

## Laval théologique et philosophique



### Littérature et histoire du christianisme ancien

Jeffery Aubin, Marie Chantal, Dianne M. Cole, Julio Cesar Dias Chaves, Cathelyne Duchesne, Christel Freu, Steve Johnston, Brice C. Jones, Amaury Levillayer, Stéphanie Machabée, Paul-Hubert Poirier, Philippe Therrien, Jonathan I. von Kodar, Martin Voyer et Jennifer K. Wees

Volume 69, numéro 2, juin 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1022499ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1022499ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

#### Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval  
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

#### ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

#### Citer ce document

Aubin, J., Chantal, M., Cole, D. M., Chaves, J. C. D., Duchesne, C., Freu, C., Johnston, S., Jones, B. C., Levillayer, A., Machabée, S., Poirier, P.-H., Therrien, P., von Kodar, J. I., Voyer, M. & Wees, J. K. (2013). Littérature et histoire du christianisme ancien. *Laval théologique et philosophique*, 69(2), 327-402. <https://doi.org/10.7202/1022499ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2013

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

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

## ◆ chronique

---

---

# LITTÉRATURE ET HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN\*

En collaboration\*\*

### *Instrumenta studiorum*

1. Johanna BRANKAER, **Coptic. A Learning Grammar (Sahidic)**. Wiesbaden, Harrassowitz (coll. "Subsidia et Instrumenta Linguarum Orientis," 1), 2010, VIII-203 p.

This Coptic grammar consists of five "parts" (elements, constructions, complex sentences, exercises, selection of texts), as well as glossaries, an index, concordances, and paradigms. It is the first book in the series "Subsidia et Instrumenta Linguarum Orientis," which includes many forthcoming grammars, exercises, and the like (mostly composed in German).

While this grammar may be a useful *companion* to the standard grammars of Thomas Lambdin and Bentley Layton, its myriad typographical errors, inconsistencies, and ambiguities leave this reviewer in doubt as to whether it would make a viable *alternative*. The first problem is that the grammar is rife with grammatical errors, not in Coptic, but in the English descriptions, translations, and introduction. This may be due to the fact that the author is not a native English speaker, which is certainly acceptable. However, what is not acceptable is that these many errors (indeed, too many to name here) made their way into the final version of the book, somehow escaping the notice of the editors and those involved in the review and final proofing process.

At times there are font variations for English definitions (e.g., "father" § 043, "heart" § 048). While most of the translations of Coptic passages are italicized, occasionally some are not (e.g., § 250, § 393). Periods are employed for separating articles and other morphs (e.g., Π.ΡΩ-ΜΕ, ΝΤΕΤΝ.ΩΟΒΕ, ς.ΧΩ), and I find this very distracting. Sometimes these periods are incorrectly typed as semicolons (e.g., § 037, § 311). Equally distracting is the retention of the sep-

---

\* Précédentes chroniques : *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), 303-318 ; 46 (1990), 246-268 ; 48 (1992), 447-476 ; 49 (1993), 533-571 ; 51 (1995), 421-461 ; 52 (1996), 863-909 ; 55 (1999), 499-530 ; 57 (2001), 121-182, 337-365, 563-604 ; 58 (2002), 357-394, 613-639 ; 59 (2003), 369-388, 541-582 ; 60 (2004), 163-177, 363-378 ; 61 (2005), 175-205, 363-393 ; 62 (2006), 133-169 ; 63 (2007), 121-162 ; 64 (2008), 169-207 ; 65 (2009), 121-167 ; 66 (2010), 183-226 ; 67 (2011), 155-190 et 68 (2012), 435-497.

\*\* Ont collaboré à cette chronique : Jeffery Aubin, Marie Chantal, Dianne M. Cole, Julio Cesar Dias Chaves, Cathelyne Duchesne, Christel Freu, Steve Johnston, Brice C. Jones (Concordia University), Amaury Levillayer, Stéphanie Machabée (Université McGill), Paul-Hubert Poirier, Philippe Therrien, Jonathan I. von Kodar, Martin Voyer et Jennifer K. Wees. Cette chronique a été rédigée par Eric Créateur.

arators -/ for prenominal and prepersonal bound states throughout the grammar (e.g.,  $\bar{\text{M}}\text{M}\text{O}\text{C}$ ,  $\text{E}\rho\omega\text{T}\bar{\text{N}}$ ,  $\bar{\text{N}}\text{r}$ ). While there may be some pedagogical usefulness in adding the periods and separators, when they appear together the Coptic text is not aesthetically pleasing :  $\text{M}\lambda\text{P}\epsilon\text{q}\bar{\text{P}}\text{-OYOEIN}$   $\bar{\text{N}}\text{O}\bar{\text{I}}\text{-P}\epsilon\text{T}\bar{\text{N}}\text{.OYOEIN}$  (§ 349). Fortunately, the exercises and texts do not include these elements. Many of the English terms and translations are awkward, dated, too technical, or wrong. For example, “decade” (§ 083), “cipher” (§ 084), “practitioners” (§ 141), “breads” (§ 284), “the one who is *saint*” (§ 059,  $\text{P}\text{P}\epsilon\text{T}\text{OY}\lambda\lambda\text{B}$ ), “ship” (§ 185,  $\text{Q}\lambda\text{I}\omega\text{I}\text{N}\epsilon$ ), “resuscitate” (§ 425,  $\text{T}\omega\text{OY}\text{N}$ ), etc. And at one point (§ 062), Mary is said to be Jesus’ *wife* (translating the vocative  $\text{C}\text{Z}\text{I}\text{M}\epsilon$  in John 2:4) ! Other times, primary (or frequent) definitions are lacking (e.g.,  $\text{O}\epsilon$ , *then, therefore* [§ 104],  $\text{E}\text{N}\epsilon\text{Z}$ , *ever* [§ 106]). Many of the supralinear strokes in the table of numerals (§ 085) are off-centered. These are only some of the problems that I can highlight here.

The most significant problem of the grammar, however, relates to structure and organization, which is an essential feature of any grammar. The grammar as a whole reads like a big list of incoherent notes, or perhaps bullets, following one after another. Larger sections are needed with much fuller discussions instead of the smaller, continuous units in this grammar. For example, sometimes full paradigms of conjugation bases and converters are given (e.g., verboids, § 156), but other times they are not (e.g., the causative infinitive, § 130-131, past, § 310-311, etc.). Occasionally, examples are out of place. For example, among the examples that are supposed to demonstrate the placement of the number “two” ( $\text{C}\text{N}\lambda\text{Y}$ ; § 087), we find examples of the number “three” ( $\text{Q}\omega\text{O}\text{M}\bar{\text{N}}\text{T}$ ) and the article/indefinite pronoun “other” ( $\text{K}\epsilon$ ). Brankaer appropriately employs the grammatical categories used by Layton, and there are abundant references to his grammar. However, it is apparent that many of the Coptic examples and grammatical descriptions are also taken directly from Layton’s grammar (e.g., § 207, § 286), and in light of these overlaps, it prompts the question of why a new grammar is needed.

These criticisms notwithstanding, there are some nice features of the grammar. The exercises are drawn from various biblical texts (OT and NT) as well as from Shenoute. The “selection of texts” is equally interesting, where we find a catechesis of Theodorus, a homily, an anti-Chalcedonian fragment, the Gospel of Mary, two texts of Shenoute, and more. The paradigms listed in the back of the book are very handy, since students do not have to go searching for a specific paradigm nested in various places in the grammar (although it must be noted that full paradigms are not always given in the main body of the grammar). The “concordance of grammatical terms” is especially convenient, because here Brankaer lists grammatical equivalents between older and newer grammars (e.g., past : *perfect I* ; optative : *future III, energetic future*, etc.).

I would suggest that this book is convenient insofar as it provides another source of discussion about various Coptic grammatical issues. In order for this grammar to be an alternative to Lambdin or Layton, however, it will need to be thoroughly revised to correct the plethora of typographical errors, mistakes, and inconsistencies. It will also need to be greatly restructured in order to present a more coherent grammar, where simple lists (often scattered) are brought together into fuller sections. With a revision of this sort, I expect that the grammar will be very useful and find its place among the current Coptic grammars.

Brice C. Jones

## *Jésus et les origines chrétiennes*

2. Daniel MARGUERAT, **Le Dieu des premiers chrétiens. Quatrième édition revue et augmentée.** Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Essais bibliques », 16), 2011, 260 p.

*Le Dieu des premiers chrétiens* est l'œuvre de Daniel Marguerat, professeur honoraire de l'Université de Lausanne, en Suisse, et spécialiste de renommée internationale du Nouveau Testament. Ce livre explore la diversité de convictions des premiers chrétiens, approximativement des années 30 à 90. Il se structure en deux parties. La première s'intéresse au langage employé par les membres de cette première communauté pour parler de l'expérience de Dieu. La deuxième partie explore les projets théologiques de quelques auteurs choisis du Nouveau Testament. Marguerat cherche à comprendre les manières dont une pensée théologique émerge. Ce livre est dans sa quatrième édition et il a été « [e]ntièrement revu et actualisé, complété d'un chapitre inédit sur l'évangile de Matthieu » (p. 14).

Le premier chapitre démontre qu'en utilisant la parabole comme méthode d'enseignement, Jésus s'inscrit dans la pratique des scribes juifs. Marguerat survole la fonction de la parabole et détermine qu'elle « est le langage du Royaume » (p. 29). L'A. explique au deuxième chapitre de quelles façons les miracles de Jésus se démarquent par rapport à ce qu'on trouve dans la littérature juive et païenne. Au troisième chapitre, la théologie du jugement et sa perspective universelle sont étudiées à l'aide de l'évangile de Matthieu. Le langage du jugement est hérité de la tradition prophétique juive, mais au lieu de le comprendre comme une exaction punitive contre le monde, la présentation matthéenne responsabilise l'individu. Le chapitre quatre s'intéresse à l'évangile comme mode de communication, et le chapitre suivant au rapport entre le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui se présente « selon trois modèles : la continuité, la promesse réalisée et la rupture » (p. 95). La première partie de ce livre se termine au chapitre six avec une discussion du langage résurrectionnel, que Marguerat perçoit comme étant hérité de l'apocalyptique juive.

Les chapitres sept et huit traitent de la théologie des textes de Paul. Si Marguerat démontre que Paul développe une théologie de la croix qui « vient guérir l'homme de l'illusion perverse que la Loi conduit à Dieu » (p. 133), la question de la justification par la Loi n'est pas pour autant dépassée théologiquement. Marguerat discute aussi des contradictions vis-à-vis de l'attitude de Paul envers la femme. Le chapitre neuf replace l'évangile de Matthieu dans son contexte historique afin de mieux comprendre comment son auteur perçoit Jésus comme le messie d'Israël. Le chapitre dix explique comment la croyance mène à la foi dans l'évangile de Jean. Marguerat décrit les trois moyens rhétoriques mis en œuvre par cet évangile pour susciter la foi : le malentendu, l'ironie et la symbolique.

Le onzième chapitre s'intéresse au programme du Dieu universel dans les Actes des apôtres, un programme qui est encore en voie de s'accomplir. Les trois principales caractéristiques du texte sont énumérées : la lecture de l'opposition, la dénonciation du pouvoir de l'argent et une conviction œcuménique. Le chapitre douze étudie le rapport entre l'Esprit saint et la parole chez Jésus (qui est avant Pâques le seul charismatique, selon Marguerat), Paul (l'Esprit crée la vie), Luc (l'Esprit est feu), et Jean (l'Esprit est souffle). Marguerat termine son livre avec l'Apocalypse de Jean, qu'il considère comme une relique du flux d'apocalypses juives et chrétiennes. Il énumère les trois lectures possibles du texte, à savoir chronologique, spirituelle et historique, et présente sa logique de l'espérance. Marguerat insiste qu'à travers la vaste diversité du Nouveau Testament, ces textes rendent tous compte de l'événement du Christ et invitent le lecteur à suivre Jésus, « Parabole de Dieu » (p. 252).



Structuré et clair, un des mérites de ce livre est la variété des méthodes de recherche utilisées par Marguerat. Il fait appel, entre autres, aux approches féministe, rhétorique, historique et analytique. Les chapitres du volume sont organisés de façon à peu près autonome et peuvent ainsi être facilement consultés pour la recherche. Cela dit, comme il y a peu de notes de bas de page (Marguerat indique qu'il les limite), il n'est pas toujours évident de déterminer si les idées présentées dans le volume appartiennent à Marguerat ou à d'autres chercheurs. Des concepts et idées que Marguerat présente comme des faits avérés sont parfois controversés ou encore débattus, comme la source Q (p. 170). Ce livre s'adresse de préférence aux étudiants qui sont familiers avec les textes du Nouveau Testament. Marguerat donne au lecteur un aperçu fascinant de la multiplicité des langages et des théologies du Nouveau Testament. Cependant, parce que l'A. s'intéresse principalement à ce corpus, le livre pourrait être plus judicieusement intitulé *Le Dieu du Nouveau Testament*. L'utilisation des termes « chrétiens » et « christianisme » pour désigner les communautés du premier siècle est en effet quelque peu problématique. Ces termes laissent sous-entendre l'existence d'une collectivité bien définie de disciples du Christ, ce qui n'était pas le cas. Marguerat reconnaît les contours imprécis de ce « premier christianisme », mais le volume aurait été plus complet s'il avait abordé la question de la catégorisation de ces communautés. Bien instruit dans le domaine du Nouveau Testament, Marguerat partage de façon claire la richesse de ses connaissances avec le lecteur. Ce livre est recommandé à tous ceux qui étudient le Nouveau Testament.

