

Comme dans les *Actes de Thomas* et les *Libri Graduum*, et comme chez Macaire, on respire dans l'*Évangile* gnostique de Nag Hamadi cette nostalgie d'un retour à l'androgynie, à l'unité, d'un paradis reconquis, joint à l'idée de célibat. Adam, en mangeant le fruit, est tombé dans la sexualité, mais le Christ a restauré la pureté et rétabli le mariage. Ce thème exposé par l'*Évangile selon Thomas* est développé dans les *Libri Graduum* encratites. Macaire hérite de cette spiritualité. Son idée essentielle est un retour au paradis (*Hom.* XXXVII, 7). Il mentionne très souvent l'Esprit, sa Mère (cf. log. 101). Il conçoit la vie chrétienne comme une vie errante<sup>78</sup>. Pour lui, il faut devenir *μοναχός*<sup>79</sup>.

De ces divers arguments Quispel conclut que Macaire est conscient que l'eschatologie est maintenant réalisée, ce qui implique le renoncement au mariage et à tout esprit de propriété. Il est ainsi le digne successeur du Thomas « encratite » syriaque ! Nous avons déjà dit, à la suite de Klijn, que *μοναχός* ne signifie pas « le moine » dans l'*Évangile selon Thomas* ; il n'implique qu'une attitude spirituelle que le système monastique ultérieur institutionnalisera. Et le nouvel écrit de Chénoboskion ne fait-il qu'actualiser une eschatologie ? Même l'*Évangile de Vérité* du très grec codex Jung n'est pas privé de cette tension vers les fins dernières. Encore moins le manichéisme.

Les autres témoins de la littérature syriaque qu'on a rapprochés de l'*Évangile selon Thomas* sont les *Libri Graduum*. Ils présentent avec l'écrit de Nag Hamadi des

72. p. 74, 1 Jaeger.

73. Cf. éd. Marmadji, p. 193, 14.

74. p. 254, 11-12 Kmosko.

75. p. 275, 6 Jaeger.

76. p. 83, 11 Jaeger.

77. Cf. H.-Ch. PUECH, *Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée. L'Évangile selon Thomas*, dans *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Séance du 24 mai 1957, p. 155 : *Les Actes de Thomas à Edesse vers 255*; A. GUILLAUMONT, *Νηστεύειν τὸν κόσμον*, dans *BIFAO* 61 (1962), pp. 15-23.

78. Cf. *Actes de Thomas* 145; log. 42.

79. Cf. M. HARL, *À propos des Δόγματα de Jésus : le sens du mot μοναχός*, dans *REG* 73 (1960), pp. 464-474; A.-F.-J. KLIJN, *The «Single One» in the Gospel of Thomas*, dans *JBL* 81 (1962), pp. 271-278.

parallèles littéraires, des ressemblances d'ordre plus général ou ils exposent des idées similaires.

Le « jeûner au monde » du logion 27 apparaît cinq fois dans les *Libri Graduum*, et en trois occasions on a *lōlmō*<sup>80</sup>. L'expression signifie : se retirer du mal<sup>81</sup>. La présence de la préposition syriaque *l* rend deux traductions possibles : *ἐὰν μὴ νηστεύσῃται τὸν κόσμον* ou « au monde », comme dans les *Actes de Paul et Thècle* : *μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ*<sup>82</sup> et comme dans l'*Évangile selon Thomas*. C'est ce qui explique la présence de la préposition copte *ε*, régulière après des verbes d'expérience ou de vision.

« Quand vous ferez de deux l'un, vous deviendrez fils de l'homme » (logion 106) est à comparer aux *Libri Graduum*, col. 581, 3ss dans leur explication de *Jér* 31, 17 : en devenant fils de l'homme, les chrétiens deviennent une nouvelle créature dans le Christ ; col. 589, 13 : « Alors, priez qu'ils deviennent tous fils d'homme » ; col. 737, 24 : « Je souhaite qu'ils deviennent tous fils d'homme ». Tous les hommes doivent devenir des hommes. Thomas aura donné à la tournure un sens théologique : le gnostique doit se rapprocher du Fils de l'Homme.

Cette idée du retour à l'unité, également exprimée par le logion 22, se retrouve dans l'*Évangile des Égyptiens*<sup>83</sup>, les *Actes de Philippe* 140, l'*Évangile selon Philippe*, sent. 69, 71, 78, 99 et les *Actes de Pierre et de Simon* 38. L'expression est aussi particulière à deux ouvrages syriaques : *II Clém.* XII, 2 et *Actes d'Archélaüs*<sup>84</sup>, où elle est interprétée de l'homme individuel considéré dans son intérieur comme dans son extérieur ; aussi *Libri Graduum*, col. 792, 17–22 : l'homme intérieur et l'homme extérieur s'unissent dans l'observance des préceptes ; col. 253, 23–25 : l'homme intérieur n'est pas différent de l'extérieur, ni l'extérieur de l'intérieur.

L'idée du logion 75 : plusieurs se tiennent à la porte, mais les solitaires sont les seuls à entrer dans la chambre nuptiale, est reprise par les *Libri Graduum*, col. 513, 12 : le chemin du parfait conduit à la maison du Seigneur et il entre dans la chambre nuptiale. Dans tous les *Libri Graduum* le parfait est le solitaire (*noukrōiō*, col. 132, 19). Il ne connaît ni son père, ni sa mère, car celui qui connaîtra le père et la mère sera appelé fils de prostituée (logion 105). C'était là originellement une calomnie portée par les Juifs contre le Christ<sup>85</sup>. Ceux qui ont persécuté le Christ, de dire l'auteur des *Libri Graduum*, l'appellent fils d'adultère (col. 660, 10).

C'est une citation de *Tobie* 4, 15 que renferme le logion 6 : « Ce que vous haïssez, ne le faites pas. » Il serait toutefois surprenant qu'un auteur gnostique cite l'A.T. Il y a une forme négative de la Règle d'or (*Mt* 7, 12) que l'on trouve dans la littérature syriaque (Ephrem, Aphraate, Philoxène et la *Didascalie*) et qui pourrait être une

80. Cf. col. 373, 19. 24 ; 828. 13 Kmosko.

81. Cf. A. GUILLAUMONT, *Νηστεύειν τὸν κόσμον*, dans *BIFAO* 61 (1962), pp. 15–23 ; A. BAKER, *Fasting to the World*, dans *JBL* 84 (1965), pp. 291–294.

82. p. 42 Tischendorf.

83. Cf. CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.* III, 92, 2.

84. Cf. XXIV, 2 : p. 35, 28–31 Beeson.

85. Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse* I, 28 ; R.-M. GRANT, D.-N. FREEDMAN, *The Secret Sayings of Jesus*. Londres, 1960, p. 77.

lecture du Diatessaron<sup>86</sup>. Ce qui donne : « Ce que vous haïssez, ne le faites pas à votre voisin »<sup>87</sup>. Grant et Freedman (p. 74) soupçonnent l'omission de « votre voisin » en Thomas. De même, dans les *Libri Graduum*, col. 148, 5ss, il y a une interdiction générale de ne pas faire ce que l'on hait. Une pareille interdiction se retrouve au logion 95 : « Si vous avez de l'argent, ne donnez pas à usure, mais donnez des... à celui de qui vous ne les recevez pas » et dans les *Libri Graduum*, col. 929, 18ss : l'homme juste prête aux pauvres et reçoit ce qu'il a prêté... sans intérêt, mais à ceux qui n'ont rien, il donne la grâce de Dieu. Ce prêt sans intérêt est la caractéristique du juste. Le conseil est ailleurs répété (col. 325, 21-22). Le montant d'argent est à restituer strictement, mais sans intérêt, même après cent ans. Toutefois, les parfaits qui sont très pauvres ne prêtent pas d'argent, car on ne peut prêter ce qui n'est pas à soi (*Libri Graduum*, col. 305, 5-7).

En plus de ces parallèles littéraires, les *Libri Graduum* offrent avec l'Évangile selon Thomas d'autres ressemblances d'ordre plus général.

Il est dit d'Adam au logion 85 qu'il vint d'une grande puissance et d'une grande chute. Cette doctrine est de provenance apocalyptique (cf. la *Vita Adæ et Evæ*), et on la rencontre un peu partout. Ainsi, dans le monde syriaque, les *Libri Graduum* disent d'Adam, jouissant d'une gloire céleste avant sa chute, qu'il dominait alors toutes les choses et qu'il se les était soumises dans la puissance du Seigneur qui détient tout (col. 604, 10-12). À la col. 612, 21-22 Adam et Ève deviennent pauvres, après avoir joui de la richesse d'en haut (aussi col. 613, 22 ou 601, 1).

La question des disciples au logion 6 : « Veux-tu que nous jeûnions (et) comment prions-nous ? » est connue des *Libri Graduum*, col. 549, 1-3 : le Seigneur vint à ses disciples et leur enseigna comment ils devaient prier comme lui dans leur prière et il leur montra comment il fallait faire un jeûne. À la col. 552, 13-14, il leur apprend à jeûner et à prier. L'ordre inversé du jeûne et de la prière s'applique aussi bien à Thomas qu'aux *Libri Graduum*. Le disciple doit imiter le maître. Cette imitation est une glose de *Mt* 10, 38 au logion 55. Elle est comparable aux *Libri Graduum*, col. 569, 15-16 : le disciple doit prendre sa croix et marcher sur les traces de Jésus et à sa manière ; col. 920, 19-20 : imitant le Seigneur, les disciples prennent leur croix. Cette habitude d'insister sur l'imitation se retrouve au logion 101 et dans les *Libri Graduum*, col. 29, 12-13 : je serai un exemple pour mes disciples, pour qu'ils fassent comme moi.

La récompense est alors d'avoir part aux « mystères » du Christ (logion 62). L'expression « mes mystères » ne se rencontre jamais dans les Évangiles canoniques. Mais les *Libri Graduum* (col. 376, 20-22) citent *Jn* 14, 15ss et introduisent la phrase : « il (le disciple) comprendra la puissance de mes mystères ». Le vrai disciple est bienheureux, car il était avant qu'il devint (logion 19). Appliqué originellement et généralement au Christ, l'axiome est dit presque toujours des chrétiens dans les *Libri Graduum*. Commentant *Mt* 18, 3, l'écrit syriaque (col. 341, 21-24) enseigne qu'à moins de se convertir et de devenir comme de petits enfants, on ne sera pas comme on était avant de pécher ; aussi col. 540, 23 - 541, 2 : à moins de se convertir et de devenir comme on était avant de pécher, on ne sera pas parfait.

86. Cf. R.-H. CONNOLLY, *A Negative Form of the Golden Rule in the Diatessaron*, dans *JTS* 35 (1934), pp. 351-357.

87. Cf. *Libri Graduum*, col. 148, 4-5 ; 176, 10-11 ; 376, 2-4 ; 653, 26 - 656, 1.



L'idée est la même au logion 18 : bienheureux est celui qui se tiendra dans le commencement... il ne goûtera pas la mort. Il est dit dans les *Libri Graduum* (col. 856, 5-6) que l'homme est né avec le péché, parce qu'il a goûté à la mort dès le commencement. Adam pécha au début, mais auparavant il était pur. À l'exemple de cet Adam pur, l'homme parfait ne pêche pas au commencement et il ne goûte pas la mort. Si l'on transgresse la parole du Christ, on goûtera la mort (*Libri Graduum*, col. 729, 15-16, sur *Gn* 2, 17); si l'on connaît les paroles du Christ, on ne goûtera pas la mort (log. 19).

Aussi faut-il redevenir comme de petits enfants et déposer ses vêtements sans avoir honte (logion 37). C'est le retour à l'état d'Adam-enfant. Adam et Ève, avant de pécher, étaient nus comme des enfants à la mamelle, et comme de petits enfants, ils n'avaient pas honte (*Libri Graduum*, col. 341, 1-5, 20-21); aussi logion 22.

Pour pouvoir vivre ainsi éternellement, il faut labourer, pendant qu'on est en ce monde (par la prière et le jeûne) (logion 58; *Libri Graduum*, col. 853, 7ss sur *Ps* 49, 8s). Il s'agit de toute évidence du labour spirituel, comme dans l'*Évangile selon Philippe*, sent. 7, ou dans les *Actes de Philippe* 29: μακάριος δὲ ἐστὶν ὁ ἐργάτης ὁ καλός. Il faut aussi aimer son frère comme son âme. Cette expression est commune en syriaque, et on la retrouve dans les *Libri Graduum*, col. 376, 1 et 272, 15-16; cf. *Mt* 22, 39. Thomas a « ton frère », alors que le N.T. a « ton voisin », cf. *Libri Graduum*, col. 396, 8 et *Jn* 15, 12: « donne ton âme pour tes frères » et non pour « tes amis ». Enfin, il ne faut pas jeter les perles aux pourceaux (logion 93). Si l'omission du ὑμῶν est fréquente chez les Pères, elle l'est aussi dans la littérature syriaque: versions curetonienne, palestinienne, cf. *II Clém.* III, 5; *Libri Graduum*, col. 888, 23. La phrase, telle qu'elle était employée par les gnostiques, se référait à leur doctrine secrète<sup>88</sup>. Les *Libri Graduum* ajoutent: ou détourne-toi de ta doctrine.