Stéphanie Machabée

3. Tom HOLMÉN, Stanley E. PORTER, éd., **Handbook for the Study of the Historical Jesus**. Volume 1. **How to Study the Historical Jesus** ; Volume 2. **The Study of Jesus** ; Volume 3. **The Historical Jesus** ; Volume 4. **Individual Studies**. Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV, 2011, XXII-3652 p. en pagination continue.

Depuis le début du vingtième siècle, la recherche du (et sur) le Jésus historique a fait couler beaucoup d'encre, nourri la polémique et enrichi le catalogue de bien des éditeurs. Personne ne peut prétendre aujourd'hui être en mesure de suivre tout ce qui se publie sur le sujet. Il faut dire qu'il y a du meilleur et du pire, de l'original et du répétitif, dans cette production surabondante. Il n'est pas surprenant qu'on ait senti le besoin, de temps à autre, de faire le point de la recherche et de publier des manuels ou des « Readers<sup>1</sup> ». En 1906, déjà, Albert Schweizer donnait comme sous-titre à son ouvrage fondateur *Une histoire de la recherche sur la vie de Jésus*<sup>2</sup>. Mais le *Manuel pour l'étude du Jésus historique* que publie la maison Brill dépasse en ampleur et en ambition tout ce qui est paru précédemment. Une centaine d'auteurs ont été mis à contribution pour la réalisation de l'ouvrage, qui rassemble cent onze contributions originales. L'ouvrage s'ouvre par une introduction signée par Tom Holmén et Stanley E. Porter et intitulée « The Handbook for the Study of the Historical Jesus in Perspective ». Dans ce texte, reproduit au début de chacun des quatre tomes, les auteurs évoquent l'essor de la recherche sur Jésus depuis 1906 et surtout depuis les années 1980. Si cette recherche a parfois donné l'impression d'une « créativité chaotique » (pour reprendre l'expression de J.H. Charlesworth citée par les auteurs), elle n'en demeure pas moins fondamentale et nécessaire. Tout

1. Voir, entre autres, G. THEISSEN, A. MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Minneapolis, Fortress Press, 1998 ; C.A. EVANS, S.E. PORTER, éd., *The Historical Jesus. A Sheffield Reader*, Sheffield, Sheffield Academic Press (coll. « The Biblical Seminar », 33), 1995 ; D.F. FORD, M. HIGTON, *Jesus*, Oxford, New York, Oxford University Press (coll. « Oxford Readers »), 2002.

2. Von Reimarus zu Wrede. *Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1906 ; *The Quest of the Historical Jesus. First Complete Edition*, Minneapolis, Fortress Press (coll. « Fortress Classics in Biblical Studies »), 2001.

d'abord d'un point de vue strictement scientifique et historique : comme tout personnage appartenant à l'histoire mondiale, Jésus de Nazareth ne peut échapper au regard critique, au besoin de savoir ou simplement à la curiosité de nos contemporains. Mais elle est tout aussi nécessaire d'un point de vue théologique et même croyant, dans la mesure où elle constitue un antidote efficace à l'encontre des dérives interprétatives, des récupérations idéologiques ou des instrumentalisation qui menacent de façon particulière les « fondateurs » de mouvements religieux. Cela ne signifie pas pour autant que la recherche scientifique sur Jésus soit neutre et aseptisée. Comme toute entreprise intellectuelle, elle s'enracine toujours dans un contexte déterminée par le temps et l'espace, et elle doit elle-même se soumettre à la critique. Les éditeurs du *Handbook* sont bien conscients de ce défi épistémologique. Voilà pourquoi ils ont tenu à ce que le manuel rende compte à la fois des questions méthodologiques qui sous-tendent la « quête » du Jésus de l'histoire et de ses acquis dans toute leur diversité. Il ne saurait être question, dans le cadre de cette chronique, de rendre compte de toutes les contributions de ce *Handbook*. Nous avons plutôt choisi, pour le bénéfice de lecteurs, de présenter brièvement chacun des volumes et de mentionner le titre des chapitres qu'il rassemble.

Intitulé *Comment étudier le Jésus historique* et consacré à des questions de méthodes, le premier volume comporte deux parties. La *première* est consacrée aux « approches méthodologiques contemporaines » plus spécifiquement mises en œuvre depuis les années 1970 dans la recherche sur Jésus : Dale C. Allison, « How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity », p. 3-30 ; Ernst Baasland, « Fourth Quest ? What Did Jesus Really Want ? », p. 31-56 ; Jürgen Becker, « The Search for Jesus' Special Profile », p. 57-89 ; James H. Charlesworth, « The Historical Jesus : How to Ask Questions and Remain Inquisitive », p. 91-128 ; Bruce D. Chilton, « Method in a Critical Study of Jesus », p. 129-158 ; John Dominic Crossan, « Context and Text in Historical Jesus Methodology », p. 159-181 ; James D.G. Dunn, « Remembering Jesus : How the Quest of the Historical Jesus Lost Its Way », p. 183-205 ; Richard A. Horsley, « Jesus-in-Context : A Relational Approach », p. 207-239 ; John S. Kloppenborg, « Sources, Methods and Discursive Locations in the Quest of the Historical Jesus », p. 241-290 ; John P. Meier, « Basic Methodology in the Quest for the Historical Jesus », p. 291-331 ; Petr Pokorný, « Jesus Research as Feedback on His *Wirkungsgeschichte* », p. 333-359 ; Stanley E. Porter, « The Role of Greek Language Criteria in Historical Jesus Research », p. 361-404 ; Rainer Riesner, « From the Messianic Teacher to the Gospels of Jesus Christ », p. 405-446 ; James M. Robinson, « The Gospel of the Historical Jesus », p. 447-474 ; Jacques Schlosser, « Scholarly Rigor and Intuition in Historical Research Into Jesus<sup>3</sup> », p. 475-507 ; Elisabeth Schüssler Fiorenza, « Critical Feminist Historical-Jesus Research », p. 509-548 ; Gert Theissen, « Historical Skepticism and the Criteria of Jesus Research : My Attempt to Leap Over Lessing's Ugly Wide Ditch », p. 549-587 ; Tom Holmén, « A Metalanguage for the Historical Jesus Methods : An Experiment », p. 589-616. La *seconde partie* du premier volume aborde « divers aspects de la méthodologie du Jésus historique », certains ressortissant aux méthodes traditionnelles de la critique biblique, d'autres influencés par les sciences sociales : Colin Brown, « With the Grain and Against the Grain : A Strategy for Reading the Synoptic Gospels », p. 619-648 ; Arland J. Hultgren, « Form Criticism and Jesus Research », p. 649-671 ; Grant R. Osborne, « Tradition Criticism and Jesus Research », p. 673-693 ; Stanley E. Porter, « The Criteria of Authenticity », p. 695-714 ; Tobias Nicklas, « Alternatives to Form and Tradition Criticism in Jesus Research », p. 715-742 ; Bruce J. Malina, « Social Scientific Approaches and Jesus Research », p. 743-775 ; Elizabeth Struthers Malbon, « New Literary Criticism and Jesus Research », p. 777-807 ; Alan Kirk,

---

3. Article paru également en français : « Rigueur et intuition dans la recherche historique sur Jésus », *Théophilyon*, 13 (2008), p. 35-80.

« Memory Theory and Jesus Research », p. 809-842 ; Dagmar Winter, « The Burden of Proof in Jesus Research », p. 843-851.

Le deuxième volume (*L'étude de Jésus*) envisage les questions qui ont été à l'avant-plan de la recherche depuis le début de la quête moderne du Jésus de l'histoire. La *première partie* de ce volume (« La quête incessante du Jésus historique ») porte sur la notion même de « quête » : Colin Brown, « The Quest of the Unhistorical Jesus and the Quest of the Historical Jesus », p. 855-886 ; Bengt Holmberg, « Futures for the Quest of Jesus », p. 887-917 ; Scot McKnight, « The Parable of the Goose and the Mirror : The Historical Jesus in the Theological Discipline », p. 919-951 ; Teresa Okure, « Historical Jesus Research in Global Cultural Context », p. 953-984 ; Clive Marsh, « Diverse Agendas at Work in the Jesus Quest », p. 985-1020 ; Sven-Olav Back, « Jesus of Nazareth and the Christ of Faith : Approaches to the Question in Historical Jesus Research », p. 1021-1054 ; Donald A. Hagner, « The Jesus Quest and Jewish-Christian Relations », p. 1055-1077 ; Cees den Heyer, « Historic Jesuses », p. 1079-1101. La *deuxième partie* évoque des « questions actuelles de la recherche sur Jésus » : F. Gerald Downing, « Jesus and Cynism », p. 1105-1136 ; Steve Moyise, « Jesus and the Scriptures of Israel », p. 1137-1167 ; Edwin K. Broadhead, « Implicit Christology and the Historical Jesus », p. 1169-1182 ; Michael F. Bird, « Jesus and the "Partings of the Ways" », p. 1183-1215 ; Craig A. Evans, « Prophet, Sage, Healer, Messiah, and Martyr : Types and Identities of Jesus », p. 1217-1243 ; Heinz-Wolfgang Kuhn, « Jesus im Licht der Qumrangemeinde », p. 1245-1285 ; Michael Goulder, « Jesus Without Q », p. 1287-1311 ; David Laird Dungan, « Dispensing with the Priority of Mark », p. 1313-1342 ; Maurice Casey, « The Role of Aramaic in Reconstructing the Teaching of Jesus », p. 1343-1375 ; Moisés Mayordomo, Peter-Ben Smit, « The Quest for the Historical Jesus in Postmodern Perspective : A Hypothetical Argument », p. 1377-1409 ; Colin Brown, « Why Study the Historical Jesus ? », p. 1411-1438. La *troisième partie* est consacrée à des « questions récurrentes relatives à la quête de Jésus » : Stanley E. Porter, « The Context of Jesus : Jewish and/or Hellenistic ? », p. 1441-1463 ; Samuel Byrskog, « The Transmission of the Jesus Tradition », p. 1465-1494 ; Étienne Nodet, « Pharisees, Sadducees, Essenes, Herodians », p. 1495-1543 ; John J. Collins, « The Son of Man in Ancient Judaism », p. 1545-1568 ; Crispin Fletcher-Louis, « Jewish Apocalyptic and Apocalypticism », p. 1569-1607 ; Luke Timothy Johnson, « Anti-Judaism and the New Testament », p. 1609-1638 ; Steve Mason, « The Writings of Josephus : Their Significance for the New Testament Study », p. 1639-1686 ; David Instone-Brewer, « Rabbinic Writings in New Testament Research », p. 1687-1721 ; Lester L. Grabbe, « Synagogue and Sanhedrin in the First Century », p. 1723-1745 ; Knut Backhaus, « Echoes from the Wilderness : The Historical John the Baptist », p. 1747-1785 ; Eve-Marie Becker, « Historiographical Literature in the New Testament Period (1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> Centuries CE) », p. 1787-1817.