L'*Évangile selon Thomas* et les *Libri Graduum* présentent donc des ressemblances d'ordre littéraire ou d'ordre plus général. Leur enseignement est aussi semblable.

Ils ont avant tout en commun la spiritualisation et l'intériorisation de toute activité. Le jeûne du monde (logion 27; *Libri Graduum*, col. 824, 19-20) signifie le renoncement intérieur au péché. Le repos du logion 60 est un repos intérieur, cf. *Libri Graduum*, col. 565, 20-21 sur *Jn* 5, 23: l'âme est au repos après la venue du Christ en elle. Pour le logion 50, le signe de la présence du Père en nous est un mouvement et un repos. La citation apocryphe du Seigneur dans les *Libri Graduum*, col. 761, 9 promet le mouvement et le repos.

Si les logia 56 et 80 enseignent que le monde et le corps appartiennent au même ordre de l'inutilité, les *Libri Graduum*, col. 729, 20-22; 336, 6-12 disent de leur côté que le monde est incapable de l'Esprit. Il y a opposition entre l'âme et le corps: depuis Adam les hommes aiment la terre, et leur esprit est descendu dans leur corps.

D'où l'inutilité de l'ascèse physique et extérieure. Les logia 14 et 104 rejettent la valeur du jeûne, de la prière et de l'aumône. Et, si, en pratique, les *Libri Graduum* insistent sur l'importance et sur la destinée glorieuse du corps (col. 256, 2-6), s'ils exigent l'ascèse du corps et de l'âme (col. 253, 26-256, 6), et admettent la valeur du jeûne même au sens physique (col. 557, 21), toute activité spirituelle est pour eux supérieure à l'activité du corps. Les seules vertus extérieures pour Thomas sont

88. Cf. R.-M. GRANT, D.-N. FREEDMANN, *op. cit.*, p. 175.

l'amour fraternel (logia 25 et 26 ; *Libri Graduum*, col. 92, 1ss) et l'humilité. Le logion 46 et les *Libri Graduum*, col. 809. 11-13 se basent sur *Mt* 11, 11 pour montrer la nécessité de l'humilité dans l'imitation du Christ. La connaissance de soi est semblable au logion 3 et dans les *Libri Graduum*, col. 100, 9.

Les attitudes sont de part et d'autre quelque peu semblables à l'égard de la sexualité (logia 22 et 114). Les femmes doivent devenir hommes, car Adam était originellement androgyne. Les *Libri Graduum* ne sont pas aussi radicaux, mais ils voient dans le commerce sexuel une invitation à imiter Adam dans son premier péché (col. 336, 7-10). L'espérance en un retour à Adam réside, sinon dans l'abolition des sexes, du moins dans l'abolition de la concupiscence (col. 340, 17-24).

Mais la notion de *μοναχός* n'est pas encore celle de la vie monastique ultérieure. La condition exigée du parfait est celle d'une sorte de prédicateur ambulante (*Lc* 10, 1-8 ; logion 14 ; *Libri Graduum*, col. 105, 10ss). La solitude consiste dans la séparation d'avec sa famille (logia 55, 99, 101 et *Libri Graduum*, col. 920, 22ss). Dans leur emploi de *Mt* 10, 37, le logion 101 a « celui qui ne hait pas son père et sa mère », tandis que les *Libri Graduum* (col. 476, 7-10 ; 920, 22ss) ont « celui qui ne quitte pas ». Les deux leçons s'inspirent de celle du Diatessaron de Tatien ; elles sont marquées de rigueur encratite<sup>89</sup>. Le solitaire est avant tout vierge. Il est destiné au mariage spirituel ; il a droit à la chambre nuptiale (logion 75 et *Libri Graduum*, col. 513, 12).

Remis dans cette perspective, le logion 42 (cf. logion 14) est à interpréter de l'homme qui vit exilé dans le monde. Tel est l'état parfait pour les *Libri Graduum* : il est *noukrōiō* (col. 132, 19). Comme Adam à l'origine, l'homme appartient au ciel. S'il est devenu un exilé dans son corps, son âme doit chercher sa conversation là-haut (col. 592, 9).

Si l'*Évangile selon Thomas*, Macaire et les *Libri Graduum* se ressemblent, il se pourrait fort bien que la raison en est qu'ils puisent tous trois à une source commune : le Diatessaron. G. Quispel s'est employé à le montrer dans les différents articles mentionnés plus haut.

C'est ainsi, par exemple, que le logion 68 combine deux textes canoniques (*Mt* 5, 11 et *Lc* 6, 22) sur la haine ou la persécution qu'auront à subir les disciples du Christ. Les *Homélie*s pseudo-clémentines y font allusion en deux endroits : en XI, 20, 2 elles ont : *χωρίζοντες, διώκοντες, μισούντες*<sup>90</sup> et en XII, 29, 4 on lit : *διωκόμενοι, μισούμενοι, λοιδορούμενοι*<sup>91</sup>. La combinaison est connue de POLYCARPE, *Épître aux Philippiens* XII, 3 : *pro persequentibus et odientibus vos*, et de la *Didachè* XVI, 4 : *μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσιν*. Or il est incontestable que cette combinaison faisait partie du Diatessaron primitif : Ta, Tl. T tosc, T nl. Il se pourrait que Tatien ait trouvé cette combinaison dans un Évangile apocryphe ou encore qu'il ait harmonisé les textes de *Mt* et *Lc*.

La tournure du logion 64 : « ceux que tu trouveras, amène-les, afin qu'ils dînent », pourrait être celle de l'*Évangile des Ébionites* ; elle est celle des *Homélie*s pseudo-clémentines VIII, 22, 3-4. Le Diatessaron arabe lit : « Quiconque vous trouverez,

89. Cf. A. VÖÖBUS, *Celibacy, A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church* (*Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, 1), Stockholm, 1951, p. 19.

90. p. 164, 15 Rehm.

91. p. 189, 14.

invitez-les au festin » (= *δεῖπνον* au lieu du *γάμος* de *Mt* 22, 9). Tatien, ici encore, peut refléter une tradition transmise par le logion de l'Évangile de Nag Hamadi ou il a pu lui-même harmoniser le texte de *Lc* et de *Mt*.

Bien des éléments de la Parole de Jésus contre les Pharisiens (*Mt* 23, 13 ; *Lc* 11, 52) sont renfermés dans le logion 39 : « scribes et Pharisiens », « les clés » (de la gnose) « qui étaient cachées », ceux qui « veulent entrer » et ceux qui « ne les laissent pas entrer ». Toutes ces variantes sont étrangères à *Lc* 11, 52 tandis que *Mt* 23, 13, qui a *γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι* et *ἀφίετε*, dit, moins concrètement toutefois que notre logion, que les Pharisiens et les scribes ferment le Royaume des cieus aux hommes.

Le Diatessaron est plus près de l'Évangile selon Thomas que de *Mt* et de *Lc*. Le logion 39 est, presque mot à mot, celui des écrits pseudo-clémentins (*Recognitiones* I, 54), et Tatien connaissait la tradition (T1, T tosc). Il a pris comme base la Parole, telle qu'elle est exprimée par le logion 39. Il est clair que celle-ci a été adaptée immédiatement au texte de *Mt* 23, 13 et *Lc* 11, 52. Il n'est pas exclu que Tatien ait suivi l'ordre des mots contenus dans les Dits de notre collection.

Si l'on admet l'hypothèse d'un Évangile apocryphe à l'origine du Diatessaron, l'harmonisation de Tatien devient beaucoup moins compliquée que si l'on suppose qu'il a glané les éléments de son texte un peu partout dans les quatre Évangiles canoniques. La comparaison de *Mt* 5, 15, du Diatessaron de Liège (p. 67, 23 Plooi) et du logion 33 fait ressortir trois variantes communes au Diatessaron et à l'écrit de Nag Hamadi (*nimen* = personne ; *stat* = lieu ; *sett ment omdatt* = on la met). Le *ut luceat*, au lieu du *καὶ λάμπει*, est celui des *Recognitiones* VIII, 4, et c'est pourtant bien dans le contexte du Sermon sur la Montagne (*Mt* 5, 15) que la parole se rencontre dans le Diatessaron. Tatien aura introduit dans le texte matthéen certains éléments lucaniens comme *οὐδέίς... ἄψας... τίθησιν*. Il aura modifié dans le même verset *εἰς κρύπτην... οὐδέ ὑπὸ τὸν μόδιον* et aura ajouté « lieu ». « Sous le lit » est un emprunt à *Mc* 4, 21 ou à *Lc* 8, 16 ; « on la met » est tiré de *Mc* 4, 21 ou de *Lc* 8, 16 ; « afin que » est une harmonisation avec *Lc* 11, 33.

Ne serait-il pas alors plus simple de dire que le Diatessaron reproduit une version semblable à celle du logion 33, légèrement retouchée par Tatien à l'aide de *Lc* 11, 33 (*ἄψας* = peut-être, *als ontfinct es*), de *Mc* 4, 21 (*onder dat bedde*) et de *Mt* 5, 15 : *καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ*, qui serait une traduction élégante du sémitisme « afin que quiconque entre et sort, voie sa lumière ». Notre logion serait plus primitif que les passages de *Mc* 4, 21 et de *Mt* 5, 15 / *Lc* 11, 33 = Q. Tatien aurait mis notre Évangile selon Thomas à la base de son remaniement !!!

Quispel tire de semblables conclusions du rapprochement de *Mt* 13, 25, du Diatessaron de Liège<sup>92</sup> et du logion 57. Quatre variantes sont partagées par le Diatessaron et l'Évangile gnostique : *des nachts* = la nuit ; *saide* = sema ; *nacht krokke* = de l'ivraie ; *onder dat goede saet* = parmi la bonne semence. Peut-on en conclure que Thomas est la source du Diatessaron ?

Tels sont quelques-uns des liens qui unissent l'Évangile selon Thomas non seulement à un milieu d'Apocryphes néotestamentaires, mais aussi à un milieu sémitique et syriaque. Tout au long de son commentaire de l'Évangile de Nag

92. p. 168, 32 Plooi.

Hamadi, W. Schrage<sup>93</sup> insiste sur les rapprochements des versions syriaques et coptes du N.T. La méthode de cet auteur est toutefois fautive de vouloir prouver que le texte de Thomas coïncide avec celui des différentes versions coptes et qu'il leur est par conséquent postérieur. C'est peut-être le dernier rédacteur de l'Évangile qui a harmonisé son texte avec celui des versions. Schrage n'en laisse pas moins entrevoir toutes les difficultés du problème. Si dans leur état actuel, les logia du nouvel Évangile parallèles aux logia canoniques du N.T. sont des logia harmonisés à ceux des versions coptes, ils ne prouvent qu'une chose, c'est qu'ils dépendent, comme les versions en question, des écrits syriaques antérieurs. Nous ne pouvons aller au-delà du monde judéo-chrétien des Apocryphes. Vouloir faire dépendre le Diatessaron d'un *Évangile selon Thomas* antérieur, n'est-ce pas une pétition de principe? Et le terrain des sémitismes est un peu un sol mouvant. On dit d'une part, comme le fait Guillaumont, que les propositions coordonnées sont plus sémitiques que les propositions subordonnées, et, d'autre part, on ramène une finale, comme le fait Quispel à propos du logion 33, à un aramaïsme (*d*). Même des logia dont la structure syntaxique et poétique est très sémitique, tel le logion 82<sup>94</sup>, sont tout à la fois fortement hellénisés et autrement plus qu'aucun logion authentique de Jésus<sup>95</sup>. Les arguments de Quispel en faveur d'une indépendance ou d'une antériorité des traditions de l'*Évangile selon Thomas* par rapport aux traditions synoptiques ne sont pas convaincants, comme nous l'avons déjà dit à la suite d'autres<sup>96</sup>. Encore une fois, nous pensons que nous ne pouvons guère aller au-delà du milieu apocryphe néotestamentaire. Et il faut voir alors comment dans ce milieu on citait les textes canoniques du N.T.

Ainsi que nous l'avons dit auparavant et comme l'a bien signalé R.-M. Grant<sup>97</sup>, un des milieux qui se rapproche le plus de celui de l'*Évangile selon Thomas* est celui des Naassènes. Il nous paraît alors de bonne méthode de comparer la façon de citer des Naassènes avec celle de l'Évangile de Nag Hamadi.

Le « Je deviens ce que je souhaite et je suis ce que je suis » en Hippolyte<sup>98</sup> peut aussi bien venir de *Jn* 3, 8 que d'*Ex* 3, 14, mais il semble bien que « Je suis la vraie porte » (*Elenchos* V, 8, 20; V, 9, 21) soit basé sur *Jn* 10, 9. De même, « Personne ne peut venir à moi, si mon Père ne l'attire » (*ibid.* V, 8, 27) paraît être une version revue de *Jn* 14, 6; aussi *Jn* 6, 44; 12, 32<sup>99</sup>. Les Naassènes citaient et interprétaient la Parabole du Semeur (logion 9 de l'*Évangile selon Thomas*) en harmonisant les textes matthéen et lucanien (*ibid.* V, 8, 29). C'était d'ailleurs là une des caractéristiques de

93. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung* (BNZW, 29), Berlin 1964. La thèse opposée a été soutenue par J.-H. SIEBER, *A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels with Regard to the Question of the Sources of the Gospel According to Thomas*. Ph. D. Dissertation, Claremont Graduate School and University Center, 1966.

94. Cf. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, pp. 53-55.

95. Cf. J.-B. BAUER, *Das Jesuswort « Wer mir nahe ist »*, dans *TZ* 15 (1959), pp. 446-450.

96. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile selon Thomas et le Nouveau Testament*, dans *Studia Montis Regii* 9 (1966), pp. 147-153 ou dans notre recension du livre du même savant hollandais, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, dans *RevScRel* 42 (1968), pp. 358-361.

97. R.-M. GRANT, *Notes on the Gospel of Thomas*, dans *VC* 13 (1959), pp. 170-180.

98. Cf. HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 7, 25.

99. Cf. A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup>, p. 71 (Agraphon 55).

ces gnostiques de citer un Évangile en particulier, en lui adjoignant d'autres textes, comme nous pouvons le voir dans le tableau suivant :

- Elenchos* V, 7, 26 — *Lc* 18, 19 (*Mc* 10, 18); *Mt* 19, 17; *Mt* 5, 45a.c.b.  
 V, 7, 28 — *Mt* 5, 15 = *Lc* 11, 33; allusions à *Mt* 10, 27 = *Lc* 12, 3;  
*Lc* 14, 21.  
 V, 8, 7-8 — *Jn* 2, 1-11 + *Lc* 17, 21; allusions à *Mt* 13, 14. 33. 44.  
 V, 8, 27 — *Jn* 6, 44 (12, 32); *Mt* 7, 21.  
 V, 8, 45 — *Mt* 7, 14. 13.  
 V, 9, 3 — *Jn* 4, 24. 21. 23.  
 V, 9, 21 — *πολύτιμος* (cf. la perle, *Mt* 13, 46); *Jn* 9, 21. 29; 10, 9; 8, 20.

Cette manière de citer des Naassènes illustrerait comment l'*Évangile selon Thomas* a pu procéder à son tour dans sa citation des textes canoniques. Un autre texte d'HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 8, 11 montre peut-être encore mieux l'attitude de ces gnostiques à l'égard du N.T. : « À moins que vous ne buviez mon sang et ne mangiez ma chair (*Jn* 6, 53), vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux (*Mt* 5, 20; 18, 3; *Jn* 3, 5). Mais même si vous buvez la coupe que je bois (*Mc* 10,38), où je vais, là vous ne pouvez entrer (*Jn* 8, 21; 13, 33) ». Une telle compilation de textes est purement synthétique, ou elle reflète une forte tradition orale où l'on se fie beaucoup et même trop à la mémoire. Cela laisse présumer du reste des citations.

La méthode de Thomas pourrait être un peu semblable à celle des Naassènes. Sa tradition relègue d'abord au second plan le IV<sup>e</sup> Évangile au profit des Synoptiques<sup>100</sup>. Le logion 19 emprunte à *Jn* 15, 8; 18, 17; 8, 52; le logion 39 est une combinaison d'un agraphon et de *Jn* 7, 34. 36; le logion 91 semble commencer par une allusion à *Jn* 8, 25, mais le logion suivant joint des logia synoptiques à *Jn* 16, 5. C'est tout ce qu'il y a de johannique dans le nouvel Évangile.

Pour ce qui est des Synoptiques, le logion 14 cite, par exemple, *Mt* 6, 16. 5. 2; *Lc* 10, 8; *Mc* 7, 18-20 (*Mt* 15, 17-18). Mais il y a une brisure dans le texte : « Soignez les malades... » ; cette dernière sentence vient de *Lc* 10,9. Le logion 45 est un ramassis de notes de lectures (*Mt* 7, 16 / *Lc* 6, 44; *Mt* 7, 19; 12, 35; *Lc* 6, 45). La collation de textes (*Lc* 16, 13 / *Mt* 6,24 : Dieu et Mammon; *Lc* 5, 39. 37-38. 36) au logion 47 est nettement tendancieuse. Quelque chose de judaïque a été substitué à Mammon, un peu dans le genre de Marcion, et l'ordre dans le texte de *Lc* est brisé, soit pour obtenir une meilleure suite dans les idées, soit pour mystifier. C'est bien dans la ligne des Naassènes.

Contrairement à *Lc* 14, 16-24, il y a un surplus d'invités au banquet du logion 64, cf. *Mt* 22, 5. 2. 9. Le logion 65 omet les détails communs aux trois Évangiles (*Mc* 12, 1-12 par.). S'il fait harmoniser *Mt* et *Mc*, il ajoute des emprunts pris à *Lc*, mais la source commune est *Mc*. La fin est de *Mt* 11, 15; 13, 9. 43; le logion suivant montre toutefois que Thomas continue à suivre ses sources, particulièrement *Lc* 20, 17. Le logion 76 est un mélange des paraboles de la perle, du marchand et du trésor dans le

100. Cf. J. LEIPOLDT, dans *TLZ* 83 (1958), col. 481-496.

ciel (*Mt* 13, 45–46; 6, 20). Ce qui a rendu la combinaison possible est la parabole du trésor dans le champ (*Mt* 13, 44) qui précède immédiatement celle de la perle. Le logion 48 est également une collation de *Mt* 18, 19 et de *Mc* 11, 23.

Non seulement la méthode de citer de l'*Évangile selon Thomas* et des Naassènes est analogue, mais sur des points précis ils semblent vraiment se rencontrer. Le Royaume « à l'intérieur de vous » (logion 2) est celui d'HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 7, 20; V, 8, 5. Le Semeur du logion 8 ressemble à celui d'HIPPOLYTE, *ibid.* V, 8, 29. Comme au logion 11, Jacques est exalté en HIPPOLYTE V, 7, 1. Le grain de sénévé (logion 20) est mentionné par HIPPOLYTE (V, 9, 5–6). Les logia 21 et 114 réservent une place de choix à Mariamné, comme le fait *Elenchos* V, 7, 1. *Elenchos* V, 8, 33 interdit de jeter les perles aux pourceaux. Le levain et le trésor font l'objet des logia 96 et 109 et d'HIPPOLYTE V, 8, 8.

De ce rapprochement avec les Naassènes il nous semble pouvoir conclure que l'*Évangile selon Thomas* appartient dans son ensemble, — les exceptions viendront confirmer la règle —, au milieu des Apocryphes néotestamentaires et, de lui comme des autres écrits du genre, il faut dire qu'il dépend des Évangiles canoniques. Dans son cas particulier, il faut ajouter que ces Évangiles canoniques sont parvenus à lui par l'intermédiaire des versions syriaques. Le mérite de Quispel est d'avoir mis en évidence les liens qui le rattachent au monde syriaque. Il fallait, avant de l'étudier comme écrit gnostique, le remettre dans ce contexte à la fois littéraire et théologique, que ce contexte soit prégnostique ou non. Sa théologie, si elle est à prédominance gnostique, se ressent de ces influences syriaques, et c'est ce que semblent avoir méconnu B. Gaertner<sup>101</sup> et même E. Haenchen<sup>102</sup>.

L'*Évangile selon Thomas* pourrait dans ce cas se présenter comme le plus ancien témoin que nous possédions à l'heure actuelle d'une gnose syriaque naissante.

#### D. THÉOLOGIE

Notre étude de la théologie de Thomas va porter sur les points suivants : le Prologue, Jésus, l'homme, le Royaume, la recherche et le repos.

##### 1. Le Prologue

Si l'on veut se faire une idée de la théologie de Thomas, il faut étudier son Prologue : « Voici les paroles secrètes que Jésus le Vivant a dites et qu'a écrites Didyme Jude Thomas. »

##### *Jésus le Vivant*

Ce prologue communique les secrets du Jésus Vivant, un épithète courant dans certains milieux syriaques, tels que celui d'EPHREM, *Commentaire de l'Évangile*

101. B. GAERTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas*.

102. E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums (Theologische Bibliothek Töpelmann, 6)*, Berlin, 1961.

*concordant* II, 2, où le Vivant signifie le Vivificateur (le ζωοποιῶν gnostique), et courant aussi dans les milieux gnostiques. Il suffirait d'ouvrir l'Index des *Koptisch-gnostische Schriften* de C. SCHMIDT – W. TILL (GCS 45) au mot Vivant. Dans le I Livre de *Ieou* (c.1) on lit par exemple : « Le Jésus Vivant a enseigné à ses Apôtres la doctrine en dehors de laquelle il n'y en a aucune autre. » L'expression est également fréquente dans le manichéisme. On y parle de l'Esprit vivant, de Jésus le Vivant, de Mani le Vivant (cf. H.-Ch. PUECH, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 265).

Le Christ est le Vivant, parce qu'il s'agit toujours du Christ ressuscité apparaissant dans une chair qui n'est pas matérielle. De fait, c'est toujours le Christ ressuscité qui, dans les textes gnostiques, apparaît à ses Apôtres sur la Montagne pour leur enseigner une doctrine secrète. Tel est le scénario classique. Le qualificatif « Vivant » désigne quelqu'un qui est émané du monde céleste de la lumière où se trouvent la Vérité et la Vie. Il est dit du Livre, par exemple, dans l'*Évangile de Vérité* (p. 19, 35ss) qu'il est vivant, parce qu'il apporte à l'initié une doctrine de vie, une doctrine d'en haut. On retrouve l'épithète dans d'autres logia de l'*Évangile selon Thomas* (log. 3, 11, 37, 50, 52, 59, 111) où il est surtout appliqué au Père.

C'est d'ailleurs l'emploi qu'en fait le plus fréquemment le N.T. Si dans le IV<sup>e</sup> Évangile Jésus est le Pain Vivant et l'Esprit, l'eau vive (cf. *Jn* 4, 10 ; 6, 51 ; 7, 38, etc.), c'est le Père qui est le Vivant. La seule exception dans tout le N.T. est *Apoc* 1, 17s : « À sa vue je tombai comme mort, mais lui me toucha de sa main droite en disant : Ne crains rien, c'est moi, le Premier et le Dernier, le Vivant. » L'épithète commence alors à être transféré du Père au Fils, et les deux anges de la scène de la Résurrection pourront l'appliquer au Ressuscité (*Lc* 24, 5). Même à ce niveau, le Christ est dit être le Vivant, parce qu'il va être de plus en plus identifié au Père.

### *Identification du Père et du Fils*

Dans les *Actes de Thomas* on assiste à ce transfert de l'épithète « vivant » du Père au Fils. Au c. 169 il est dit : « Jésus, le saint et le Vivant, vous aidera. » Le Fils est même appelé le Père au c. 77 des *Actes de Jean* : « ... toi le Père, qui a eu miséricorde et compassion pour les hommes... car tu es le seul Dieu et personne d'autre, contre la puissance duquel on ne peut conspirer, maintenant et pour toujours. » Au c. 112 des mêmes *Actes de Jean*, le Fils de Dieu est devenu synonyme de Père : « O Dieu, Jésus, le père de ceux qui sont au-dessus des cieux, le Seigneur de ceux qui sont dans les cieux. » L'être divin qui se révèle à Jean sur le Mont des Oliviers dans une croix de lumière (cf. *Actes de Jean* 98) dit que l'être de Dieu a plusieurs noms « quelquefois Jésus, quelquefois Christ, parfois porte, parfois chemin, ou encore Fils, Père ou Esprit ». Ces noms sont avant tout les aspects du même Être divin ineffable. La remarque est d'importance pour bien saisir la théologie primitive de l'*Évangile selon Thomas*. Nous ne citerons pour exemple que le logion 15 où Jésus dit : « Lorsque vous verrez celui qui n'a pas été enfanté de la femme, prosternez-vous sur votre visage et adorez-le : celui-là est votre Père. » Jésus, contrairement aux autres hommes, est enfanté de l'Esprit, comme dans l'*Évangile selon Philippe* (sent. 17), et il est dit que les disciples le verront. Il ne saurait s'agir du Père invisible, mais de Jésus lui-même.