Après ces considérations méthodologiques, le troisième volume est plus directement dévolu au *Jésus historique* lui-même. Dans la *première partie*, les auteurs traitent des « traditions sur Jésus dans des textes particuliers », païens ou chrétiens, canoniques ou non canoniques : Joanna Dewey, « The Historical Jesus in the Gospel of Mark », p. 1821-1852 ; Christopher Tuckett, « Jesus Tradition in Non-Markan Material Common to Matthew and Luke », p. 1853-1874 ; Donald Senior, C.P., « The Special Material in Matthew's Gospel », p. 1875-1899 ; John Nolland, « Lukes and Acts », p. 1901-1931 ; Michael Labahn, « The Non-Synoptic Jesus : An Introduction to John, Paul, Thomas, and Other Outsiders of the Jesus Quest », p. 1933-1996 ; D. Moody Smith, « Jesus Tradition in the Gospel of John », p. 1997-2039 ; David Wenham, « Jesus Tradition in the Letters of the New Testament », p. 2041-2057 ; Edwin K. Broadhead, « The Thomas-Jesus Connection », p. 2059-2080 ; Tobias Nicklas, « Traditions About Jesus in Apocryphal Gospels (with the Exception of the Gospel of Thomas) », p. 2081-2118 ; Riemer Roukema, « Jesus Tradition in Early Patristic Writings », p. 2119-2147 ; Robert E. Van Voorst, « Jesus Tradition in Classical and Jewish

Writings », p. 2149-2180. La *deuxième partie* (« Questions essentielles touchant Jésus ») est essentiellement factuelle dans la mesure où elle aborde les différents aspects de la vie de Jésus d'un point de vue rigoureusement critique et scientifique : Samuel Byrskog, « The Historicity of Jesus : How Do We Know That Jesus Existed ? », p. 2183-2211 ; James H. Charlesworth, « Background I : Jesus of History and the Topography of the Holy Land », p. 2213-2242 ; Martin McNamara, « Background II : (Some) Literary Documents », p. 2243-2290 ; Wolfgang Stegemann, « Background III : The Social and Political Climate in which Jesus of Nazareth Preached », p. 2291-2314 ; Harold W. Hoehner, « The Chronology of Jesus », p. 2315-2359 ; Richard T. France, « The Birth of Jesus », p. 2361-2382 ; Joel B. Green, « The Death of Jesus », p. 2383-2408 ; PHEME PERKINS, « The Resurrection of Jesus », p. 2409-2432 ; Joel B. Green, « Family, Friends, and Foes », p. 2433-2453 ; Stanley E. Porter, « The Language(s) Jesus Spoke », p. 2455-2471 ; Mathias Krepplin, « The Self-Understanding of Jesus », p. 2473-2516 ; Graham H. Twelftree, « The Message of Jesus I : Miracles, Continuing Controversies », p. 2517-2548 ; Arland J. Hultgren, « The Message of Jesus II : Parables », p. 2549-2571. La *troisième partie*, intitulée « Jésus et le legs d'Israël », aborde la question de l'enracinement juif de Jésus, un des thèmes les plus caractéristiques de la recherche récente sur Jésus de Nazareth : Marianne Meye Thompson, « Jesus and God », p. 2575-2596 ; Sven-Olav Back, « Jesus and the Sabbath », p. 2597-2633 ; Jostein Ådna, « Jesus and the Temple », p. 2635-2675 ; Kim Huat Tan, « Jesus and the Shema », p. 2677-2707 ; Tom Holmén, « Jesus and the Purity Paradigm », p. 2709-2744 ; William Loader, « Jesus and the Law », p. 2745-2772 ; Karen J. Wenell, « Jesus and the Holy Land », p. 2773-2799 ; Bruce Chilton, « Jesus and Sinners and Outcasts », p. 2801-2833 ; Steven M. Bryan, « Jesus and Israel's Eschatological Constitution », p. 2835-2853 ; Darrell Bock, « Jesus, Satan, and Company », p. 2855-2875 ; Crispin Fletcher-Louis, « Jesus and Apocalypticism », p. 2877-2909.

Le quatrième volume, qui ne comporte pas de subdivisions, se présente comme « a collection of individual studies by a range of scholars ». On y trouvera à la fois des contributions sur des passages évangéliques précis et sur des thématiques plus larges : Michael Labahn, « The "Dark Side of Power" - Beelzebul : Manipulated or Manipulator ? Reflections on the History of a Conflict in the Traces Left in the Memory of its Narrators », p. 2911-2945 ; Peter Balla, « Did Jesus Break the Fifth (Fourth) Commandment ? », p. 2947-2972 ; Heinz-Wolfgang Kuhn, « Did Jesus Stay at Bethsaida ? Arguments from Ancient Texts and Archaeology for Bethsaida and Et-Tell », p. 2973-3021 ; Charles W. Hedrick, « Flawed Heroes and Stories Jesus Told : The One About a Man Wanting to Kill », p. 3023-3056 ; Bernd Kollmann, « Jesus and Magic : The Question of the Miracles », p. 3057-3085 ; Joseph Pathrapankal, « Jesus and the Greeks : A Semiotic Reading of John 12:20-28 », p. 3087-3104 ; Graham H. Twelftree, « Jesus and the Synagogue », p. 3105-3134 ; Hermut Loehr, « Jesus and the Ten Words », p. 3135-3154 ; Clive Marsh, « Jesus as Moving Image : The Public Responsibility of the Historical Jesus Scholar in the Age of Film », p. 3155-3178 ; Tom Holmén, « Jesus' "Magic" from a Theodicean Perspective », p. 3179-3200 ; James M. Robinson, « Jesus' "Rhetoric" : The Rise and Fall of "The Kingdom of God" », p. 3201-3220 ; Étienne Nodet, « Jewish Galilee », p. 3221-3243 ; Gerald Downing, « On Avoiding Bothersome Busyness : Q/Luke 12:22-31 in its Greco-Roman Context », p. 3245-3268 ; Heinz Giesen, « Poverty and Wealth in Jesus and the Jesus Tradition », p. 3269-3303 ; Rainer Riesner, « The Question of the Baptists' Disciples on Fasting (Matt 9:14-17 ; Mark 2:18-22 ; Luke 5:33-39) », p. 3305-3347 ; Tom Thatcher, « Riddles, Wit, and Wisdom », p. 3349-3372 ; Christian-Bernard Amphoux, « Three Questions About the Life of Jesus », p. 3373-3408 ; Armand Puig I Tàrrach, « Why Was Jesus Not Born in Nazareth ? », p. 3409-3436 ; Peter Pokorný, « Words of Jesus in Paul : On the Theology and Praxis of the Jesus Tradition », p. 3437-3467.

Le dernier volume se termine par deux *index*, le premier des sources anciennes, le second des auteurs modernes, qui couvrent l'ensemble de l'œuvre. Malgré son ampleur, une entreprise comme celle-là ne saurait avoir la prétention de dire le dernier mot de la recherche sur le Jésus historique. Mais elle constituera à coup sûr un jalon important dans l'histoire d'une recherche et d'une quête qui ne sont pas près de se terminer. Elle donne en tout cas un excellent portrait de l'état actuel de la recherche, dont la caractéristique principale est peut-être d'être extrêmement diversifiée, pour ne pas dire éclatée. D'où la nécessité d'en rendre compte par une juxtaposition de point de vue plutôt que par une synthèse, comme Albert Schweitzer pouvait le faire au début du vingtième siècle.

Paul-Hubert Poirier

### *Histoire littéraire et doctrinale*

4. Robert J. DALY, dir., **Apocalyptic Thought in Early Christianity**. Grand Rapids (Mich.), Baker Academic ; Brookline, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology (coll. « Holy Cross Studies in Patristic Theology and History »), 2009, 304 p.

Ce volume est le premier d'une collection intitulée « Holy Cross Studies in Patristic Theology and History », fruit de l'Institute of Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, au Massachusetts. Cette collection existe depuis 2009 et compte un autre ouvrage dans le domaine du christianisme ancien, dont le titre est *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, édité par Susan R. Holman. Au-delà de ses intérêts pastoraux, l'Institute of Holy Cross Greek Orthodox School of Theology a donc aussi des préoccupations académiques.

Le volume dont nous nous occupons ici renferme les actes d'un colloque tenu en 2004 au Massachusetts sur la pensée apocalyptique dans le christianisme ancien. L'éditeur du volume, Robert J. Daly, est professeur au Boston College et est connu dans le domaine du christianisme ancien surtout par ses travaux sur la liturgie et le sacrifice. L'ouvrage contient des contributions de quelques chercheurs renommés, tels que Lorenzo DiTomasso et Brian Daley — le premier connu pour ses travaux révisionnistes sur la littérature et la pensée apocalyptiques, le second, pour ses travaux dans le domaine de la patristique<sup>4</sup>. Comme on trouve également plusieurs contributions de chercheurs moins connus, on peut penser que le colloque était plutôt axé sur les contributions de nouveaux chercheurs dans le domaine. Cela peut présenter comme avantage de permettre au lecteur de connaître les résultats de nouvelles approches, menées par des chercheurs moins en vue qui s'intéressent aux domaines liés à la littérature et à la pensée apocalyptiques.

Puisqu'il s'agit des actes d'un colloque, le livre vise clairement un public savant. Comme le titre l'indique, les contributions abordent le thème de la pensée apocalyptique dans le christianisme ancien, un sujet assez large. Les contributions traitent de quatre sujets principaux : 1) la réception et l'interprétation de l'Apocalypse dans l'Antiquité ; 2) l'iconographie apocalyptique ; 3) la pensée apocalyptique dans la littérature patristique ; et 4) l'utilisation chrétienne de la pensée apocalyptique juive.

Parmi les articles les plus intéressants du volume, on peut mentionner celui de Hieromonk Alexander Golitzin, intitulé « Heavenly Mysteries : Themes from Apocalyptic Literature in the Macarian Homilies and Selected Other Fourth-Century Ascetical Writers ». Si son titre est un peu trompeur — l'article abordant de façon très marginale les homélies de Macaire, mettant plutôt l'ac-

---

4. On peut noter l'absence de contributions de chercheurs du calibre de John Collins et Christopher Rowland, des noms auxquels on peut s'attendre pour un colloque sur la pensée apocalyptique.

cent sur Aphraate —, cette contribution est quand même originale. Elle s'intéresse à une question pertinente et pratiquement oubliée par la recherche, c'est-à-dire la présence de motifs normalement propres à la littérature apocalyptique dans la littérature monastique ancienne.

Un autre article intéressant est celui de Bryan Daley, « "Faithful and True" : Early Christian Apocalyptic and the Person of Christ », dans lequel il traite de certaines questions méthodologiques révisionnistes par rapport à l'étude de la pensée apocalyptique. Selon lui, l'étude de la littérature et de la pensée apocalyptiques est trop influencée par les travaux de définition du genre, comme celui de l'équipe dirigé par J.J. Collins. Les chercheurs ont en effet tendance à appliquer les conclusions de l'équipe de Collins relatives à la pensée apocalyptique au sein du judaïsme et du christianisme du premier siècle, qui a produit une « littérature de protestation », à leurs analyses de la pensée apocalyptique dans les ouvrages chrétiens plus tardifs. Ces derniers se servent des motifs littéraires apocalyptiques pour exalter la personne du Christ ; leur eschatologie n'est pas une protestation contre un gouvernement institué ou son impiété, mais une protestation qui exalte la venue du Sauveur.

Nous n'avons qu'une seule critique : le volume comporte quelques articles sur l'iconographie apocalyptique, c'est-à-dire sur la représentation de motifs apocalyptiques dans l'art de l'Antiquité tardive ou du Moyen Âge. Les photos des œuvres étudiées sont cependant de très mauvaise qualité, petites et en noir et blanc, ce qui rend difficile leur consultation. Si c'est peut-être le contrecoup d'un désir d'éviter un volume trop onéreux, on aurait pu alternativement placer des photos de haute qualité en appendice, à la fin du volume. Toujours par rapport au coût, le volume est abordable, ce qui est rare pour un recueil d'actes de colloque comme celui-ci. Cela rend l'ouvrage accessible aux différents publics concernés, et pas seulement aux bibliothèques. C'est certainement un aspect positif qui doit être souligné.

Julio Cesar Dias Chaves

5. Lincoln H. BLUMELL, **Lettered Christians. Christians, Letters and Late Antique Oxyrhynchus**. Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « New Testament Tools, Studies and Documents », 39), 2012, XXIV-427 p.

Spécialiste dans les domaines du christianisme égyptien et de la papyrologie grecque, Lincoln H. Blumell est docteur en Religious Studies (Université de Toronto, 2009) et professeur d'Ancient Scripture à la Brigham Young University. Le volume recensé ici est en fait une version révisée de sa thèse de doctorat.

Le livre est divisé en six chapitres. Dans le premier, qui sert d'introduction, l'A. y présente un aperçu de la ville d'Oxyrhynque à l'Antiquité tardive, ainsi que sa méthodologie (c'est-à-dire comment il va procéder et ce qu'il désire faire à partir de l'analyse des lettres chrétiennes trouvées à Oxyrhynque). Il discute également des limites temporelles de son étude, à savoir du troisième au septième siècle. Les raisons d'un tel choix sont simples : il s'agit de la période qui a conservé la plus grande quantité de lettres indubitablement chrétiennes ; avant le troisième siècle, la présence des chrétiens n'était pas encore assez importante, tandis qu'après le septième, l'expansion musulmane a provoqué la diminution des chrétiens en Égypte. Il y précise finalement ce qu'il entend par « lettre chrétienne ». Ses analyses se basent sur des lettres personnelles, courtes, écrites par des chrétiens ordinaires sur des sujets divers et ordinaires. Si ces lettres sont composées par des chrétiens, elles ne sont cependant pas toujours adressées à des chrétiens. Son corpus ne tient donc pas compte des épîtres ecclésiastiques écrites par des évêques qui abordent des sujets théologiques.

Le deuxième chapitre est particulièrement important pour l'ensemble du livre, car l'A. y fait l'état de la question sur la recherche consacrée aux lettres chrétiennes trouvées à Oxyrhynque. Ce

n'est qu'après qu'il définit quels critères rendent possible l'identification « chrétienne » d'une lettre. Comme leur contenu n'est pas théologique, il faut en effet identifier leur origine chrétienne par d'autres moyens. Parmi les plus importants figurent la présence de *nomina christiana*, de signes clairement chrétiens — comme des dessins de croix et des monogrammes —, de *nomina sacra* ou d'une terminologie monothéiste. L'A. précise cependant que la présence d'un seul de ces critères n'est généralement pas suffisante pour établir l'origine chrétienne d'une lettre.

Le troisième chapitre est intéressant, car le lecteur commence à comprendre plus clairement le but de l'étude proposée par le livre. L'A. essaie en fait d'établir des chaînes de transmission des textes et des épîtres entre les chrétiens d'Oxyrhynque, à partir de l'analyse massive des lettres chrétiennes qui y ont été trouvées. Il finit par conclure que la majorité des lettres était envoyée d'Oxyrhynque et de ses environs, et était adressée à des destinataires de la même région. Au quatrième chapitre, l'A. propose d'analyser le degré d'alphabétisation et d'instruction (il emploie le mot anglais *literacy*) des chrétiens d'Oxyrhynque par le moyen des lettres. Il se demande, par exemple, jusqu'à quel point les auteurs des lettres connaissaient les Écritures et d'autres ouvrages chrétiens. Sa conclusion, quoique décevante, était plutôt prévisible : comme les lettres ont pour sujets des questions ordinaires, et ne se soucient pas des enjeux théologiques, les allusions et citations bibliques ne sont pas nombreuses.

Au cinquième chapitre, Blumell fait l'analyse des noms des expéditeurs et des destinataires des lettres, en demandant si un tel examen nous permettrait de connaître la population approximative des chrétiens d'Oxyrhynque et de ses environs. Une telle analyse se base essentiellement sur la recherche des *nomina christiana* (noms bibliques ; noms des saints et martyrs ; noms avec une connotation chrétienne) parmi les expéditeurs et les destinataires des lettres. Les résultats de cette enquête menée par Blumell sont quand même surprenants. Comme on ne peut pas les commenter en détail, contentons-nous de quelques exemples. Les noms bibliques ne sont pas nécessairement les plus populaires ; l'A. précise en effet qu'un nom provenant de l'Ancien Testament peut toujours nommer tant un Juif qu'un chrétien. Pareillement, un nom d'origine « païenne » pourrait aussi appartenir à un chrétien ; c'était particulièrement le cas pour certains martyrs, dont les noms originellement païens ont acquis une connotation chrétienne après leur mort. Les noms de certains martyrs associés à Oxyrhynque et ses environs sont d'ailleurs devenus particulièrement populaires. Il semble également que la prévalence de certains noms ait varié au cours de la période étudiée par l'A. Ce genre d'analyse, bien que spéculative, peut nous fournir des données démographiques certes partielles, mais toujours précieuses pour l'étude du christianisme ancien. Comme ce genre d'information fait souvent défaut aux chercheurs, on peut souligner cette importante contribution de l'étude de Blumell.

Au sixième chapitre, qui fait office de conclusion, l'A. mentionne l'originalité d'une étude consacrée à l'analyse de lettres qui ne sont pas des chefs-d'œuvre, comme celles écrites par Basile, Jérôme ou Augustin, mais des lettres ordinaires, composées par des chrétiens ordinaires et qui, loin d'aborder les grands enjeux théologiques de l'Antiquité chrétienne, témoignent du quotidien des chrétiens d'Oxyrhynque. Il s'agit d'une réalité dont la recherche se soucie peu, mais qui, comme Blumell le souligne avec raison, est aussi importante que l'analyse des grands auteurs patristiques pour la compréhension globale du christianisme ancien. Le volume se clôt par un épilogue abordant la disparition de l'Oxyrhynque chrétienne, c'est-à-dire comment une des villes les plus fécondes de l'Antiquité du point de vue papyrologique a soudainement « arrêté » sa production littéraire après la conquête arabe. Le volume contient enfin l'inventaire des lettres analysées pour l'étude de même qu'une bibliographie exhaustive.

C'est principalement le caractère original de l'approche proposée par l'ouvrage qui le rend intéressant. En effet, l'A. a le mérite d'analyser des sujets souvent négligés par la recherche, à la lumière de ce qu'il a pu trouver dans les lettres chrétiennes d'Oxyrhynque, comme la question des chaînes de transmission des lettres — qui s'appliquent, très probablement, aux textes en général — et les questions démographiques. Cette approche, qui tient compte de la production épistolaire des chrétiens ordinaires pour comprendre le christianisme ancien, n'est pas inédite, mais certainement sous-exploitée par les chercheurs. On doit faire participer aux discussions sur le christianisme ancien les chrétiens ordinaires de l'Antiquité, comme l'a fait Blumell, car c'était eux, et non les évêques et les prêtres, qui constituaient et qui constituent toujours la majeure partie de la communauté. Comme Blumell le dit lui-même à la fin du chapitre 3 (p. 159-160), plus qu'aux grands efforts missionnaires et de prosélytisme organisés par la hiérarchie ecclésiastique, la christianisation de l'Égypte est probablement due aux contacts quotidiens et personnels entre chrétiens et non-chrétiens, dans les activités courantes de leurs vies ordinaires.

Publié chez Brill, le volume présente toutes les qualités propres à la célèbre maison d'édition néerlandaise, tant du point de vue matériel, que de celui de son contenu. Il s'agit d'un livre scientifique qui vise un public savant. Intégré dans une collection intitulée « New Testament Tools, Studies and Documents », il n'est cependant pas clair comment le sujet abordé dans ce volume s'inscrit dans les domaines supposément étudiés par cette collection. Le seul reproche qu'on pourrait faire serait que l'A. n'est pas assez explicite vis-à-vis de ses objectifs dans son introduction.

Julio Cesar Dias Chaves

6. Aline CANELLIS, dir., **La correspondance d'Ambroise de Milan**. Textes réunis et préparés. Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne (coll. « Centre Jean Palerne – Mémoires », XXXIII), 2012, 536 p.

Ce volume de 536 pages est la publication des actes d'un colloque tenu à Saint-Étienne et à Lyon en 2009 et regroupant différentes études, en français et en italien, des meilleurs spécialistes (philologues, latinistes et historiens) de la correspondance d'Ambroise, évêque de Milan de 374 à 397, œuvre essentielle à la compréhension de l'Occident sous les Valentiniens et sous Théodose. Ce colloque avait aussi le but pratique de préparer l'édition scientifique et la traduction française de cette correspondance dans la collection « Sources Chrétiennes » (voir à ce sujet les communications de G. Nauroy, de L. Mellerin ou de J.-P. Mazières). L. Mellerin à la fin du volume (p. 419-439) inscrit d'ailleurs ce projet d'édition dans l'histoire longue de l'édition des œuvres d'Ambroise en « Sources Chrétiennes ».

Le volume est divisé en cinq parties, où sont successivement étudiées l'histoire du recueil ambrosien, la question de sa composition et du style de l'œuvre, ainsi que certains de ses aspects philosophiques et exégétiques. Des points de codicologie sont enfin abordés en dernière partie.

Une première partie (p. 17-123), sans doute la plus intéressante, est consacrée à l'épineuse question de la composition et de l'édition du recueil dans l'Antiquité : le choix et l'organisation des lettres par Ambroise sont en effet loin d'être clairs. Si la majorité des manuscrits témoigne d'une compilation en dix livres, quelques manuscrits dont le plus ancien, datant du sixième siècle et conservé à Boulogne-sur-mer (*Bononiensis* 32), montrent plutôt une organisation en dossiers thématiques. Cette question donne lieu encore à des opinions diverses, même si la thèse de l'organisation en dix livres l'emporte plutôt. G. Nauroy (« Édition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan », p. 19-61), suit globalement les arguments de Michaela Zelzer, qui a poursuivi, à la suite du père O. Faller, l'édition des lettres dans la collection *CSEL*, et penche clairement pour



une composition originale en dix livres, dans le souci de la *variatio* plinienne ; J.-P. Mazières, pour sa part, s'y oppose tout à fait (p. 93-97), estimant, contre M. Zelzer, la supériorité du *Parisiensis* 1754 sur le *Berolinensis* 908, et plaidant pour une publication thématique de la correspondance (lettres pastorales, lettres politiques et officielles, lettres à Simplicianus et à Irenaeus ; lettres à Orontianus et Sabinus). Quant à H. Savon, autre grand spécialiste d'Ambroise, il adopte pour sa part une position modérée (p. 75-91), estimant qu'ont peut-être coexisté une édition de dossiers pastoraux et exégétiques et une collection plus ample et diverse regroupant des lettres politiques, pastorales, juridiques, des témoignages d'amitié, à laquelle auraient été finalement adjoints les dossiers exégétiques. Il s'appuie sur un argument très important : l'existence d'une double numérotation perceptible dans certaines lettres. Les trois chercheurs, en tout cas, reconnaissent la volonté d'Ambroise, explicitée dans de nombreuses lettres (lettre 1 à Justus de Lyon, lettre 32 à Sabinus de Plaisance) de composer lui-même ce ou ces recueils. Mais il est difficile de savoir quel en était l'état à sa mort. Ce qu'a constaté M. Zelzer, et que rappelle G. Nauroy, c'est qu'Ambroise a effectivement remanié certaines de ses lettres : l'exemple de la lettre à Théodose, dont on trouve une version au livre X (*ep. X*, 74 en *CSEL*) et une autre dans les *epistulae extra collectionem* (*ep. ec.* 1a), l'atteste assurément.

G. Nauroy achève ensuite cette partie par une annexe sur le « projet d'édition de la Correspondance » en « Sources Chrétiennes » (p. 63-73), et par un « essai de bibliographie » (p. 99-123) sur la *Correspondance*. On ajoutera, au sujet de la lettre 72, l'important article de R. Lizzi, « Christian emperor, Vestal virgins and Priestly colleges : reconsidering the end of Roman paganism », *Antiquité tardive*, 15 (2007) ; au sujet des lettres 8 (M39) et *Ep. ec.* 14, l'article de L. Cracco Ruggini et G. Cracco, « Changing fortunes of the Italian city from Late Antiquity to the Early Middle Ages », *Rivista di Filologia classica*, 105 (1977), p. 448-475, ainsi que celui de L. Cracco Ruggini, « Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo », dans *Ambrosius Episcopus*, I, Milan, p. 230-265. Mentionnons enfin les traductions de certaines lettres ambrosiennes par W. Liebeschuetz, *Ambrose of Milan : Political Letters and Speeches*, Liverpool, 2005 (livre absent de la bibliographie générale en fin de volume).

Dans une deuxième partie (p. 129-177) sont considérées l'écriture des lettres et leur insertion dans le genre épistolaire : M. Zelzer (p. 133-144) et P.F. Moretti (p. 145-161) s'interrogent sur la manière dont Ambroise, à la suite de Cicéron ou de Pline, a conçu le genre épistolaire et R. Passarella recourt à l'intertextualité pour montrer que l'évêque utilise l'écriture historiographique antique pour rendre compte des épisodes bibliques.

Dans une troisième partie (p. 181-302) sont envisagés les « aspects philosophiques et doctrinaux », si importants dans cet épistolaire dont certaines des lettres-traités fictives sont une autre manière d'aborder les questions du souverain bien, de la liberté ou de la création du monde. C. Moreschini (« L'epistolario di Ambrogio e la filosofia ») montre avec finesse les diverses manières d'Ambroise — personnelle ou plus scolaire — d'utiliser les philosophes et les doctrines ; M. Cutino analyse les passages dépendant de l'exégèse de Philon, montrant par là que jusqu'à la fin de sa vie, Ambroise a continué à le commenter, l'utilisant essentiellement pour séparer la doctrine chrétienne de la loi juive ; G. Maschio (p. 237-249) et A. Bastit (p. 251-275) analysent aussi la manière dont Ambroise se distingue de ses modèles grecs, Origène et Philon, en reprenant leur exégèse de façon personnelle. Quant à A. Canellis (p. 277-302), elle s'intéresse à l'exégèse d'Ambroise sur les livres des petits prophètes, où l'évêque a puisé aux commentaires d'Origène.

Le volume traite assez peu des importantes questions historiques soulevées par les lettres, malgré une quatrième partie s'intitulant « aspects historiques et doctrinaux » (p. 303-380). On y trouve cependant un article sur la datation des homélies de l'*Exameron*, que P. Courcelle avait datées de

Pâques 386, moment de la célèbre lutte d'Ambroise contre la cour arienne. Rappelant l'historiographie sur la question, L. Gosserez, p. 307-325, conclut que cette date est loin de faire consensus et, de façon intéressante, elle s'appuie sur les lettres de l'évêque (notamment les *Ep.* VI, 29 et 34) pour souligner que les œuvres ambrosiennes étaient souvent de composition lente et progressive et qu'il est tout à fait possible que l'évêque vieillissant ait remanié ses homélies pour la publication. Quant à D. Vieillard (p. 327-342), elle s'intéresse aux lettres 51 et 52 rendant hommage à l'évêque de Thessalonique Acholius, mort à l'hiver 382-383 ; Ambroise profite de cet événement pour dresser, dans ces années de restauration nicéenne dans l'Illyricum, le portrait de l'évêque idéal. P. Mattei (p. 343-366) s'intéresse pour sa part aux aspects doctrinaux contenus dans la synodale, qu'il traduit, du concile d'Aquilée et qu'il pense être, à raison, de la plume d'Ambroise. Il revient sur les éléments fondamentaux des théologies trinitaires nicéenne et arienne et sur la manière dont Ambroise a organisé ce concile-tribunal avec l'aide de Gratien. Enfin, B. Gerbenne (p. 367-380) analyse la nature du Saint Esprit telle qu'elle est présentée dans quelques lettres de l'évêque, en les comparant à son traité homonyme.