### Apparitions

#### a) Révéléateur

Ce Jésus qui est le Dieu transcendant va révéler aux siens ses mystères les plus secrets. Aussi a-t-il besoin dans son état transfiguré de Ressuscité, de demeurer quelque temps avec eux. C'est déjà le cas en *Lc* 24, 45 et en *Act* 1, 3. Il fallait que le Christ se dépouille d'abord de son enveloppe charnelle pour pouvoir ensuite mieux révéler. Dans l'*Évangile de Bartholomée* I, 1-3, il est dit : « À l'époque d'avant la Passion de notre Seigneur tous les Apôtres furent réunis. Ils lui demandèrent et le prièrent : Seigneur, révèle-nous les secrets du ciel. Jésus leur répondit : Avant que je n'aie rejeté le corps de chair, je ne peux rien vous révéler. » C'est après sa résurrection que le Christ peut vraiment révéler ses secrets à ses disciples, comme il est dit dans le Logion Freer sur *Mc* 16, 14 (cf. J. JEREMIAS, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, pp. 125-126) et dans l'*Epistula Apostolorum* 34 (cf. *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 145). Mais le séjour du Christ parmi les siens varie selon les textes. Dans la *Pistis Sophia* ce séjour n'est plus de quarante jours, mais de douze ans. IRÉNÉE raconte (I, 3, 2) que pour les Valentiniens cette période s'étendait jusqu'à dix-huit mois. Dans l'*Epistula Jacobi Apocrypha* du Codex Jung on parle de cinq cent cinquante jours.

La *Sophia Jesu Christi* du Codex de Berlin 8502 nous décrit ces apparitions du Christ ressuscité sous la forme d'un ange de lumière révélant ses mystères. Au fol. 78, 15-17 on lit : « Son apparence (du Christ ressuscité) était celle d'un grand ange de lumière. »

Les mystères que le Christ maintenant ressuscité révèle se distinguent tout à fait dans l'esprit des gnostiques des paraboles que le Jésus terrestre pré-pascal employait pour instruire ses disciples superficiellement. La distinction entre les auditeurs matériels de ces paraboles et ceux des révélations mystérieuses du Ressuscité est bien établie par les *Extraits de Théodote* 66 : « Le Seigneur, y est-il dit, a enseigné les Apôtres, d'abord en figures et en mystères ; puis en paraboles et en énigmes ; enfin, en troisième lieu, de façon claire et distincte, lorsqu'ils étaient seuls. »

#### b) Interprète

Le Jésus ressuscité n'est pas seulement un Révéléateur, il est aussi un interprète. S'il est le seul à pouvoir communiquer les secrets divins (cf. *Pistis Sophia* 6 : *I Livre de Ieou* 3), il est aussi le seul à pouvoir les interpréter. La *Sophia Jesu Christi* (fol. 94, 15ss) dit que Jésus est celui qui est l'interprète qui fait sortir de la torpeur de l'ignorance. Il est l'herméneute, et il libère ainsi les spirituels de leurs liens matériels. Il a interprété l'Homme immortel et il nous a délivrés de l'emprise des brigands. Dans des *Fragments de Jean* Jésus est l'interprète, grâce à des symboles compréhensibles, de tout ce qui concerne Adam, le Paradis et les cinq arbres. Dans le Papyrus de Deir el-Bala'izah de la Bibliothèque Bodléenne on lit : « Tous les mystères du Paradis étaient scellés dans le silence. Mais ceux qui y participent (c'est-à-dire ou du Paradis ou de l'arbre de la connaissance) deviennent spirituels ; ils vont enfermer les cinq puissances dans le silence. Voici, je t'ai interprété (ἐρμηνεύειν), ô Jean, ce qui touche à Adam, au Paradis et aux cinq arbres. » (cf. H.-Ch. PUECH, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, pp. 244-245). Une semblable interprétation est à acquérir par le



lecteur ou l'auditeur de l'*Évangile selon Thomas* (log. 1), mais c'est Jésus qui la lui fera acquérir : « Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort. » La doctrine secrète et son interprétation s'acquièrent en Thomas également par la connaissance des cinq arbres, cf. log. 19 : « Heureux celui qui était avant d'avoir été. Si vous devenez pour moi des disciples et si vous écoutez mes paroles, ces pierres vous serviront. Vous avez en effet cinq arbres dans le Paradis qui ne bougent ni en été ni en hiver et dont les feuilles ne tombent pas. Celui qui les connaîtra ne goûtera pas la mort. » Dans les écrits gnostiques, cette interprétation désigne la science secrète qu'est la gnose, cf. *Pistis Sophia* 62 ; *II Livre de Ieou* 45, 49.

Les gnostiques pourraient prétendre être ainsi dans la ligne du secret messianique des Évangiles canoniques (*Mc* 4, 11ss ; *Lc* 24, 27). Les uns et les autres s'en sont réclamés ; c'est le cas de Clément d'Alexandrie et de l'*Évangile selon Thomas*.

C'est en effet par la connaissance, obtenue grâce à l'interprétation de l'herméneute Jésus, que l'on peut acquérir la vie et ne pas goûter la mort (log. 19). Cette connaissance est celle des cinq arbres du Paradis connus de la *Pistis Sophia* et identifiés dans le manichéisme aux cinq sens spirituels. Ces cinq arbres représentent aussi les Eons qui, en se déroulant, nous manifesteront les mystères de l'au-delà, c'est-à-dire du « moi » transcendantal et ontologique, et la vanité des choses d'ici-bas, cf. log. 111 : « Jésus a dit : Les cieux s'enrouleront ainsi que la terre en votre présence et le Vivant (issu) du Vivant ne verra ni mort ni crainte, parce que Jésus dit : Celui qui se trouvera soi-même, le monde n'est pas digne de lui. »

### c) *Secrets-mystères*

Un équivalent adéquat de « secrets » est « mystères ». L'*Apocryphon de Jean* caractérise ainsi la gnose qui est transmise par Jésus à ses disciples en secret. Ce sont ces secrets que le Christ est venu révéler et interpréter et qui sont réservés à la race qui ne bouge pas (cf. *Sophia Jesu Christi*, fol. 75, 20-76, 1). Ce sont les mystères du plan du salut (cf. fol. 78, 9ss). L'union du parfait au Christ est appelée le « mystère caché » dans l'*Évangile de Vérité* (p. 18, 15ss) : « C'est un mystère caché, grâce à Jésus le Christ qui a éclairé ceux qui se trouvent dans l'obscurité à cause de l'Oubli. » De là est venu dans la littérature apocryphe l'usage du mot ἀπόκρυφος (cf. *Actes de Thomas* 10, 38, 39, 47, 78, 80).

Le Prologue donne donc un ton ésotérique à tout l'ensemble de cette collection de textes canoniques et extracanoniques que le compilateur a collationnés. Que cette collection lui soit antérieure ou non devient alors un problème secondaire. D'autres logia se feront l'écho de ce ton ésotérique du Prologue : logia 13, 62. La droite et la gauche désignent dans ce dernier logion le monde spirituel et le monde matériel. Et deux logia (les logia 38 et 92) semblent bien vouloir dire qu'il fallait que le Christ ressuscité et descendu des Eons séjournât quelque temps parmi ses disciples pour leur apprendre les mystères cachés. Le logion 38 est à rapprocher des *Actes de Jean* 98 : « Jean, il faut que quelqu'un entende ces choses de moi, j'ai besoin de quelqu'un qui les entende », et du *Psautier manichéen* copte, p. 187, 28-29 : « J'ai quelque chose à dire, et je n'ai personne à qui le dire ». Le logion 92 insiste sur la différence de l'enseignement en paraboles du Jésus « terrestre » et de celui du Jésus ressuscité. Les disciples sont trop plats pour le comprendre, cf. *Actes de Jean* 96.

## 2. Jésus

*La nature de Jésus n'est révélée qu'à des privilégiés*

Le premier secret à dévoiler est celui qui porte sur la nature de Jésus. Celui-ci révèle sa véritable nature à Thomas (logion 13) en trois mots. Les trois mots de la Notice d'Hippolyte sur les Naassènes<sup>103</sup> : Kaulakau, Saulasau, Zesar, ne semblent guère pouvoir jeter beaucoup de lumière sur cette révélation extrêmement secrète. Le parallèle le plus proche du logion de l'*Évangile selon Thomas* est le c. 47 des *Actes de Thomas*, où il est semblablement ajouté que celui qui a reçu l'annonce du mystère ne peut parler, bien qu'il n'y soit pas dit, comme au logion 13, que le feu dévorera ceux qui violeront le mystère de Dieu (Lv 10, 2 ; Nb 16, 35 ; Jg 6, 21) ou qu'on lapidera à la mode juive celui qui profanera le nom divin. Seul est mentionné le démon qui doit périr.

Il est régulier dans les écrits gnostiques que quelques-uns soient les privilégiés de révélations particulières. C'est le cas de Jacques et Pierre dans l'*Epistula Jacobi Apocrypha* du Codex Jung ou de Bartholomée dans l'*Évangile* qui porte son nom (aussi la réponse de Marie dans le même *Évangile*, II, 5, 22)<sup>104</sup>.

Quels sont les trois noms secrets que Jésus révéla à Thomas ? Dans les *Actes de Thomas* 163, c'est Jésus le Christ, ἁλήθινον ὄνομα. L'*Évangile selon Philippe*, sent. 12 dit que ce nom véritable ne peut être prononcé. Il faut lire à ce sujet la belle méditation de l'*Évangile de Vérité*, pp. 38ss. Dans les *Extraits de Théodote* 31, 1s, Jésus est un nom à trois fonctions, identique au Fils, à la forme, μορφή, et à la connaissance, γνῶσις. Les *Kephalaia manichéens* I, 5, 26ss reprennent ces trois noms secrets. S'ils ne peuvent être communiqués qu'aux spirituels ou qu'à ceux qui en sont dignes, c'est qu'ils pourraient être improprement employés par les autres. Dans le monde juif tardif, le Nom de Dieu d'*Ex* 3, 14 était ineffable<sup>105</sup>.

Mais c'est peut-être un texte de la *Pistis Sophia* 136 qui est le plus éclairant. Jésus crie trois mots, le même trois fois : ἰαω, et dont l'interprétation donnée est la suivante : iota, parce que le Tout a procédé de lui ; alpha, parce qu'il doit retourner à lui ; oméga, parce que la consommation de toutes les consommations aura lieu en lui.

En somme, le Nom de Jésus est en soi ineffable. C'est d'ailleurs ce qui ressort de l'ensemble de ce même logion 13. Ce dernier est inspiré de *Mc* 8, 28-29. À la question du Maître, Thomas répond que la nature du Christ ne peut être comparée à aucune autre. Contrairement au texte canonique, — et ce qui est très gnostique —, Jésus ne demande pas à qui il ressemble de tous les grands personnages de l'A.T. La relecture gnostique du texte canonique est intéressante à ce sujet. Elle laisse entendre qu'on ne saurait guère la remettre dans une perspective judéo-chrétienne. Ce qui intéresse un gnostique est de situer son Dieu le plus haut, de célébrer sa transcendance au-dessus de tous les êtres célestes et terrestres, de souligner qu'aucun être créé ne lui ressemble et qu'il ne ressemble à aucun être créé. L'*Hypostase des Archontes*, pl. 141, 13ss parle

103. Cf. HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 8, 5 ; cf. *Is* 28, 10.

104. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*. Introduction, texte, traduction, commentaire, Paris, 1967, p. 213.

105. Cf. J.-E. MÉNARD, *Les élucubrations de l'Évangile de Vérité sur le « Nom »*, dans *Studia Montis Regii* 5 (1962), pp. 185-214.

en termes semblables de l'ange de l'Esprit-Saint. Dans sa longue description de la nature divine, l'*Apocryphon de Jean* insiste sur le fait que Dieu est hors de la portée des sens ; il ne peut être saisi que par ceux qui sont initiés aux mystères de la gnose : fol. 22ss ; 26, 1ss, c'est-à-dire par ceux qui appartiennent déjà à la sphère céleste. Le même principe est énoncé au c. 84 de la *Pistis Sophia*. Il est impossible de comparer quelque chose de ce monde matériel périssable au monde de la lumière, cf. *Actes de Thomas* 34. Seule la voix du silence employée par l'Esprit peut permettre d'adorer l'Incompréhensible, cf. *Martyre de Pierre* 10<sup>106</sup>.

### *Connaissance du Christ dans l'unité*

Mais, comme dans l'*Évangile de Vérité* ou l'hermétisme, l'ἄγνωστος θεός peut être connu du νοῦς, par cette partie de l'âme où le gnostique s'identifie et devient un avec le Christ, cf. *Actes de Jean* 100. C'est bien ce qui semble ressortir du logion 13, quand Jésus dit à Thomas qu'il n'est pas son maître : « Je ne suis pas ton maître, puisque tu as bu, tu t'es enivré de la source bouillonnante, celle que j'ai répandue ». Thomas, comme en *Pistis Sophia*, p. 44, 15, a un esprit bouillonnant et il peut interpréter. L'image de l'ivresse n'est pas ici comme dans l'*Évangile de Vérité* (p. 22, 13-19), un symbole de l'ignorance. Elle est mise en relation avec la fontaine qu'est le Christ (*Jn* 7, 38)<sup>107</sup>, comme dans les *Odes de Salomon*, par exemple (*Ode* XI ; XII, 3 ; XXX). Enivré du Christ, l'initié, le gnostique devient un avec Lui (logion 108), il peut alors comprendre le Christ.