Dans une dernière partie, B. Gain (p. 385-410 et 411-417) revient sur des folios de manuscrits découverts récemment et comportant des pièces de la correspondance ambrosienne. Les folios d'un manuscrit de Saint-Wandrille contenaient des passages des lettres 18-19, selon la numérotation du *CSEL*. B. Gain retrace le sort du manuscrit et de ses cahiers depuis la dispersion des collections du monastère lors de la Révolution française, et précise enfin quels furent les manuscrits vus par les Mauristes et leur méthode de travail. L'auteur poursuit ensuite par l'examen d'une acquisition récente de la Bibliothèque nationale de France (*NAL* 3232) contenant des *membra disjecta* de manuscrits d'époques diverses, portant des passages d'*epistolae* ambrosiennes ainsi qu'une bonne partie du *De Nabuthae* (chapitres 8-17).

Christel Freu

7. Nicole BELAYCHE, Jean-Daniel DUBOIS, dir., **L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain**. Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne (coll. « Religions dans l'histoire »), 2011, 410 p.

Dernier-né de la collection « Religions dans l'histoire » qui, sous les auspices de Madeleine Scopello, propose depuis 2007 une approche anthro-historique du fait religieux, ce recueil d'articles, fruit d'une recherche collective menée par des membres de deux unités de recherche du CNRS, retient d'emblée l'attention par son titre évocateur : *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*.

On peut considérer cet ouvrage, dirigé par Nicole Belayche et Jean-Daniel Dubois, comme le nouveau volet d'une vaste enquête portant sur la construction des identités religieuses dans le monde antique<sup>5</sup>. Divisé en quatre parties équilibrées et suivies d'un complément bibliographique non négligeable, il traite de la cohabitation des communautés religieuses, entendue comme « l'établissement de formes de coexistence ou de relations (de quelque nature qu'elles soient) entre des systèmes de pensée et de pratiques et des groupes de fidèles déjà constitués dans leurs différences et

5. N. BELAYCHE, S.C. MIMOUNI, dir., *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*. « Paganismes », « judaïsmes », « christianisme », Paris, Louvain, Walpole (Mass.), Peeters (coll. « Collection de la Revue des Études Juives », 47), 2009 ; N. BELAYCHE, S.C. MIMOUNI, dir., *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout, Brepols (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses », 117), 2003.

amenés à vivre au sein d'un même espace<sup>6</sup> », depuis l'époque hellénistique jusqu'à la fin de l'Antiquité, pour l'essentiel.

L'unité de la vingtaine de cas d'études — et donc la cohérence du projet scientifique — qui nous est présentée se mesure d'abord à la mise en œuvre d'une approche comparatiste sur le long terme, ensuite au recours à une documentation plurielle, et enfin au souci constant de refléter (ou, mieux, « révéler<sup>7</sup> ») la polarisation religieuse des sociétés antiques. Pour observer puis analyser les différentes formes de cohabitations religieuses, quatre angles ont été privilégiés : les terrains de rencontre, les espaces, les langages et les méthodologies. Les études regroupées dans la première partie (« Quand les païens, Juifs et chrétiens cohabitent », p. 21-89) envisagent le rituel comme le lieu et le moment paroxystiques de la cohabitation religieuse. Dans son prolongement, la deuxième partie (« Territoires occupés ou partagés par plusieurs groupes religieux », p. 91-183) identifie des espaces de contact ou de recouvrement entre les groupes religieux, aussi bien réels qu'imaginaires. Après avoir isolé un certain nombre de motifs dans l'ordre du discours et de l'image, les auteurs de la troisième partie (« Être soi en parlant le langage de l'autre », p. 185-299) analysent leur évolution dans des contextes religieux distincts. Enfin, la quatrième partie (« Historiens et anthropologues face aux cohabitations religieuses », p. 301-402) est réservée à des contributions mettant davantage l'accent sur la méthodologie employée, tant dans le champ de l'histoire que de l'anthropologie.

En rompant avec un courant historiographique, longtemps majoritaire, qui a tendance à insister sur la conflictualité des rapports interreligieux<sup>8</sup>, le présent ouvrage innove indéniablement. Quant au refus que manifestent les auteurs dans l'introduction de se focaliser sur les situations de compromis culturels, il semble tout à fait recevable d'un point de vue spéculatif, mais il est parfois difficile à tenir pour ce qui concerne la société tardo-antique tant se déploient, entre païens et chrétiens, au quotidien, des stratégies d'adaptation minimale réciproques, proches, dans leur mise en œuvre, de ce qu'Homi K. Bhabha a appelé « hybridation » ou Serge Gruzinski « métissage », dans le champ des études postcoloniales<sup>9</sup>. En restant dans ce domaine, toujours à titre de comparaison, les recherches de Richard White sur la compréhension des rapports entre Indiens et Européens dans la région des Grands Lacs entre les dix-septième et dix-neuvième siècles<sup>10</sup>, qui l'ont amené à forger le concept de Middle Ground (« terrain d'entente »), ont été récemment remises en cause par Pekka J. Hämäläinen. Selon ce dernier, spécialiste d'histoire amérindienne, en valorisant le potentiel de négociation interculturelle, on minimiserait par trop les espaces et les moments de conflit, la radica-

6. Définition proposée par François de POLIGNAC, dans la contribution (« Un système religieux à double visage dans un espace intermédiaire : l'exemple de l'Amphiaraion d'Oropos », p. 93) qu'il apporte à ce recueil.

7. Comme l'écrivent les auteurs de l'introduction, p. 13.

8. Pour un exemple récent, voir l'essai très stimulant de P. ATHANASIADI, *Vers la pensée unique : la montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Histoire », 102), 2010.

9. H.K. BHABHA, *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007 (Londres, New York, Routledge, 1994) ; S. GRUZINSKI, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999. Voir le numéro spécial de la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54, 4 bis (2007), intitulé *Histoire globale, histoires connectées : un changement d'échelle historiographique ?*, et notamment l'article de S. SUBRAHMANYAM, « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », p. 34-53. Voir également les réflexions pénétrantes de R. CHARTIER, « La conscience de la globalité », *Annales HSS* 56, 1 (2001), p. 119-123.

10. R. WHITE, *Le Middle Ground : Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs (1650-1815)*, Toulouse, Anacharsis (coll. « Essais »), 2009 (Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1991). Dans la même optique, voir J.F. BROOKS, *Captives and Cousins : Slavery, Kinship, and Community in the Southwest Borderlands*, Chapel Hill (N.C.), University of North Carolina Press, 2002.

lité des groupes en présence et, ce faisant, on oublierait la violence de la confrontation, ainsi que ses conséquences sur le court terme<sup>11</sup>. En fait, quelle que soit l'époque, toutes ces attitudes, de l'assimilation culturelle au rejet, peuvent se superposer, se succéder ou exister simultanément, et c'est ce qui fait la complexité des sociétés où des systèmes de pensée radicalement différents sont amenés à cohabiter. D'autant que ce ne sont jamais des cultures qui sont en contact, « mais des individus porteurs de cultures différentes<sup>12</sup> » et qu'à cette échelle, toute tentative de compartimenter strictement le réel semble aporétique, ce que montre d'ailleurs le roman récent de Richard Powers, *The Time of our Singing* (2003), dont les auteurs de l'introduction ont choisi de placer un extrait en épigraphe.

Amaury Levillayer

8. Dominique BERTRAND, dir., **Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers. Actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers (15-17 novembre 2002)**. Poitiers, Centre théologique de Poitiers ; Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines », « Christianisme »), 2010, 551 p.

La publication dans les « Sources Chrétiennes », de 1999 à 2001, du traité *Sur la Trinité* d'Hilaire de Poitiers (vers 310\320-367) a fait connaître à un public élargi une œuvre théologique capitale du quatrième siècle, en fait le plus important, sinon le premier ouvrage consacré explicitement à la Trinité avant celui d'Augustin. Même si le titre sous lequel il est connu, *De Trinitate*, attesté depuis le sixième siècle, n'est pas le titre original — Hilaire aurait pu l'intituler simplement *De Fide, Sur la foi* — et quoi qu'il en soit des étapes de sa composition, il s'agit d'un exposé systématique de la foi trinitaire de l'Église, rédigé par Hilaire de 356 à 360, donc essentiellement dans la période où l'évêque était exilé en Asie Mineure, vraisemblablement en Phrygie. En plus du *De Trinitate*, Hilaire composa à la même époque un *Livre des Synodes*, qui constitue une source précieuse pour l'histoire doctrinale et ecclésiale du milieu du quatrième siècle. Au lendemain de l'achèvement de l'édition de *La Trinité* dans les « Sources Chrétiennes », fut tenu, du 15 au 17 novembre 2002, dans la ville épiscopale de l'auteur, un grand colloque international consacré à cette œuvre, qui fut un événement tout à la fois scientifique, ecclésial et civique visant à célébrer le plus illustre fils de Poitiers. Il en a résulté un fort volume d'actes, dont la majeure partie porte sur Hilaire et son *De Trinitate*, mais qui aborde aussi maints aspects non seulement de la réception d'Hilaire au cours des siècles, mais aussi de l'actualité et du devenir de la foi dont Hilaire se fit le héraut et le défenseur.

L'ouvrage se déploie en quatre parties. La première, intitulée « Hilaire de Poitiers à Poitiers », rassemble les allocutions protocolaires qui ont marqué l'ouverture du colloque. La deuxième, « Hilaire de Poitiers en son engagement théologique », est entièrement consacrée au *De Trinitate* et peut être considérée comme un complément à l'introduction générale au traité qui figure dans le volume 443 des « Sources Chrétiennes ». Dans une vaste fresque, le regretté Yves-Marie Duval situe tout d'abord « "La Trinité" d'Hilaire dans son environnement culturel, politique et doctrinal ». La contribution de Marc Milhau, « Le "De Trinitate" d'Hilaire de Poitiers : unité et mouvement », en retraçant le fil qui court tout au long des douze livres du traité, montre que celle-ci est « une œuvre puissante, structurée, dont l'unité est assurée par l'idée forte qui sous-tend tout au long l'argumen-

11. P.J. HÄMÄLÄINEN, *L'empire comanche*, Toulouse, Anacharsis (coll. « Essais. Histoire »), 2012 (New Haven, Londres, Yale University Press, 2008), p. 39, n. 20.

12. G. VIGNAUX, K. FALL, L. TURGEON, « Les recherches interculturelles : héritages conceptuels et nouveaux enjeux », dans K. FALL, L. TURGEON, dir., *Champ multiculturel, transactions interculturelles : des théories, des pratiques, des analyses*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1998, p. 82.

tation et qui n'est peut-être rien d'autre qu'une paraphrase de Jean 10,30 : *Ego et Pater unum sumus* » (p. 93). Dans « De Novatien à Hilaire », Paul Mattei revient sur la question disputée des rapports entre l'évêque de Poitiers et le prêtre romain, auteur lui aussi d'un *De Trinitate*, dont P. Mattei prépare l'édition pour les « Sources Chrétiennes ». Michael Dürst traite de « “La Trinité” et “Les Synodes” », et des rapports qu'entretiennent ces deux ouvrages majeurs d'Hilaire, dont le second a souvent été considéré comme un treizième livre de *La Trinité*. Dans « La pneumatologie de “La Trinité” », Luis F. Ladaria, s'intéressant particulièrement aux livres 2, 8 et 12 du traité, met en lumière les hésitations et la réserve d'Hilaire en ce qui concerne la présence de l'Esprit dans la vie intratrinitaire. Agnès Bastit-Kalinowska, « Que devient l'interprétation de l'Évangile de Matthieu dans “La Trinité” », montre que le premier évangile y joue un rôle certes plus modeste que celui de Jean mais néanmoins décisif pour l'expression de « la divinité du Christ au milieu même de sa passibilité humaine » (p. 196). Dans « Nature et nativité du Fils chez Hilaire de Poitiers », Michel Corbin déploie toute la richesse sémantique et théologique du terme *navitas* auquel recourt Hilaire pour désigner la relation du Fils au Père, particulièrement au livre VII du *De Trinitate*. Les deux dernières contributions de la première partie de ces actes sont consacrées aux deux derniers livres de l'ouvrage (Lionel Wickham, « Le livre 11 et l'apothéose de l'homme-Dieu » ; François Cassingena-Trévedy, « Le livre 12 de “La Trinité”, “Sapientia nata”. Hilaire et Athanase »). Dans le livre 11, Wickham voit « la partie la plus religieusement significative du grand traité d'Hilaire » (p. 241), alors que Cassingena-Trévedy aborde un point sensible de l'exégèse arienne et antiarienne, soit l'interprétation de Proverbes 8,22.

La troisième partie du livre, « Le Dieu Trinité, aujourd'hui et demain », aborde divers thèmes reliés à Hilaire ou à la foi trinitaire : « La trinité dans l'art (v<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) » (François Boesplug) ; « Le service du paradoxe chrétien du IV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle : actualité de l'œuvre d'Hilaire de Poitiers » (Bernard Sesboüé) ; « Présentation du livre de Jean Doignon (†) : *Hilaire de Poitiers. “Disciple et témoin de la vérité”* » (Marc Milhau) ; « Bibliographie hilarienne (1998-2002) » (M<sup>gr</sup> Patrick Descourtieux). Yves-Marie Blanchard brosse un tableau de « l'exégèse patristique au tout début du III<sup>e</sup> millénaire : chances et obstacles ». M<sup>gr</sup> Claude Dagens pose la question du « devenir chrétien du IV<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle : culture, politique et expérience spirituelle », alors qu'une table ronde dirigée par Michel Kubler et réunissant six intervenants réfléchit à la « géopolitique de la contestation actuelle du christianisme ».

La quatrième et dernière partie de l'ouvrage, « Présence durable d'Hilaire de Poitiers », regroupe trois communications : « Le rôle doctrinal de l'évêque dans la cité » (M<sup>gr</sup> Albert Rouet) ; « Hilaire dans le Poitou médiéval » (Robert Favreau) ; « Patrimoine et attestation chrétienne » (Dominique Ponneau). Suivent deux interventions faites lors de la messe pontificale célébrée dans l'église Saint-Hilaire de Poitiers le 17 novembre 2002, et un « envoi » en forme de conclusion par M<sup>gr</sup> Michel Duthel, de la Secrétairerie d'État du Vatican. Une bibliographie et quatre index terminent l'ouvrage.

Par les contributions qu'ils rassemblent sur Hilaire de Poitiers et son *De Trinitate*, dont la plupart sont suivies d'observations ou de réponses parfois très développées, ces actes constituent en quelque sorte un *companion volume* à l'édition des « Sources Chrétiennes » et facilitent la lecture d'une œuvre capitale mais néanmoins touffue et difficile.

Paul-Hubert Poirier

9. Felix GIETENBRUCH, **Höllenfahrt Christi und Auferstehung der Toten. Ein verdrängter Zusammenhang**. Münster, LIT Verlag (coll. « Studien zur systematischen Theologie und Ethik », 57), 2010, 200 p.

Ce livre, mise en forme d'un mémoire de licence présenté en 2003 devant la Faculté de théologie de l'Université de Bâle, propose de remettre en lumière le lien qui existe entre la descente du Christ aux Enfers et la résurrection des morts. L'article du symbole des Apôtres qui affirme que le Christ « est descendu aux Enfers » ne figure plus guère au programme de la catéchèse chrétienne. Pourtant, ce thème central de la prédication ancienne de la résurrection du Christ fait l'objet depuis plusieurs années d'une attention renouvelée de la part des historiens et des théologiens. De nombreux travaux ont été et sont consacrés, par exemple, au « cycle de Pilate », c'est-à-dire à des textes qui, comme les *Actes de Pilate* (connus aussi sous le titre d'*Évangile de Nicodème*), ont développé les récits de la Passion et ont élaboré une présentation dramatique de la visite du Christ au séjour des morts, pour proclamer le salut aux justes qui y étaient emprisonnés. Rémi Gounelle a pour sa part retracé l'histoire de l'« institutionnalisation » de la croyance en la descente du Christ aux Enfers, en particulier dans les formules de profession de foi<sup>13</sup>. Les théologiens se sont également intéressés à ce thème pour essayer de le réhabiliter et d'en dégager la signification ou, à l'inverse, de montrer qu'il s'agit d'un mythe relevant d'une cosmologie dépassée. Dans cet ouvrage, F. Gietenbruch soutient une thèse qui paraît à première vue paradoxale, à savoir que la descente du Christ aux Enfers est un événement (*Ereignis*) indubitablement mythologique, comme ne l'est pas moins la résurrection, mais qu'encore faut-il comprendre correctement ce qu'est un mythe, qui aurait beaucoup plus à nous dire sur le plan théologique qu'on pourrait le croire. Il a sans doute raison dans la mesure où la descente aux Enfers appartient à un registre de représentations cosmologiques qui relèvent du mythe, mais il reste que, pour l'Église, depuis l'Antiquité jusqu'aux temps modernes, cet « événement », c'est-à-dire ce qui s'est passé entre la mort de Jésus en croix et la résurrection au matin de Pâques, pendant les « trois jours et trois nuits » de Mt 12,40, est inséparable de celui la résurrection. Si l'on s'en tient à la mise en scène de la descente aux Enfers, telle qu'elle apparaît dans les sources les plus anciennes, à commencer par la prédication aux morts en 1 P 3,19-20 et chez Justin (*Dialogue* 72,4), le sens de l'« événement » est relativement clair : il s'agit de la proclamation de la victoire pascale du Christ et son extension dans le temps, aux morts et aux justes des temps passés, et dans l'espace, jusqu'aux profondeurs du monde souterrain. La descente aux Enfers apparaît ainsi comme le miroir — inversé et anticipé — de l'ascension du ressuscité. On peut bien sûr chercher à dépasser ce sens pour ainsi dire obvie, dans le but de conférer à l'« événement » une portée existentielle pour le croyant d'aujourd'hui. Diverses tentatives ont été faites dans ce sens, de la part, notamment, de Hans Urs von Balthasar qui a voulu voir dans la descente aux Enfers non le triomphe sur la mort mais l'expérience par le Christ de l'éloignement le plus extrême de Dieu et de l'impuissance, en même temps que de sa solidarité avec les disparus<sup>14</sup>. La démarche de Gietenbruch est un peu analogue mais elle se situe dans une perspective plus large, dans la mesure où, pour retrouver l'actualité de la descente aux Enfers, il fait appel, par-delà Kant, Swedenborg et Bultmann, à un paradigme inspiré de la parapsychologie, des expériences extrasensorielles et aux expériences de mort imminente (*Nahtoderfahrungen*, *Near-death experiences*), pour aboutir à une autre compréhension de la résurrection comme achèvement de la création et de la

13. *La descente aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité », 162), 2000, ouvrage que Gietenbruch avoue ne pas avoir pris en compte (p. 22, n. 27).

14. Voir H.U. von BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Freiburg, Johannes, 1990.

descente aux Enfers comme délivrance du mal (*Erlösung vom und des Bösen*), entendue dans un sens objectif (notre délivrance du mal) et subjectif (une délivrance pour le mal).

L'ouvrage se divise en trois parties. Dans la première, l'A. évoque la question de l'au-delà et de la résurrection telle que la théologie systématique du vingtième siècle l'a posée. La deuxième partie, historico-systématique, propose une histoire du motif de la descente aux Enfers et de son interprétation au cours des siècles, en prenant comme point de départ la représentation iconographique traditionnelle de la résurrection ou plutôt de l'entrée du Christ aux Enfers, dans les Églises orientales. La troisième partie, systématique, est essentiellement consacrée à la contribution que la parapsychologie pourrait apporter à une compréhension renouvelée de la descente aux Enfers. Si l'ouvrage de Gietenbruch n'apporte rien de nouveau pour l'historien du *Descensus*, il intéressera sans aucun doute les théologiens, en particulier ceux qui travaillent sur l'eschatologie. Le mérite principal de cet essai est sans contredit de s'être résolument engagé, dans une perspective de dialogue, sur une voie de plus en plus empruntée par nos contemporains quand il s'agit d'envisager l'au-delà et la survie après la mort.

Paul-Hubert Poirier

10. Jean-Pierre MAHÉ, Paul ROUHANNA, Boghos Levon ZEKIYAN, dir., **Saint Grégoire de Narek et la liturgie de l'Église. Colloque international organisé par le Patriarcat Arménien Catholique à l'Université Saint-Esprit de Kaslik (USEK), Liban**. Kaslik, Faculté Pontificale de Théologie, Université Saint-Esprit (coll. « Revue Théologique de Kaslik », 3-4), 2010, 519 p. + 11 figures et 35 photographies hors texte.

Né en 940 et mort après 1002, Grégoire de Narek, du nom du monastère où il passa la plus grande partie de sa vie, à proximité du lac de Van, est sans contredit l'un des écrivains les plus importants, à côté de Eznik de Kołb, de la littérature arménienne ancienne. Il est principalement connu par le *Livre de lamentation*, à la fois vaste épopée et recueil de prières, tout entier composé en quatrains d'octosyllabes monorimes. Comme l'écrivent Annie et Jean-Pierre Mahé, à qui on doit une nouvelle traduction de l'œuvre<sup>15</sup>, « depuis près d'un millénaire [le *Livre de lamentation* ou tout simplement le *Narek*] a accompagné les fidèles de sa nation dans toutes les circonstances de leur vie », et d'ajouter : « Il est rare qu'un ouvrage résume à ce point toute la tradition d'un peuple et d'une Église. Le *Narek* est une véritable somme, une clé pour pénétrer ce qu'il y a de plus intime et de plus singulier dans la spiritualité arménienne<sup>16</sup> ». Mais si important que soit le *Livre de lamentation*, il ne totalise pas à lui seul, il s'en faut, l'œuvre écrite de Grégoire. On lui doit des panégyriques, des compositions liturgiques et un important *Commentaire sur le Cantique des cantiques* (voir *infra* la notice 33). Deux colloques ont d'ailleurs été organisés, ces dernières années, autour de la personne et de l'œuvre de Grégoire de Narek pour mettre en lumière sa signification non seulement pour les Églises orientales, et l'Église arménienne au premier chef, mais aussi pour l'Église universelle et pour le patrimoine littéraire de l'humanité, le premier en 2005, à Rome, sur le thème « Saint Grégoire de Narek, théologien et mystique<sup>17</sup> », le second en 2009, à Kaslik, au Liban, dont nous présentons maintenant les actes.

15. GRÉGOIRE DE NAREK, *Tragédie. Matean olbergut'ean, Le Livre de Lamentation*, introduction, traduction et notes, Louvain, Peeters (coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 584, Subsidia, 106), 2000 ; traduction reprise dans ID., *Paroles à Dieu de Grégoire de Narek*, Leuven, Peeters, 2007.

16. *Paroles à Dieu de Grégoire de Narek*, p. 4 et 29.

17. J.-P. MAHÉ, B.L. ZEKIYAN, dir., *Saint Grégoire de Narek, théologien et mystique. Colloque international tenu à l'Institut Pontifical Oriental*, Rome, Pontificio Istituto orientale (coll. « Orientalia Christiana Analecta », 275), 2006.

Ce volume d'actes rassemble trente-quatre interventions et communications faites dans le cadre du colloque. Il s'ouvre sur le texte en traduction française d'une célébration liturgique tenue à cette occasion. Suivent neuf « messages de soutien » envoyés ou livrés sur place par autant de personnalités ecclésiastiques et universitaires. La partie proprement scientifique des actes comporte six sections, dont la première est constituée par la conférence d'ouverture du cardinal Mar Nasrallah Boutros Sfeir, patriarche d'Antioche des Maronites, intitulée « Liturgie et connaissance de Dieu ». La deuxième partie est consacrée aux « milieux historique, monastique et littéraire » dans lesquels Grégoire de Narek a évolué. Ces communications évoquent l'univers politique et ecclésial complexe qui fut celui de Grégoire. On y lit : « Princes et rois du Vaspurakan face à leur Église (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) » (Gérard Dédéyan) ; « Norme e disciplina monastiche armene nel Medioevo » (Grigoris Serenian) ; « Le monastère comme mode d'être de l'Église universelle » (Mechak Aiwasian) ; « Érémitisme et cénobitisme en Arménie après l'Islam (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) » (Jean-Pierre Mahé) ; « L'École de Narek et la littérature arménienne du X<sup>e</sup> siècle » (Hraçya T'amrazyan) ; « "Discours pour conseiller sur la foi droite et sur la pure conduite de la vertu, par Grigor, le saint docteur, ermite maintes fois bienheureux" » (Nareg Alemezian).

Les trois sections suivantes abordent autant d'aspects centraux, liturgique, exégétique et sacramentel, de l'œuvre et de la pensée de Grégoire de Narek. La troisième traite des liturgies orientales et de la tradition arménienne, avec les communications suivantes : « The Oriental Churches and the Liturgy of the Church » (Hans-Jürgen Feulner) ; « Saint Grégoire de Narek et la liturgie arménienne » (Antranik Granian) ; « Le Lectionnaire et l'Hymnaire de saint Grégoire de Narek des 13 et 14 septembre » (Charles Renoux).