Cette unité du Christ et du parfait reflète celle du ciel, où le Fils et le Père ne font qu'un. C'est ce qu'explique le logion 61. Dans une déclaration qui commence par ἐγώ εἰμι, Jésus dit qu'il vient de ce qui est le même et qu'il lui a été donné ce qui est du Père. Tandis que la division appartient aux ténèbres, l'unité est celle de la lumière. Si l'on rapproche maintenant le logion 15 du logion 61, on peut dire que le Père de ce nouveau logion peut aussi bien être Jésus lui-même. En effet, il y est dit qu'il n'est pas né, comme Éternel (cf. *Sophia Jesu Christi*, fol. 84, 1ss), mais qu'il peut être vu, ce qui n'est plus le cas du Père céleste. On rejoint ici l'idée que nous exprimions auparavant, à savoir que le Père et le Fils sont des synonymes. Le Père du logion 15 est Jésus.

Il n'est pas né d'une femme, — il faut détester les parents naturels (logion 101 ; *Mt* 10, 37 ; *Lc* 14, 26) —, il est né de la véritable femme qui lui a donné la vie, l'Esprit-Saint. L'*Évangile des Hébreux*<sup>108</sup> et l'*Epistula Jacobi Apocrypha*, p. 6, 20, mentionnent également cette maternité spirituelle de l'Esprit-Saint (comparer la sent. 17 de l'*Évangile selon Philippe*). La nature de Jésus exclut toute participation au monde matériel.

Un des points essentiels de sa révélation est de montrer que le Père et lui ne font qu'un, cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 96, 20 ; *Psautier manichéen* copte, p. 121, 25 ; *Apocryphon de Jean*, fol. 21, 17ss ; *Extraits de Théodote* 31, 1. Selon EPIPHANE, *Pan.*

106. Cf. I, p. 96, 12ss Bonnet.

107. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'interprétation patristique de Jn VII, 38*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa* 25 (1955), pp. 5\*-25\*.

108. Cf. *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 108.

LXII, 4, l'Évangile des Égyptiens enseigne que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ne sont qu'une même personne<sup>109</sup>.

Cela signifie également que celui qui voit et comprend la véritable nature du Christ adore l'Être Suprême, le Révéléateur qui apporte avec lui la vraie connaissance. « Connais ce qui est devant ta face, et ce qui t'est caché te sera dévoilé ; car il n'y a rien de caché qui ne sera manifesté » (logion 5 ; aussi logion 52). Le Vivant se tient devant ses disciples, et il leur apparaît dans la chair (logion 28), une expression peu commune dans le N.T. Des tournures y reviennent sans doute avec *φανεροῦν* et *ἔρχεσθαι* (1 Tim 3, 16 ; 1 Jn 4, 2 ; 2 Jn 7). Mais les formes d'ὄφθην, tel qu'il se rencontre dans le POxy 1 ou le logion 28, y sont réservées à des scènes de révélation (Mc 9, 4 par. ; Lc 1, 11 ; 22, 43 ; 24, 34 ; Act 9, 17 ; 13, 31 ; 26, 16 ; 1 Cor 15, 5ss, etc.) dévoilant le mystère de Jésus, c'est-à-dire qu'il appartient à la sphère surnaturelle. Il semble s'être produit un glissement depuis les Évangiles canoniques, et dans un sens gnostique. Comme dans l'Évangile de Vérité, p. 31, 5, il ne s'agit pas simplement de théologie pneumatique, mais de docétisme : être spirituel, le Logos ou le Christ céleste est descendu dans un autre être, qui est le Jésus charnel. La comparaison avec les textes gnostiques laisse entendre que le corps de Jésus n'était qu'apparent, cf. Évangile de Vérité, p. 31, 4s (Rm 8, 3 ; Phil 2, 7) ; *Kephalaia manichéens*, p. 12, 22ss ; *Psautier manichéen* copte, p. 194, 1ss ; *Epistula Apostolorum* 19. La doctrine ressemble aussi à celle de l'Évangile selon Philippe, sent. 26 ; *Hypostase des Archontes*, pl. 144, 33ss.

Logos céleste, Jésus est la Lumière d'où est sorti le Tout (logion 77). Il n'est pas seulement la Lumière d'un monde pécheur comme en Jn 8, 12, mais une lumière qui, tout en étant supérieure au Tout, le pénètre et s'identifie à lui. Une idée semblable est exprimée par le logion 83. C'est la même lumière, dont la totalité est dans le Christ et dont une parcelle est en toute chose. La pensée de Thomas est à rapprocher de celle de l'auteur de l'Évangile de Vérité, p. 32, 34 : la lumière demeure en chacun, ou, mieux encore, p. 24, 1ss : la Parole de Dieu descend ainsi dans le Tout... elle sous-tend le Tout... elle prend la forme du Tout, le purifie et le fait retourner au Père, à la Mère. On est bien près de la théorie gnostique, selon laquelle les parcelles de lumière emprisonnées dans la matière doivent retourner à leur origine céleste. Ainsi doit s'effectuer le rassemblement dans l'Unité.

Dans les *Extraits de Théodote* 4, 2, le Fils est partout, comme le Père. Un pareil panthéisme serait reflété par le logion 77 : « Fendez du bois : je suis là ; levez la pierre, et vous me trouverez là. » Dans les *Actes de Pierre* 39, Pierre dit de Jésus : « Tu es le Tout et le Tout est en toi. » On voit ainsi comment des textes gnostiques ou gnosticisants peuvent éclairer le sens de l'Évangile selon Thomas. On pourrait citer encore IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, 2, 6 ; 3, 4 ; II, 12, 7.

Et, comme le Père, le Fils est au-dessus de la compréhension des sens, et la révélation qu'il apporte au monde l'est également. « Je vous donnerai ce que l'œil n'a pas vu, et ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce que la main n'a pas touché et (ce) qui n'est pas venu au cœur de l'homme » (logion 17 ; Is 64, 3 ; 1 Cor 2, 9<sup>110</sup> ; *Actes de Thomas* 36). La mention de la main n'est faite, en dehors de notre Évangile, que par

109. Cf. *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 112.

110. Cf. A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup>, p. 25ss (Agraphon 4).

M 789 et M 551 de Tourfân<sup>111</sup>. Cette addition du toucher, comme en *Évangile de Vérité*, p. 30, 25ss et dans les *Kephalaia manichéens*, p. 140, 10ss (contrairement au toucher dans les Évangiles canoniques pour s'assurer de la réalité corporelle de Jésus, cf. *Jn* 1, 1; *Lc* 24, 39) est due probablement à la théorie gnostique que le Jésus céleste ne peut être atteint par les sens corporels, il ne peut l'être que par les sens spirituels, cf. logion 19 sur les cinq arbres = sens spirituels<sup>112</sup>.

Un autre attribut de Jésus dans le nouvel Évangile de Nag Hamadi est de ne pas être le Messie attendu par les prophètes de l'A.T. (logion 52). Le trait est aussi bien gnostique que marcionite (TERTULLIEN, *Adv. Marcionem* IV, 34). Augustin rapporte le même logion dans son *Contra adversarium legis et prophetarum*<sup>113</sup>. Dans les deux cas, Jésus est étonné que ses disciples s'attardent encore à de semblables idées.

Une attente messianique juive prétendait qu'à l'ère eschatologique, le Prophète réunirait en sa doctrine et en sa personne toutes les prophéties et tous les prophètes de l'A.T.<sup>114</sup>. C'est cette idée que l'on retrouve dans la *1Pt* 1, 10s et chez les Pères de l'Église<sup>115</sup>. Le Christ était dans les prophètes, cf. *Évangile des Hébreux* 2<sup>116</sup>. C'est la même personne qui s'exprime dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament.

Dans les *Pseudo-Clémentines* XIX, 1-8, Adam est le premier prophète et le Christ, le dernier et le vrai<sup>117</sup>. À quatre reprises, Épiphane cite l'agraphon : ὁ λαλῶν ἐν τοῖς προφήταις<sup>118</sup>, pour montrer aux gnostiques que c'est le même Dieu dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament.

Il se peut fort bien que ce fut là l'opinion des disciples, que le Christ avait parlé dans les prophètes, bien que la préposition copte *chrai nhêt'ek* puisse signifier « avant », « au sujet de » ou « dans ». Les vingt-quatre prophètes peuvent correspondre aux vingt-quatre livres de l'A.T. mentionnés par *4 Esdras* 14, 44ss qui étaient écrits pour les « indignes » (ceux qui étaient lus, selon le Talmud et le Midrash, dans la Synagogue) et qui précédaient les soixante-dix écrits pour les initiés, les « dignes ».

Quoi qu'il en soit du sens donné à la préposition *chrai*, le logion nie l'identité de révélation entre l'A.T. et le N.T. Cette attitude gnostique du logion 52 est confirmée par le logion suivant.

### 3. L'homme

#### *L'homme et le monde*

Les logia 55, 56 et 80 enseignent que celui qui a appris à connaître le monde domine le corps, qui est comparé à un cadavre. Nous avons vu plus haut que les différences entre les deux logia 56 et 80 (p. 12) sont dues à des sémitismes, mais le

111. Cf. *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 217.

112. Cf. *ibid.*, p. 220.

113. *PL*, 42, 647; cf. *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 218.

114. Cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934, p. 193ss.

115. Cf. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Étude sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.

116. Cf. *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 107.

117. Cf. *ibid.*, II<sup>3</sup>, p. 381.

118. Cf. A. RESCH, *Agrapha*<sup>2</sup>, p. 207.

corps est aussi comparé à un cadavre ou un cercueil chez Hippolyte<sup>119</sup>; cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 55, 9ss; *Sophia Jesu Christi*, fol. 126, 6s. Le monde n'est pas digne de celui qui l'a connu, comme dans les *Psaumes de Thomas*, p. 223, 16s. Il y a entre le ciel et la terre, le haut et le bas, une différence fondamentale.

Il ne s'agit pas toutefois de ce ciel au logion 11, mais du ciel créé et de celui qui est au-dessus de lui ou qui le domine, le Démiurge (?); les uns et les autres seront détruits comme tout le monde matériel. Seuls ceux qui appartiennent au monde spirituel, ceux qui ont en eux-mêmes une étincelle de la lumière céleste, ceux qui sont vivants, ceux-là ne mourront pas (cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 3). Le logion 111 reprend la même idée, et ici encore les ciels ne sont que les ciels du monde créé.

C'est au même thème de l'homme et du monde qu'il faut rattacher le logion 7 sur le lion. Dans les textes gnostiques, cet animal est le symbole du Dieu-Créateur, Samaël ou Jaoth, cf. *Hypostase des Archontes*, pl. 142, 10ss; *Apocryphon de Jean*, fol. 41, 18; *Pistis Sophia*<sup>120</sup>; Origène<sup>121</sup>. Dans le *Ginzā* mandéen, l'animal désigne le corps<sup>122</sup>, tout comme dans les *Extraits de Théodote* 84 il désigne le monde; dans le *Psautier manichéen* copte, il signifie le désir sexuel (p. 149, 22ss). Mais en s'assimilant ce lion, l'homme l'identifie à lui-même, au lieu de se laisser identifier à lui, il le domine et il en fait quelque chose de vraiment vivant (logion 11). Nous avons déjà vu que cette doctrine pourrait être celle des Naassènes<sup>123</sup>. La matière sera absorbée par l'Unité, cf. *Évangile de Vérité*, p. 25, 10ss<sup>124</sup>; *Évangile selon Philippe*, sent. 108. Il est question dans ce dernier texte aussi bien du Christ que du chrétien lui-même, identique au Christ (cf. *ibid.*, sent. 67). « Manger des cadavres » est une tournure qui se rencontre dans le même *Évangile*, sent. 62, 93.

Les logia 59 et 60, reliés entre eux par un mot-clé (« voir ») et même, pour ainsi dire, par une haplographie, — ce qui prouverait que notre compilateur les a trouvés tels quels dans une collection antérieure —, reviennent sur ce thème du cadavre qui est dévoré. Si le Sauveur, qui apporte la vraie connaissance, n'est pas vu, on retournera à l'état de cadavre et on sera englouti. L'image du Samaritain conduisant sa brebis en Judée pour le sacrifice (logion 60) pourrait paraître assez ridicule, mais comparée au *Psautier manichéen* copte, p. 172, 15ss, elle signifie que le personnage est le Dieu de cet Eon, le Démiurge, et que la brebis est l'homme attaché à la matière. Si l'homme se laisse tuer, il sera mangé; autrement, il vivra.