La quatrième section, « Liturgie et exégèse biblique », souligne l'importance de la lecture et de la méditation de l'Écriture chez Grégoire de Narek, et son apport au développement de l'exégèse orientale : « Narekac'i : the Exegete in His Exegesis » (Abraham Terian) ; « Narek et les Pères capadociens » (Lévon Pétrossian) ; « Two Visions of Mysticism : the Corpus Dionysiacum and the Book of Lamentation » (Sergio La Porta) ; « Paroles à Dieu et Dialogue avec l'Écriture » (Jean-Pierre Mahé).

Dans « Liturgie sacramentelle et théologie des mystères », six communications illustrent, depuis le baptême jusqu'à l'aboutissement eschatologique, l'enracinement mystérique de l'œuvre de Grégoire de Narek : « La "Parole sur le saint chrême" (LL 93) et les sacrements de l'initiation chrétienne dans le *Narek* » (Boghos Levon Zekiyani) ; « St. Gregory of Narek's Book of Prayers and the Eucharist : Another Holy Communion » (Michael Daniel Findikyan) ; « Narek et le sacrement de la pénitence » (Claudio Gugerotti) ; « Noces mystiques et Narek » (Valentina Calzolari) ; « Interprétations multiples du Cantique des cantiques chez saint Grégoire de Narek. Marie, figure de l'Église » (Thamar Dasnabédian) ; « La dinamica della speranza nella visione escatologica di Gregorio di Narek » (Gabiella Uluhogian).

Les « regards œcuméniques » de la sixième section ouvrent à d'autres traditions ou thématiques : « Regards syriaques sur la théologie mystique de saint Grégoire de Narek » (Élias Khalifé) ; « La mémoire liturgique de Grégoire de Narek » (Jean Tabet) ; « Grégoire de Narek et la culture arabe » (Boutros Marayati) ; « Les images intérieures dans le Livre de lamentation de Grégoire de Narek » (Ioanna Rapti).

La conclusion de Paul Rouhana, « Narek et liturgie : lex credendi, lex orandi, lex vivendi », fait la synthèse des interventions et communications présentées lors du colloque. Le colloque de Kaslik, combiné à celui de Rome, constitue une véritable introduction non seulement à la personnalité et à l'œuvre de Grégoire de Narek, mais aussi à la spiritualité et à la théologie de l'Église arménienne,



qui s'abreuvent aux sources de l'Écriture et de la liturgie. Il est à souhaiter que ces manifestations scientifiques, comme aussi la récente traduction du *Livre de lamentation*, fassent connaître Grégoire au-delà de sa propre tradition ecclésiale et du cercle des arménisants, et montrent en lui un docteur de l'Église au même titre que ceux qui ont été officiellement reconnus ainsi, comme Éphrem le Syrien. Soulignons en terminant la grande qualité typographique et iconographique de l'ouvrage.

Paul-Hubert Poirier

11. Jörg FREY, Jens SCHRÖTER, Jakob SPAETH, dir., **Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen.** Tübingen, Mohr Siebeck GmbH & Co. KG (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 254), 2010, XI-798 p.

Ce volume intitulé *Jésus dans les traditions évangéliques apocryphes. Contributions sur des traditions extracanoniques relatives à Jésus provenant de différentes aires culturelles et linguistiques* résulte d'un symposium international tenu à la fondation Leucorea, à Wittenberg (Allemagne), du 30 août au 2 septembre 2007. Ce symposium coïncidait avec le lancement de la première de la nouvelle mouture des « Apocryphes du Nouveau Testament en traduction allemande », le fameux Hennecke, devenu le Hennecke-Schneemelcher, dont des éditions successives ont paru de 1904 à 1997. La nouvelle version de ce classique, éditée par Christoph Marksches et Jens Schröter, marque une réorientation de l'entreprise, dans la mesure où il n'est plus question dans le titre d'apocryphes du Nouveau Testament, mais d'« apocryphes chrétiens anciens<sup>18</sup> ». Ce qui est déterminant est donc désormais le milieu de production — chrétien — et le cadre de référence — néotestamentaire. Ce faisant, les éditeurs allemands adoptent la vision défendue, depuis déjà plusieurs décennies par les chercheurs et éditeurs de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AÉLAC) et qui préside à la publication de la « Series Apocryphorum » du Corpus Christianorum (19 volumes parus chez Brepols, Turnhout)<sup>19</sup>. Le présent ouvrage regroupe les communications présentées lors du symposium ainsi que quelques contributions ajoutées par la suite. Tous ces textes portent sur des écrits qui figurent dans le premier volume des *Antike christliche Apokryphen*, le seul paru à date, qui porte sur les évangiles apocryphes et les écrits apparentés. Ils concernent donc tous, à des degrés divers, des traditions littéraires relatives à Jésus.

Les vingt-cinq contributions qui constituent le volume, dont dix-sept sont en allemand, sept en anglais et une en français, ont été regroupées en trois sections. Dans la première (« Introduction »), on lit tout d'abord une présentation du thème et de l'organisation de l'ouvrage, sous la plume de Jörg Frey et de Jens Schröter (« Jésus dans les traditions évangéliques apocryphes »), dans laquelle ils évoquent quelques étapes de l'histoire de la recherche consacrée aux évangiles apocryphes et annoncent les contributions qui suivent. Dans un texte intitulé « Les évangiles apocryphes et l'origine du canon du Nouveau Testament », Jens Schröter s'interroge ensuite sur la situation des évangiles apocryphes parmi les apocryphes chrétiens, dans le contexte de la littérature évangélique ancienne et, plus spécifiquement, dans leur relation au tétraévangile. Il insiste avec raison sur le fait que l'appellation « évangile apocryphe » ne saurait désigner un genre spécifique — en l'occurrence, le genre évangile — mais plutôt des textes relevant de genres différents mais affichant tous la volonté

18. C. MARKSCHIES, J. SCHRÖTER, éd., *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I. Band : *Evangelien und Verwandtes*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 2 vol., xxv-1468 p. en pagination continue.

19. Voir à ce sujet P.-H. POIRIER, « Vers une redéfinition du champ apocryphe. Aperçus de la recherche récente consacrée aux apocryphes chrétiens », dans A. GAGNÉ, J.-F. RACINE, éd., *En marge du canon. Études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*, Paris, Cerf (coll. « L'écriture de la Bible », 2), 2012, p. 85-106.

de transmettre des traditions authentiques et légitimes au sujet de Jésus. Les évangiles apocryphes sont donc des écrits qui tantôt complètent le témoignage du Nouveau Testament, tantôt le contredisent. Dans la dernière contribution de l'introduction, Christoph Marksches (« Que savons-nous du milieu — *Sitz im Leben* — des évangiles apocryphes ? ») part d'observations factuelles, papyrologiques et codicologiques, et se demande ce que les manuscrits et les papyri nous disent des milieux d'origine des évangiles apocryphes. Le nombre de témoins conservés montre que ces textes ont été considérés par les moines et les laïcs comme une lecture édifiante et ce, en dépit des réserves et des condamnations des évêques et des théologiens. Pour autant, le succès de ces textes ne s'explique pas uniquement par leur caractère prétendument populaire.

La deuxième partie de l'ouvrage rassemble des contributions portant sur des écrits particuliers. Jörg Frey, dans « Sur le caractère multiforme des traditions évangéliques judéo-chrétiennes », rouvre un dossier délicat : Que signifie l'épithète « judéo-chrétien » ? Combien y a-t-il d'évangiles judéo-chrétiens, un, deux, trois ou davantage ? Peut-on caractériser les milieux « judéo-chrétiens » d'où proviennent ces textes ? L'importance de ces évangiles — *des Hébreux, des Nazaréens, des Ébionites* — apparaît dans le fait que les Pères de l'Église les citent plus que tout autre évangile apocryphe, ce qui témoigne d'une large circulation aux quatre premiers siècles. Le cas de l'*Évangile selon les Hébreux* — le seul dont le titre soit connu de façon sûre — montre qu'à côté des évangiles destinés à devenir canoniques, des traditions anciennes relatives à Jésus ont librement circulé sans pour autant remonter à la communauté primitive d'avant 70. Les deux contributions suivantes, signées par Eckhard Rau, portent sur un texte dont l'authenticité, sinon l'existence, est fortement contestée, l'*Évangile secret de Marc*. Dans la première (« Ni contrefait ni authentique ? Réflexions sur le statut de l'*Évangile secret de Marc* comme source pour le christianisme ancien »), Rau part du principe que tant et aussi longtemps qu'on n'aura pas un accès direct au manuscrit publié par Morton Smith en 1973, on ne pourra trancher ni d'un côté ni de l'autre. En faisant abstraction de la question de l'authenticité, on peut, pense-t-il, légitimement se demander quel poids accorder à l'*Évangile secret*. Après avoir rappelé avec un grand luxe de détails l'histoire de la « découverte » de Morton Smith, en 1958, et les débats qui ont suivi, jusqu'à la publication du livre de Stephen C. Carlson<sup>20</sup>, Rau conclut en disant qu'une falsification réussie peut passer pour authentique, tout comme un texte authentique peut être tenu pour un faux. On se trouverait dès lors devant un dilemme : la *Lettre* de Clément d'Alexandrie à Théodore (dans laquelle sont cités les extraits de l'*Évangile secret*) est soit un texte authentique, soit une falsification magistrale, et il serait impossible, dans l'état actuel des choses, de trancher dans un sens ou dans l'autre. Rau me semble cependant aller un peu vite en affaire et se rendre la partie facile lorsqu'il conclut qu'aussi longtemps que de nouveaux faits matériels ne seront pas disponibles — d'ordre paléographique et codicologique, et résultant d'une observation directe du manuscrit —, il faut interpréter le texte *comme s'il s'agissait* d'un document ancien provenant du cercle de Clément d'Alexandrie (p. 186). La seconde contribution de Rau sur le même sujet (« Le secret du Royaume de Dieu. La réception ésotérique de l'enseignement de Jésus dans l'*Évangile secret de Marc* ») joue le jeu du « faire comme si » en

20. *The Gospel Hoax. Morton's Smith Invention of Secret Mark*, Waco (Tex.), Baylor University Press, 2005 ; voir aussi S.G. BROWN, *Mark's Other Gospel. Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press (coll. « Studies in Christianity and Judaism/Études sur le christianisme et le judaïsme », 15), 2005 ; et P. JEFFERY, *The Secret Gospel of Mark. Imagined Rituals of Sex, Death, and Madness in a Biblical Forgery*, New Haven, Londres, Yale University Press, 2007. Un colloque sur l'*Évangile secret* s'est tenu à York University en avril 2011, voir C.A. MICELI, « An Account of the York University Christian Apocrypha Symposium Series : "Ancient Gospel or Modern Forgery ? The Secret Gospel of Mark in Debate" (Held at Vanier College on April 29<sup>th</sup>, 2011) », *Apocrypha*, 22 (2011), p. 265-272.

proposant une interprétation du texte comme une source émanant de l'entourage de Clément. Il s'agit essentiellement d'une lecture commentée des deux fragments de l'*Évangile secret* dont Rau donne le texte en les situant à leur place dans Marc (entre 10,33 et 10,35, et en 10,46). Quoi qu'il en soit de l'authenticité de la *Lettre à Théodore*, le « comme si » de Rau nous vaut au moins un commentaire détaillé des fragments de l'*Évangile secret*.

Tobias Nicklas s'intéresse pour sa part à un texte dont la réalité historique ne fait pas de doute mais qui a néanmoins donné lieu à des hypothèses parfois discutables. Dans « L'*Évangile de Pierre* dans le cadre des traditions anciennes relatives à Jésus », Nicklas, à qui on doit une nouvelle édition de cet écrit<sup>21</sup>, adopte une attitude plus réservée en proposant une lecture commentée des vingt-quatre premiers versets de l'évangile, relatifs à la Passion, pour souligner les points de contact du texte avec d'autres traditions anciennes relatives à la mort de Jésus. Il conclut que l'*Évangile de Pierre* présuppose l'existence de récits sur Jésus, y compris ceux des évangiles canoniques, non qu'il les utiliserait mais qu'il retravaillerait des motifs qu'on trouve aussi dans ces évangiles. L'*Évangile de Pierre* témoigne en outre de traditions qui étaient devenues des stéréotypes, en particulier des exégèses de passages de l'Ancien Testament mis en relation avec la Passion de Jésus.