Cette opposition: vie-mort n'est pas toutefois exclusivement gnostique. Elle est aussi néotestamentaire, surtout johannique et paulinienne (*Mt* 8, 22; *Lc* 9, 60; *Jn* 5, 24s; *Rm* 7, 24; *Eph* 2, 1.5; 5, 14). Mais l'opposition dans le N.T. n'est pas tellement entre l'esprit et la chair qu'entre la résurrection à la vie et le péché. Les gnostiques n'admettaient pas la résurrection de la chair. Seules peuvent être libérées les particules de lumière enfouies dans la matière, et cette dernière sera alors dissoute et anéantie. Et à l'ère eschatologique, ce n'est pas un Sauveur qui amènera l'un au ciel et

119. *Elenchos* V, 8, 22s.

120. Cf. l'Index de l'éd. Schmidt-Till, s.v. Löwe, *Löwengesicht*, p. 412.

121. Cf. *Contre Celse* VI, 30, 33.

122. Cf. pp. 430, 18; 507, 18–22 Lidzbarski.

123. Cf. HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 8, 32.

124. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité. Rétroversion grecque et commentaire*, Paris, 1962, p. 135.

abandonnera l'autre des deux qui se sont couchés (logion 61) pour dormir (cf. *Lc* 17, 34), mais l'un vivra et l'autre mourra. En *Jn* 5, 24 et 8, 51, on a une opposition semblable qui demeure toutefois reliée à la résurrection des morts. Il persiste quand même dans l'*Évangile selon Thomas* une certaine eschatologie parallèle (cf. log. 57) : si les parfaits sont d'ores et déjà sauvés, les imparfaits ne pourront l'être qu'à la fin des temps<sup>125</sup>.

Une autre image pour exprimer cette opposition entre l'homme et le monde est celle de la maison, des voleurs et du champ (log. 21). Dans les *Pseudo-Clémentines*<sup>126</sup>, le ciel et la terre sont comparés à une maison. Dans le *Ginzā*<sup>127</sup>, la maison désigne également le monde, ou encore, le corps par rapport à l'âme<sup>128</sup>. Notre Évangile revient sur cette idée au logion 71, lequel semble vouloir entrer en polémique contre ses deux parallèles canoniques (*Mc* 14, 58 et *Jn* 2, 19). Il ne s'agit ici ni du temple matériel ni de la chair de Jésus, capable de se ressusciter lui-même, mais de la chair en général qui devra être détruite. Il faut, comme dans l'*Évangile de Marie*, fol. 16, 14ss que l'âme soit libérée de l'entrave du corps, ou, comme au logion 7, qu'elle engloutisse et absorbe ce lion qu'est le corps. Ce n'est qu'ainsi, encore une fois, que peut s'effectuer le rassemblement des étincelles de lumière dans l'Unité.

Cette idée de l'anéantissement de la matière, conséquente à l'opposition entre le monde d'en haut et celui d'en bas, Thomas semble vouloir la poursuivre au logion suivant, le logion 72. Le sens gnostique des deux logia est à éclairer par un passage des *Extraits de Théodote* 36, 1s. Si Jésus doit séparer le monde matériel et le monde spirituel, ce n'est pas en un sens négatif, mais au sens positif : il est venu chercher dans l'homme ce qu'il y a de meilleur en lui et le ramener à l'Unité. Le ton polémique du morceau laisserait entendre que le Maître se refuse à toute idée de partage au nom de son idéal d'unité.

Ainsi interprétés, les logia 71 et 72 peuvent aider à mieux comprendre un autre logion qui est en relation avec le même thème, le logion 21. Contrairement aux Dits canoniques dont elle s'inspire (*Mt* 24, 43-44 ; 12, 29 ; *Lc* 12, 35 ; *Mc* 4, 29), la seconde partie du logion insiste sur les biens que l'homme possède, lesquels, transposés dans le registre gnostique, peuvent signifier les parcelles de lumière que le Démiurge, le Jaldabaoth de l'*Apocryphon de Jean*, par exemple, voudrait reprendre, après les avoir déposées dans l'homme. Et, ici encore, il s'est produit un glissement depuis le N.T. Il ne s'agit plus de la venue du Christ, mais de la mort qui vient, et il faut veiller, avant qu'elle n'arrive. Comme dit la *Pistis Sophia* 120, le gnostique, éclairé par la gnose, ne peut plus pécher consciemment, mais, s'il lui arrivait de pécher, il faut qu'il soit capable de se repentir de ses fautes avant que la mort ne le surprenne<sup>129</sup>. Aussi faut-il se ceindre les reins « avec la grande force ». L'expression apparaît en *Act* 8, 10, où Simon le Mage est appelé la « grande force de Dieu ». Il s'agit de la puissance divine,

125. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité* (*Nag Hammadi Studies*, 2), Leyde, 1972, Introduction, p. 37.

126. Cf. *Rec.* I, 27, 1.

127. Cf. p. 25, 1ss Lidzbarski.

128. Cf. *Ginzā*, pp. 25,5 ; 430 et H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, (*FRLANT*, 33), I, pp. 100ss, 130ss ; aussi *Liturgies mandéennes*, p. 102 Lidzbarski ; *Évangile de Vérité*, p. 25, 21ss ; *Psautier manichéen* copte, p. 152, 14ss ; pour le monde juif, *Sg* 9, 15 ; *2Cor* 5, 1.

129. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, sent. 114 et p. 231.

cf. *Hypostase des Archontes*, pl. 136, 2; 142, 2; *Pistis Sophia*<sup>130</sup>, ou de l'Esprit, ou encore, d'un don du Jésus Vivant (cf. *Extraits de Théodote* 4, 2; 17, 3; 24, 2; 82, 1; *Actes de Thomas* 10, 52). Bartholomée a en lui un esprit de puissance qui lui permet de supporter le regard du démon<sup>131</sup>. Les « voleurs » sont les puissances matérielles qui peuvent retenir captive la parcelle de lumière (cf. *Extraits de Théodote* 72,2; *C.H. VII*, 2). Ce sont eux qui peuvent tuer l'âme. L'homme averti est celui qui ramasse le fruit à la mort, lorsqu'il est mûr. On est passé du jugement eschatologique à une simple idée de mort ou de vie. Il faut semblablement interpréter le logion 103. Les puissances matérielles tenteront de ravir à l'homme l'étincelle de lumière qui est en lui, il faut qu'il veille et se défende contre elles (cf. logion 35; les *Extraits de Théodote* 51; 52, 1s; 53, 1 reflètent aussi ce combat entre l'âme et les passions du monde hylique, ce qui est un des grands thèmes du nouvel *Évangile selon Philippe*).

La première partie du même logion 21 est à interpréter en ce sens. Les petits enfants sont les disciples (cf. *Évangile de Vérité*, pp. 19, 29s; 43, 19ss), et les propriétaires du terrain sont les puissances de ce monde, c'est-à-dire le champ (cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 115). La nudité désigne la mort, comme en Paul, *Col* 2, 11; *2Cor* 5, 4 (cf. *Évangile selon Philippe*, sent. 23, où la chair est l'enveloppe matérielle qui cache la nudité). Il faut pourtant se défaire de cette enveloppe, parce qu'elle est un champ où l'on ne pourra avoir ensemencé que la corruption (*Gal* 6, 8). Interprété ainsi, le logion correspond à la doctrine d'autres textes gnostiques, cf. *Psautier manichéen* copte, p. 75, 13ss; *Apocryphon de Jean*, fol. 69, 6.

### *La nature de l'homme*

Notre description du combat du monde et de l'homme nous laisse déjà entrevoir l'idée que se fait l'*Évangile selon Thomas* de ce dernier. Cette notion rejoint celle de grands traités gnostiques comme l'*Apocryphon de Jean* ou l'*Hypostase des Archontes* ou encore, comme les *Psaumes manichéens de Thomas*. L'Ineffable a laissé émaner de lui les Eons, dont le dernier, la Sophia, a fait sortir d'elle, sans le concours de son *σὺζυγος* céleste, un Dément, Jaldabaoth, qui n'a pu créer qu'un corps « psychique » humain (*Apocryphon de Jean*, fol. 36, 16ss), croyant produire ainsi une image du Père. Comme ce corps ne pouvait se mouvoir, Jaldabaoth lui insuffla une parcelle de lumière, qui rendit alors l'homme supérieur au Dieu-Créateur (*ibid.*, fol. 50, 15ss). Celui-ci fut pris de jalousie pour sa créature et la surveilla sans cesse, de peur que l'étincelle de divinité qu'elle renfermait ne lui échappât (fol. 52, 8ss). Christ est envoyé sur terre afin de convaincre par la gnose les hommes de cette origine divine, qui est la leur. Jaldabaoth produit alors l'*ἀντίμιμον πνεῦμα* (fol. 56, 14; 63, 9; 67, 15; 68, 6.18; 71, 4; 74, 8; 75, 6.9) pour lier davantage l'homme au corps et au monde matériel.

Pour l'*Évangile selon Thomas*, avant la venue du Christ, les hommes sont vains et enivrés (logion 28), cf. *Évangile de Vérité*, p. 22, 14ss. Dans ce même écrit, le Seigneur signale aux hommes leur ignorance et leur vanité (*ύστέρημα*, cf. p. 19, 9ss; 20, 34s). Dans le *Psautier manichéen* (p. 217, 24ss) le vaisseau vide est maudit.

130. Cf. Index, s.v. *δύναμις*.

131. Cf. *Évangile de Bartholomée* 12ss et *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 367.



Bien que J. Jeremias<sup>132</sup> considère le logion 28 comme authentique, il nous paraît revêtir un aspect typiquement gnostique. La révélation du Christ dans la chair appartient, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, à un langage ésotérique. De plus, l'ivresse et la vanité ne sont pas typiquement néotestamentaires, sauf en *Jac 2, 20*. Mais ultérieurement, l'expression sera employée, comme dans le *Pasteur* d'HERMAS, par exemple<sup>133</sup>. Au contraire, l'un et l'autre terme sont monnaie courante dans les écrits gnostiques. Un autre terme qui l'est tout autant est celui d'« aveugle », cf. *Hypostase des Archontes*, pl. 145, 6; *Évangile de Vérité*, p. 30, 7ss; *Sophia Jesu Christi*, fol. 125, 19ss. L'idée d'ignorance, exprimée par cette image de la cécité, a sans doute poussé Thomas à reproduire tels quels dans son logion 34 les passages de *Mt 15, 14* et *Lc 6, 39*, sauf que dans Matthieu le Dit est dans un contexte polémique antipharisaïque.

Le logion 29 oppose encore davantage l'esprit à la chair, la richesse à la pauvreté. L'esprit est une semence d'ordre supérieur, comme le dit Valentin, *σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας*<sup>134</sup>. Aussi serait-il étonnant et même scandaleux que la chair existe pour l'esprit; ce le serait davantage, si l'esprit existait pour la chair. La richesse est celle de l'esprit, la chair n'est que pauvreté<sup>135</sup>. L'opposition est encore plus évidente dans le cas de l'Adam céleste (logion 85), qui n'appartient pas au monde des ressemblances, mais à celui des images (logion 84)<sup>136</sup>. C'est là un des très rares cas où « image » désigne le monde supérieur. Et Thomas pourrait se tenir ici dans la ligne de l'adamologie de la littérature intertestamentaire; la figure adamique lui sera parvenue par l'intermédiaire de la christologie paulinienne (cf. *2Cor 8, 9* [mais le texte de Paul est dans un contexte parénétiq ue en faveur des pauvres de Jérusalem]; *Actes de Philippe 141*; *Kephalaia manichéens*, p. 89, 32s). Et le logion 29 peut s'entendre aussi bien du Christ que du chrétien, les deux étant identifiés dans les textes gnostiques.

L'homme doit donc se reconnaître, et c'est en se reconnaissant qu'il parvient à dominer la chair: logion 3<sup>137</sup>; cf. log. 85, 87, 112.

Cette supériorité de l'homme sur la matière vient de ce qu'il est d'origine céleste. Les solitaires retourneront au Royaume céleste, parce qu'ils en émanent (cf. *Évangile de Vérité*, p. 22, 14s). C'est pourquoi Jésus est venu réveiller les semences dispersées dans le monde matériel, cf. *Évangile de Vérité*, pp. 19, 5; 22, 20; 24, 6; 41, 7. C'est tout le thème du *Chant de la Perle*<sup>138</sup>. Ce qui est dit du Christ dans les Évangiles canoniques est maintenant appliqué au parfait, cf. logion 19 et *Évangile selon Philippe*, sent. 57. L'homme est d'origine divine. Il faudrait aussi comparer à ces textes la réponse de Noréa, l'épouse de Noé, dans l'*Hypostase des Archontes*, pl. 144, 19ss.

Le logion 50, construit sous forme tripartite, enseigne que l'homme est d'origine lumineuse; il vient de la lumière du Père, cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 25, 12; 27, 1ss.

132. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, p. 66ss.

133. Cf. J. DORESSE, *L'Évangile selon Thomas ou Les paroles de Jésus*, Paris, 1954, p. 164.

134. Cf. CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates II*, 36, 2.

135. Cf. J.-E. MÉNARD, *La Sagesse et le logion 3 de l'Évangile selon Thomas* (TU, 107), Berlin, 1970, I, pp. 146-149; aussi *Sophia Jesu Christi*, fol. 87, 20s; 95, 16; 125, 3ss.

136. Cf. H.-Ch. PUECH, dans *Annuaire du Collège de France*, 64<sup>e</sup> année (1964-1965), pp. 209-217.

137. Cf. J.-E. MÉNARD, *La Sagesse et le logion 3 de l'Évangile selon Thomas*, pp. 146-149.

138. Cf. J.-E. MÉNARD, *Le « Chant de la Perle »*, dans *RevScRI 42* (1968), pp. 289-325.

Et le Père laisse refléter son image dans l'eau inférieure ou, mieux, il se reflète dans une image. L'homme est en effet créé à l'image de Dieu, cf. *Hypostase des Archontes*, pl. 135, 11ss. Plus encore, il reflète l'image d'en haut, car l'image terrestre est superficielle; l'image céleste, elle, la *ὁμοίότης*, est authentique. Elle est intimement apparentée au *voûs*<sup>139</sup>. C'est la distinction classique entre « ressemblance » et « image », cf. *Extraits de Théodote* 50; *Actes de Jean* 28, 29; *Évangile selon Philippe*, sent. 75, 86<sup>140</sup>. C'est ce qui explique qu'au logion 83, les images soient révélées, alors que la véritable image est cachée par la lumière du Père. Comme on peut s'en rendre compte, l'*Évangile selon Thomas* comporte deux notions d'« image »: une image est céleste (logia 83 et 84), l'autre, terrestre (logion 50). L'image céleste, c'est l'ange, comme dans l'*Évangile selon Philippe*, sent. 26, 67.

D'origine divine, le parfait est l'homme de la lumière qui a l'oreille tendue (logion 24). Il doit trouver l'endroit où est Jésus<sup>141</sup>, cet endroit dont il provient, lui, l'« homme de lumière ». Adam est l'« homme de lumière » (cf. *Apocryphon de Jean*, fol. 71, 12s), il est l'homme intérieur dans Marie-Madeleine, cf. *Pistis Sophia* 113, 132; *Évangile selon Philippe*, sent. 78<sup>142</sup>.

Mais, tout comme celui du logion 24, l'homme de lumière de la *Pistis Sophia* a des oreilles (c. 33, 124). La lumière dans le Christ est la même que celle qui est dans le parfait et c'est elle qui leur permet de s'unir, de se pénétrer, de devenir Un. L'expression « avoir des oreilles » revient cinq fois dans le nouvel Évangile (logia 8, 21, 63, 65, 96). Sauf au logion 24, les mots se présentent dans les cinq cas comme la conclusion de paraboles. En *Mc* 4, 9ss et en *Mt* 13, 9-16, ils sont un lien entre la parabole elle-même et l'initiation aux mystères. Seuls ceux qui ont compris qui était Jésus peuvent saisir le sens de ces paraboles; ou, pour les gnostiques, seul l'homme qui a senti en lui-même une parcelle de la lumière du Père peut comprendre quelque chose aux mystères. Il est toutefois étrange qu'aux logia 5 et 9, qui reproduisent *Mc* 4, 22 et *Mt* 13, 9 respectivement, l'expression n'apparaisse pas, alors que d'autres logia l'ont, bien que leurs parallèles canoniques ne l'aient pas.

#### 4. Le Royaume

Si l'homme a en lui-même une étincelle de lumière, c'est qu'il possède le Royaume du Père. À l'encontre du N.T. qui ne la contient jamais, le nouvel Évangile emploie sept fois l'expression « le Royaume du Père ». Vingt-trois fois il est fait mention du « Royaume » (log. 3, 20, 21, 22, 27, 46, 49, 54, 57, 76, 82, 96, 97, 98, 99, 107, 109, 113, 114) et trois fois du « Royaume des cieux » (log. 20, 54, 114). Et quand on veut définir ce Royaume, on l'appelle le « Royaume du Père » et on le définit d'abord comme intérieur (logion 3)<sup>143</sup>. Selon les Naassènes, le « Royaume du Père »

139. Cf. *Ps.-Clémentines. Hom.*, XI, 4; aussi G. STRECKER, *Das Judentum in den Pseudoklementinen* (TU. 70), Berlin, 1958, pp. 207ss.

140. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, pp. 194-195.

141. Cf. *Epistula Jacobi Apocrypha* et H.-Ch. PUECH, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 247.

142. Cf. J.-E. MÉNARD, *op. cit.*, p. 198.

143. Cf. J.-E. MÉNARD, *La Sagesse et le logion 3 de l'Évangile selon Thomas*, pp. 146-149.

est aussi intérieur<sup>144</sup>. Mais un des meilleurs parallèles est le *Psautier manichéen* copte, p. 160, 20s. S'il est dit dans ces passages que le Royaume est à la fois intérieur et extérieur, c'est que tout dualisme doit se résorber dans l'Unité<sup>145</sup>. C'est ainsi qu'il faut comprendre le même *Psautier manichéen* copte (p. 161, 31s), quand il dit que Dieu est à la fois révélé et caché. Pour atteindre cette Unité du Royaume, il faut pratiquer une mystique d'introversion, car le Royaume est partout (logion 113). Dans l'*Évangile de Marie*, fol. 8, 14-21, le « Voici qu'il est ici », ou : « Voici qu'il est là » est contredit par le fait que le Fils de l'Homme est à l'intérieur de l'homme. Il n'est pas question d'un Royaume eschatologique. Le Royaume est déjà là, à l'intérieur. Cela est répété encore au logion 51 de Thomas : le Royaume, comme le salut et le repos qui l'accompagnent, n'est plus à attendre, depuis que le Sauveur est venu et qu'il s'est révélé porteur des parcelles de lumière qui sont en chacun de nous.

L'unité en qui doit se résorber le dualisme de l'intérieur et de l'extérieur, du haut et du bas, est, comme nous l'avons dit auparavant, typiquement gnostique. Le thème est repris au logion 22. Différents parallèles de ce logion ont déjà été signalés<sup>146</sup>. Il signifie que seuls les enfants peuvent saisir cette Unité du Royaume, ils sont ceux qui peuvent le plus facilement retourner à une unité que nous qualifierons d'androgynique. Les *Kephalaia manichéens*, p. 189, 21 et l'*Évangile de Vérité*, p. 19, 28s les connaissent bien.

Il ne s'agit pas de savoir quand le Royaume viendra, comme dans les textes canoniques ou même *II Clém.* XII, 2-6, il s'agit de qui peut entrer dans ce Royaume. Ce ne sont que les plus petits. Et c'est en effectuant en nous cette Unité si familière aux enfants que nous pouvons avoir accès au Royaume, cf. *Évangile de Vérité*, pp. 24, 25ss; 25, 10ss; *Actes de Philippe* 140<sup>147</sup>. L'unité est le moyen du salut et l'état du sauvé, cf. *Sophia Jesu Christi*, fol. 122, 5ss; *Évangile selon Philippe*, sent. 69<sup>148</sup>.

Ce thème des petits enfants n'est pas isolé dans l'*Évangile selon Thomas*. Le logion 46, qui est une relecture gnostique de *Mt* 11, 11 (*Lc* 7, 28), l'exploite également. Il ajoute la mention d'Adam, pour souligner qu'il vise toute l'humanité. La proposition : « si bien que ses yeux (de Jean-Baptiste) ne seront pas détruits » demeure obscure. Peut-être signifie-t-elle que même les yeux du Précurseur connaîtront, — ce qui est une formule très gnostique, puisqu'elle insiste sur la vision —, le Royaume du Père. Le N.T. ne parle jamais d'une vision du Royaume.

Au logion 4 il est dit que le vieillard n'hésitera pas à s'instruire auprès de l'enfant. Les deux parallèles les plus proches de ce logion<sup>149</sup> laissent entendre que des théories semblables sur le vieillard et l'enfant étaient en circulation dans les milieux où le milieu où est né le nouvel *Évangile*.

144. Cf. HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 7, 20; cette notice contient des réminiscences des logia 4, 5 et 11.

145. Cf. J.-E. MÉNARD, *La « Connaissance » dans l'Évangile de Vérité*, dans *RevScRI* 41 (1967), pp. 1-28; *Die Erkenntnis im Evangelium der Wahrheit*, dans *Christentum und Gnosis (BZNW. 37)*, Berlin, 1969, pp. 59-64.

146. Cf. *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 217.

147. Cf. II, 2, pp. 74s Bonnet.

148. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, pp. 188-189.

149. Cf. *Psautier manichéen* copte, p. 192, 2-3; HIPPOLYTE, *Elenchos* V, 7, 20.

Nous savons que les petits enfants sont les gnostiques et que le Sauveur, le Logos, habite en eux (cf. *Évangile de Marie*, fol. 8, 18s). L'enfant dans le *Psautier manichéen* copte, p. 233ss<sup>150</sup> est l'émanation-Jésus qui peut signifier l'ensemble des particules de lumière jusqu'alors dispersées dans le monde et maintenant rassemblées en lui. Dans le mandéisme<sup>151</sup>, Jésus apparaît aussi sous les traits d'un enfant de trois ans et un jour. L'âge le plus bas donné à cet enfant est celui de notre logion, et, si l'on compare celui-ci à l'*Évangile de l'Enfance de Thomas*<sup>152</sup> et à la doctrine valentinienne du Logos-enfant, premier Eon<sup>153</sup>, on peut dire que l'enfant est bel et bien Jésus qui illumine. Si les vieillards écoutent l'enfant, eux qui risquaient de devenir les derniers dans le Royaume, après avoir été les premiers sur terre (*Mt* 20, 16; *Mc* 10, 31; *Lc* 13, 30), ils deviendront un avec les enfants et ils redécouvriront l'Unité originelle.

Une autre illustration de cette Unité du Royaume est que seuls les solitaires en héritent (logion 49). Ils sont peu : un sur mille, deux sur dix mille, comme dans IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, 24, 6; EPIPHANE, *Pan.* XXIV, 5; *Pistis Sophia* 134. Ces élus rejoindront le Seigneur dans son Royaume (logion 24).

Thomas manifeste la même tendance dans son emploi des paraboles des Évangiles canoniques. Comme L. Cerfaux l'a signalé<sup>154</sup>, la plupart d'entre elles décrivent le Royaume à l'intérieur de l'âme. Comparé à *Mt* 13, 33; *Lc* 13, 20-21, le logion 96 enseigne, par exemple, que le Royaume est comme une femme qui avec un peu de farine cuit de gros pains. Cette idée de « grandeur » ou de « grosseur » qui revient fréquemment dans le nouvel *Évangile* serait la suivante : la particule de lumière que porte l'homme en lui-même doit se transformer, se développer et atteindre des dimensions célestes. Dans IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, 8, 3, le ferment est le Sauveur, la femme, la Sophia, et les trois mesures de farine, les trois classes : pneumatique, psychique, hylique. Le ferment est la semence divine dans les *Extraits de Théodote* 2, 1s. Le grain de sénevé est également employé par les mêmes *Extraits de Théodote* 1, 3 pour décrire le labeur que le gnostique doit déployer pour faire grandir en lui (logion 20) l'étincelle divine qui doit atteindre les dimensions de l'Homme céleste.

La pensée de l'auteur est encore plus claire au logion 8. Malgré les apparences, ce dernier n'est qu'une variante de *Mt* 13, 47-50. L'homme sage, après avoir cherché, trouve (cf. logion 2) le gros poisson qui dans les symboles juifs désigne le Sauveur ou sa vie<sup>155</sup>. Après avoir circulé dans les milieux judéo-chrétiens, le logion a été transposé dans un registre gnostique, car l'homme sage peut bien être aussi celui qui possède la véritable connaissance, la gnose<sup>156</sup>.

La parabole de la brebis perdue (logion 107) apporte son éclairage à notre interprétation du logion 8. Il ne s'agit plus comme en *Mt* 18, 12-13 et *Lc* 15, 4-6 de

150. Cf. A. ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnis vorchristlicher Gnosis* (BZNW, 24), Berlin, 1959, p. 43.

151. Cf. *Ginzā* de droite, pp. 51, 191ss. 236.

152. Cf. VI, 5; A. DE SANTOS OTERO, *Das kirchenslavische Evangelium des Thomas* (PTS, 6), Berlin, 1967, pp. 79ss.

153. Cf. HIPPOLYTE, *Elenchos* VI, 37, 6-8.

154. Cf. L. CERFAUX, *Les paraboles du royaume dans l'Évangile de Thomas* dans *Le Muséon* 70 (1957), pp. 313s.

155. Cf. E.-R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols of the Greco-Roman Period*, V, 1956, pp. 39, 40ss, 53.

156. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe et la gnose*, dans *RevScRel* 41 (1967), pp. 305-317.

pécheur, de publicain ou d'apostat<sup>157</sup>, mais du Royaume qui a perdu une unité et dont la récupération restituera au Tout sa totalité, cf. *Évangile de Vérité*, pp. 31, 35 – 32, 16<sup>158</sup>. Dans ce dernier traité, on passe de la gauche à la droite pour retrouver la plénitude.

Et, quand on étudie de près le logion 109 en le rapprochant de son parallèle synoptique (*Mt* 13, 44), il s'agit du passage de l'inconscience à la conscience du bien, c'est-à-dire de la particule de divinité que l'homme recèle en lui-même. La recherche gnostique (logion 3) permet ce passage de l'inconscient au conscient, à la « reconnaissance » de ce que l'on est<sup>159</sup>. Les trois étapes de ce passage de l'inconscience à la conscience (père-fils-acheteur) peuvent être un artifice littéraire de l'auteur, mais elles peuvent être aussi les étapes d'un procédé de réincarnation, au travers duquel l'homme va se purifiant, comme dans l'*Apocryphon de Jean*, fol. 69, 9ss; *Pistis Sophia* 122.

### 5. La recherche et le repos

Il faut que les Eons, qui sont les pendants célestes des pneumatiques sur terre, soient donc à la recherche du Père. C'est à une *ζήτησις* de leur origine divine que l'*Évangile de Vérité*<sup>160</sup> invite les âmes. L'*Évangile selon Thomas* en fait tout autant (logia 24 et 18).

Ce n'est pas la fin eschatologique qui compte dans ces deux logia. La fin réside dans le commencement. Le cercle du temps se referme sur lui-même, comme chez les Grecs et non comme en Iran et chez les Juifs. C'est en connaissant vraiment ses origines célestes que l'homme a une chance de découvrir le but de son salut. Le salut est donc avant tout la connaissance de ses origines. C'est là toute la phénoménologie de la gnose. Au logion 18, il est dit du parfait qu'il se tient dans son commencement. Il est *σπερός*, comme dans l'*Évangile de Vérité*, pp. 17, 26; 30, 2; 34, 22; 39, 1. C'est la Vérité qui le confirme ainsi. L'influence est ici nettement syriaque, les deux termes « Vérité » et « confirmation » ayant une commune racine, le verbe *shar*<sup>161</sup>.

Le logion 2 décrit cette démarche du gnostique dans sa recherche du Père. Les parallèles du Dit sont sans doute *Mt* 7, 7 et *Lc* 11, 9s, mais surtout l'*Évangile selon les Hébreux*<sup>162</sup>. M. Dibelius signalait déjà que cet étonnement appartient à la mystique de l'hermétisme<sup>163</sup>. Le repos est à identifier à l'*ἀνάπαυσις* de la béatitude valentinienne,

157. Cf. R. STENDAHL, *The School of St. Matthew (Acta Seminari neotestamentici Upsaliensis, 20)*, Upsal, 1968, p. 27.

158. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité*, pp. 149-152.

159. Cf. *Ps.-Clém., Rec.* III, 53.

160. Cf. J.-E. MÉNARD, *L'Évangile de Vérité*, Index, s.v. *Recherche et découverte*, p. 209.

161. Cf. J.-E. MÉNARD, *Syrische Einflüsse auf die Evangelien nach Thomas und Philippus*, dans *ZDMG: Supplementa*, 2, Wiesbaden, 1969.

162. Cf. CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.* V, 14, 96; POxy 654, 5-9, cf. *Neutestamentliche Apokryphen*, I<sup>3</sup>, p. 216.

163. Cf. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1933, p. 285.

cf. *Évangile de Vérité*<sup>164</sup>. Et le but de cette recherche nous est révélé par le logion 3, c'est la connaissance de soi-même.

Les logia 41, 70 et 111 sont à remettre dans cette perspective de l'intériorité du Royaume. Ce que l'homme tient dans sa main est l'étincelle divine qui lui assure le salut. Le « petit peu » est ce qu'il n'a pas, et même ce « petit peu » lui sera enlevé. On pourrait rapprocher de ces logia la sent. 105 de l'*Évangile selon Philippe*.

Au contraire, celui qui se sera reconnu ne goûtera pas la mort (logion 18), il « sera rempli de lumière » (logion 61b), « il pénétrera dans le Royaume » (logion 22), « il verra le Père », surtout il jouira de l'*ἀνάπαυσις* (logion 60), cf. *Évangile de vérité*, pp. 22, 9ss; 24, 20; 36, 38. La réunion des pneumatiques à leur image céleste constitue le banquet céleste où règne le repos (*Extraits de Théodote* 63, 2.5).

#### E. STRUCTURE DE L'ÉVANGILE SELON THOMAS

Ce n'est qu'après avoir étudié sa théologie que l'on se rend compte combien l'*Évangile selon Thomas* est à rapprocher des autres écrits gnostiques ; comme eux, il expose une doctrine de reconnaissance de soi-même. Les différentes parcelles de divinité dispersées dans la nature doivent se reconnaître et reconstituer leur Unité primordiale. Dans ce retour à une Unité primordiale, l'*Évangile selon Thomas* et les gnosés remontent aux mythes les plus primitifs (mythes théo-cosmogoniques, sacrifice primordial) et ils s'expriment dans les structures les plus primitives, les plus innées de la pensée de l'homme. Ce qui leur est toutefois spécifique est ce retour aux origines par la connaissance. Tout est centré sur la reconnaissance des origines dans l'*Évangile* de Nag Hamadi. La structure intime du nouvel écrit n'est pas à analyser à partir des parallèles qui le rapprochent des différents milieux littéraires de l'Antiquité, mais elle est à étudier au niveau de ses sous-entendus gnostiques. Il est alors à se demander si l'*Évangile selon Thomas* est bien une collection de logia détachés les uns des autres et rattachés artificiellement par la suite ou s'il ne serait pas davantage une pièce littéraire dont la pensée se déroule lentement. Ne faudrait-il pas regrouper ses logia en de plus longs morceaux ? Nous nous sommes livré à une tentative semblable pour l'*Évangile selon Philippe*, cf. Introduction, pp. 2-6.

Ne peuvent interpréter les paroles de Jésus (logion 1) que ceux qui, après avoir cherché (logion 2), ont trouvé dans leurs origines célestes le but de leur destinée, et c'est ainsi qu'ils parviennent à une sagesse qui ne ressortit plus à une mystique par extraversion, mais à une mystique par introversion (logion 3). C'est ainsi que se rejoignent et se confondent deux états de vie qui sont en apparence des opposés et des bipolarités (logion 4).

La révélation définitive (logion 5) n'est pas l'ascèse matérielle, mais l'ascèse spirituelle (logion 6) qui consiste à retirer au monde matériel tout ce qu'il peut tenir emprisonné de forces spirituelles. On se rapproche ici des doctrines manichéennes : l'homme doit être une machine à raffiner, il doit s'assimiler tout ce qu'il peut y avoir de spirituel dans le lion (logia 7, 11, 14), il doit délivrer la semence spirituelle (logia 8 et

164. J.-E. MÉNARD, *L'évangile de Vérité*, Index, s.v. *Repos*, p. 209 ; P. VIELHAUER, *Ἀνάπαυσις*. Zum gnostischen Hintergrund des Thomas-Evangeliums, dans APOPHORETA (Festschrift ERNST HAENCHEN = BZNW, 30), Berlin, 1964, pp. 281-299.

9) et la faire fructifier. Tout ce qui est de ce monde doit être détruit par le feu (logia 10, 13) et toute division doit être abolie, celle de l'homme et de la femme qui est à l'origine des générations charnelles (logion 15) ou celle des familles (logion 16). C'est en cela que consiste l'authentique révélation (logion 17).

En somme, le spirituel est celui qui a retrouvé l'Unité du commencement et de la fin (logia 18, 19). Tel est le paradis dont les cinq arbres sont à identifier aux cinq sens spirituels du manichéisme et qui assurent à la semence spirituelle la vie éternelle et la domination du monde (logion 20).

Aussi faut-il préserver cette unité en se délivrant de tout ce qui est matériel (logia 21, 22), car le lieu de cette unité (logion 23) est à l'intérieur de soi-même (logion 24), dans la prune de l'œil à l'exemple de laquelle il faut protéger son frère (logia 25, 26). Le premier devoir est d'abord de tout spiritualiser (logion 27) et de retourner (*μετανοεῖν*) en soi-même et de se débarrasser de l'ivresse du monde (logia 28, 29) qui est opposé à tout ce qui est unité (logion 30) et qui lui est étranger (logia 31, 32). Mais le gnostique doit faire resplendir sa lumière et propager sa doctrine ésotérique, bien qu'il doive le faire de manière discrète (logia 33, 34). Il ne doit pas craindre le monde, il doit simplement s'en libérer (logion 35), et ne pas se soucier de ce qu'il doit revêtir (logia 36, 37). Il doit accepter le seul enseignement du Christ (logion 38) et le diffuser encore une fois avec discrétion (logion 39). C'est à ce signe qu'on connaîtra qu'il est une plante du père qui produit (logion 40) de bons fruits, ceux de l'Esprit (logia 43, 44, 45). C'est à cet apostolat que doivent se vouer les prédicateurs de l'*Évangile selon Thomas* (logion 42).

Cet enseignement a pour thème central l'Unité primordiale de l'homme opposée aux dualismes, sexuels et autres (logia 46, 47), lesquels ne menacent l'homme que de déchirement, alors que l'Unité lui assure la domination du monde (logion 48) et l'entrée dans le Royaume (logion 49) qu'il atteint après son passage aux frontières célestes et son dialogue avec les Archontes (logion 50). Ce Royaume est spirituel (logia 51, 52, 53), basé sur un détachement du monde (logia 54, 55, 56, 57, 58). Il est aussi actuel (logia 59, 60) ou, mieux, toujours identique à lui-même, atemporel (logion 61).

Notre auteur revient alors sur la dignité du vrai disciple. Ce dernier doit savoir éviter les soucis matériels (logia 62–64) qui l'empêchent de reconnaître le Christ (logia 65–66) et de se reconnaître lui-même (logion 67). Il est appelé, en tant qu'étranger, à subir la persécution (logia 68–69). Ce qui doit compter pour lui, c'est ce qu'il possède en lui-même (logion 70), ce ne sont ni la maison du corps qui sera détruite (logion 71), ni les biens matériels auxquels il doit renoncer (logion 72), s'il veut être un apôtre solitaire (logia 73–76). Pour découvrir la vérité, c'est-à-dire que Jésus est immanent au Tout (logion 77), il lui faut tout quitter (logia 78–80). C'est ainsi qu'il acquiert la vraie richesse et la vraie domination (logion 81). Purifié et comme oint par le feu du Royaume (logion 82), il pourra rejoindre son image céleste (logia 83–84) dont Adam s'est séparé dans sa chute (logion 85).

À l'exemple du maître, il ne faut pas jouir du repos matériel (logion 86) provoqué par l'Union des corps et ressenti par une âme psychique assujettie aux passions (logion 87). Tout ce que l'on fait extérieurement, comme l'aumône (logion 88), doit correspondre à quelque chose d'intérieur (logion 89). C'est alors qu'on obtient le repos

du Christ (logion 90) qu'il faut chercher et que l'on trouvera, à condition d'être digne des révélations du Christ (logia 91-94).

Le trésor spirituel que l'on possède en soi-même (logion 95), il faut le faire profiter. Il faut suivre l'exemple de la femme qui a fait de grands pains avec le levain qu'elle possédait (logion 96) et non celui de la femme qui trouva son vase vide de farine, une fois revenue chez elle (logion 97). Il faut savoir vaincre les puissances de ce monde (logion 98) et se détacher de tout ce qui est matériel, même dans sa famille (logia 99-101). La véritable vie est celle de l'esprit dont il faut faire profiter les autres, contrairement à ce que font les Pharisiens (logion 102).

Le combat qu'on doit engager contre les puissances terrestres (logion 103) est avant tout un combat spirituel. Il ne consiste pas tellement dans la prière ou le jeûne comme dans l'union au Christ présent à l'intérieur de ses disciples (logion 104). C'est une fois détaché de toute génération matérielle qui, comparée au mariage spirituel, est une prostitution (logion 105), que l'on atteindra à l'unité qui assure la domination du monde (logion 106). Et cette unité est à chercher dans la parcelle de divinité en nous, comparée à la centième brebis (logion 107). C'est alors qu'on s'identifie au Christ (logion 108), qui est le véritable trésor à répandre sur terre (logion 109). Une fois répandu, il assurera la domination du monde (logia 110-111). Ce royaume ou ce règne consiste à se reconnaître soi-même (logion 111), à dominer la chair et ses passions (logion 112); il n'arrive pas dans un avènement eschatologique (logion 113), mais dans la réunion de la semence pneumatique (Marie-Madeleine) à son élément mâle (logion 114), spirituel, céleste.