« Jésus comme enfant. Nouvelles recherches sur les traditions relatives à Jésus dans les “évangiles” apocryphes “de l'enfance” » : sous ce titre, Ursula Ulrike Kaiser revient sur le concept d'« évangile de l'enfance » et l'écrit le plus connu appartenant à cette catégorie, l'*Évangile de l'enfance selon Thomas*, dont le titre véritable est (plus ou moins) *Les récits des enfances du Seigneur Jésus* (Τὰ παιδικὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ)<sup>22</sup>, dont elle se demande s'il ne serait pas un « livre d'enfant » (*Kinderbuch*) destinés à des parents. Avec Enno Edzard Popkes, on passe à l'autre « évangile de Thomas » (« L'*Évangile de Thomas* comme *crux interpretum* : les causes méthodologiques d'une discussion confuse »). Dans cette communication, l'A. cherche à identifier les facteurs qui font toujours de ce texte l'objet de controverses plus de soixante ans après sa découverte. Popkes voit dans la tradition textuelle de cet évangile (des fragments grecs et une traduction copte relativement tardive), qui rend aléatoire toute reconstruction de niveaux de tradition anciens, une bonne partie de l'explication. Une autre difficulté tient à la forme littéraire de l'écrit, dont on se demande si le titre d'évangile que lui donne la version copte s'appliquait déjà aux fragments grecs. Popkes se montre à juste titre très sceptique face à toute tentative de reconstituer la préhistoire de l'*Évangile selon Thomas* au premier siècle et plaide en faveur d'une lecture dans le contexte théologique et philosophique des deuxième et troisième siècles en accordant une attention privilégiée au seul témoin complet que nous possédions, la version du codex II de Nag Hammadi.

Également conservé dans le codex II, l'*Évangile selon Philippe* retient l'attention d'Herbert Schmidt (« Sur la fonction de la tradition relative à Jésus dans l'*Évangile de Philippe* »). Après avoir caractérisé l'écrit comme un « traité sur le rituel », l'A. s'arrête surtout au paragraphe 26 (de la division de H.-M. Schenke), sur la polymorphie de Jésus, pour montrer que l'auteur de *Philippe* combine des matériaux canoniques et apocryphes dans un écrit qui se présenterait comme une série de notes d'un prédicateur ou d'un maître, peut-être consignées par un auditeur, dont le thème principal pourrait être une discussion sur la valeur des rites sacramentaires.

21. T.J. KRAUS, T. NICKLAS, *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte », neue Folge, 11 ; « Neutestamentliche Apokryphen », 1), 2004.

22. Édition récente par T. BURKE, *De infantia Iesu evangelium Thomae graece* Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum », Series « Apocryphorum », 17), 2010.

Dans « Les disciples de Marie-Madeleine et la philosophie contemporaine. La foi en Jésus selon l'Évangile de Marie », Esther A. De Boer examine la représentation de Jésus et de son enseignement mise de l'avant dans cet écrit, en prenant comme postulat (qui serait encore à démontrer) qu'il ne s'agit pas d'un texte gnostique mais plutôt d'une production judéo-hellénistique qu'il faut lire à la lumière des catégories médioplatoniciennes. Elle s'intéresse particulièrement à trois titres décernés à Jésus, ceux de Sauveur, de Bon et de Fils de l'homme. Par la signification qu'il donne à ces titres, l'Évangile de Marie serait un des plus anciens témoins de l'effort pour comprendre et traduire l'évangile juif de Jésus dans des catégories tout à fait gréco-romaines. Qu'un tel effort ait existé, c'est l'évidence même et que l'Évangile de Marie en soit un témoin, c'est probable, mais est-ce que cela signifie que cet écrit n'a rien à voir avec le gnosticisme ? Il me semble que l'A. sacrifie trop rapidement (et trop aisément) au nouveau mantra à la mode qui veut que le gnosticisme n'existe pas.

La contribution de Joost L. Hagen (« Un autre contexte pour les “fragments évangéliques” de Berlin et de Strasbourg. L'“Évangile du Sauveur” et d'autres “évangiles d'apôtres” dans la littérature copte ») porte sur un dialogue de Jésus avec ses disciples dont les restes sont conservés principalement par le papyrus de Berlin 22220 et dans lequel on a voulu voir un évangile ancien<sup>23</sup>. Hagen montre au contraire que ce texte partage des caractéristiques communes avec une bonne douzaine de textes coptes, pour la plupart intégralement conservés, qui ne sont aucunement des « évangiles » mais qui empruntent tout simplement le genre littéraire dialogique avec ses conventions. Plutôt que des évangiles, ces textes sont des homélies rédigées dans un style dramatisant bien attesté dans la littérature copte.

Depuis leur découverte, les deux textes apparentés que sont la *Lettre d'Eugnoste* (NH III, 3 ; V, 1) et la *Sagesse de Jésus Christ* (NH III, 4 ; BG 3) ont fait l'objet de vives discussions quant à leur relation réciproque et leur interdépendance. Longtemps considérée comme une œuvre secondaire dérivant de la *Lettre d'Eugnoste* et de ce fait dénuée d'intérêt, la *Sagesse* a été en quelque sorte réhabilitée par la recherche récente, qui a mis en lumière son originalité par rapport au texte dont elle dépend<sup>24</sup>. Dans sa contribution, Gregor Wurst, après avoir rappelé l'histoire de la recherche, revient sur la question de la datation des deux textes. Pour la datation de ces textes anonymes, traduits du grec et préservés dans une version copte de la fin du troisième ou du quatrième siècle, Wurst formule un excellent principe, à savoir qu'il faut considérer les idées qu'ils véhiculent et les dater en fonction du contexte intellectuel et doctrinal dont ils se rapprochent le plus. Dans le cas d'*Eugnoste*, cet écrit témoigne d'une doctrine de Dieu et du Logos (*prophorikos* et *endiathetos*) qui oblige à en situer la composition entre 140 et 180 de notre ère. Il ne s'agit donc pas, comme on l'a prétendu, d'un écrit non chrétien, mais d'un traité qui reflète les discussions théologiques du milieu du deu-

23. Édition (défectueuse) par C.W. HEDRICK, P.A. MIRECKI, *Gospel of the Saviour. A New Ancient Gospel*, Santa Rosa, Polebridge (coll. « California Classical Library »), 1999 ; voir la mise au point de S. EMMEL, « The Recently Published *Gospel of the Savior* (“Unbekanntes Berliner Evangelium”) : Righting the Order of Pages and Events », *Harvard Theological Review*, 95 (2002), p. 45-72. Voir également la thèse de doctorat en sciences des religions (Ph.D.) d'Alin Suciu, « Apocryphon Berolinense/Argentoratense (Previously Known as the Gospel of the Savior. Edition of P. Berol. 22220, Strasbourg Copte 5-7 and Qasr el-Wizz Codex ff. 12v-17r with Introduction and Commentary », soutenue à l'Université Laval le 17 juin 2013.

24. Voir notamment C. BARRY, *La Sagesse de Jésus-Christ* (BG, 3 ; NH III, 4), Québec, PUL (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », 20), 1993.

xième siècle, une conclusion qui rejoint celles d'Anne Pasquier<sup>25</sup>. Quant à la *Sagesse de Jésus Christ*, elle ne peut être bien entendu que plus tardive.

L'*Évangile de Judas* du Codex Tchacos, publié en 2006, est sans contredit la vedette de l'heure des évangiles apocryphes. Dans sa contribution « *Évangile de Judas et Poème sur Judas* », Uwe-Karsten Plisch cite tout d'abord un poème copte édité par Adolf Ermann en 1897, dans lequel Jésus déclare à Judas qu'il ne le hait pas, lui son commensal et son frère. Plisch reconsidère ensuite le témoignage d'Irénée de Lyon sur l'*Évangile de Judas* (*Adv. haer.* 1,31,1) et conclut que, si ce que rapporte Irénée dans ce passage n'impose pas un rapprochement avec l'*Évangile de Judas*, en revanche, rien ne s'y oppose. Il s'arrête ensuite à trois *crucis interpretum*, en p. 40,19-23 (l'identité du « serviteur de l'erreur »), p. 45,6-7 (le fameux « toit vert ») et p. 57,21-26 (qui entre dans le nuage ?). Plisch montre aussi que l'*Évangile de Judas* réutilise des traditions préexistantes sur Jésus — canoniques et extracanoniques — dans une espèce de jeu d'allusions tout en témoignant d'un christianisme encore en formation.

La troisième partie de ce collectif est réservée à des sujets plus généraux reliés d'une manière ou d'une autre au thème des traditions relatives à Jésus dans les apocryphes. Elle s'ouvre par une contribution fort intéressante de James A. Kelhoffer sur « “Évangile” comme titre littéraire dans le christianisme primitif ou la question de ce qui est (et n'est pas) un “évangile” selon les canons de la littérature savante ». Il y discute les critères avancés par N.T. Wright pour définir ce qu'est (ou devrait être) un évangile<sup>26</sup>. Kelhoffer rappelle les plus anciens témoignages de l'utilisation du terme εὐαγγέλιον comme désignation d'un écrit et conclut que les auteurs de la *Didachè* et de la *II<sup>e</sup> Clementis* ainsi que Marcion considèrent ce substantif comme faisant référence à tout le moins à des matériaux écrits, et sont ainsi les témoins d'un recours à εὐαγγέλιον pour désigner un « évangile » écrit. Kelhoffer revient également sur le supposé *Évangile* de Basilide et s'inscrit en faux contre l'*opinio communis* voulant que Basilide aurait composé un écrit connu comme τὸ εὐαγγέλιον. Il faut donc éviter à la fois de recourir à des critères théologiques arbitraires pour définir un genre « évangile » et d'y introduire des écrits sur des bases trop fragiles.

Judith Hartenstein (« Constellations d'autorités dans les évangiles apocryphes anciens ») s'intéresse aux figures qui fondent l'autorité dans les évangiles qui circulent au deuxième siècle, des individus comme Thomas ou Marie-Madeleine mais aussi des groupes, comme dans le *Dialogue du Sauveur* (NH III, 5). Dans la foulée de M.A. Williams, Karen L. King renoue, quant à elle, avec un de ses thèmes favoris<sup>27</sup>, la remise en question des catégories « gnose » et « gnosticisme », qu'elle illustre par la *Lettre de Pierre à Philippe* (NH VIII, 2), dans laquelle elle voit à juste titre « another example of what all Christians are doing : using the resources of tradition to address issues of vital concern to their own situation » (p. 446). K. King a raison de refuser une lecture trop mécaniquement gnostique d'un tel écrit, mais elle tombe dans l'excès inverse au nom d'une critique des catégories reçues qui, pour légitime qu'elle soit, tourne à l'idéologie sous couvert de déconstruction (cf. p. 456). Ici comme ailleurs s'applique le dicton selon lequel il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain !

25. Voir A. PASQUIER, *Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendant* (NH III, 3 et V, 1). *Commentaire*, Québec, PUL ; Louvain, Paris, Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », 33), 2010.

26. Le titre de l'article de Kelhoffer renvoie de fait à l'ouvrage de N.T. WRIGHT, *Judas and the Gospel of Jesus. Have We Missed the Truth about Christianity ?*, Grand Rapids (Mich.), Baker, 2006, dont le chap. 4 s'intitule « When is a Gospel Not a Gospel ? ».

27. Voir son livre *What is Gnosticism ?*, Cambridge (Mass.), Londres, Belknap Press, 2003.

Peter Gemeinhardt (« Magicien, sage, dieu. L'image de Jésus chez les auteurs païens anciens ») montre que ces auteurs se sont essentiellement intéressés non à l'existence de Jésus ou à sa pleine humanité, qui ne faisaient pas de doute à leurs yeux, mais à ce que les récits évangéliques prétendaient à son sujet : qu'il faisait des miracles, qu'il était un sage et qu'il était dieu, trois éléments qui apparaissent aussi dans le *Testimonium flavianum*. C'était donc sa divinité et non son humanité qui suscitait leur intérêt et leur sarcasme. On observe par ailleurs très peu de contacts entre la polémique païenne et les écrits apocryphes chrétiens, ce qui pourrait indiquer que les auteurs païens pressentaient que ces textes n'étaient pas reçus par les autorités chrétiennes et qu'elles n'auraient pas été touchées par les critiques que les païens leur auraient adressées sur cette base.

La quatrième et dernière section de l'ouvrage rassemble des contributions sur des traditions relatives à Jésus dans différentes aires linguistiques. Peter Nagel (« Paroles apocryphes de Jésus dans la tradition copte ») procède tout d'abord à un inventaire critique des logia transmis en copte. Cet inventaire est basé sur le corpus suivant : l'*Évangile selon Thomas* (NH II, 2) et l'*Évangile selon Philippe* (NH II, 3), l'*Évangile de Marie* (BG 1) et, parmi les *manichaïca* coptes, les *Kephalaia* de Berlin et de Dublin, et la seconde partie du Psautier (Dublin). De l'*Évangile selon Thomas* ne sont retenus que les dits qui sont attestés ailleurs comme paroles de Jésus. Vingt-trois logia sont ainsi examinés, pour lesquels Nagel donne une introduction, le texte copte et sa traduction, et un bref commentaire faisant état, le cas échéant, des parallèles. Un *index locorum* termine cette contribution, complément désormais obligé des recueils d'*agrapha*, comme ceux de Resch et de Stroker.

L'article de Cornelia B. Horn et de Robert R. Phenix (« Évangiles apocryphes syriaques et textes apparentés fournissant des traditions sur Jésus ») concerne essentiellement les versions syriaques du *Protévangile de Jacques*, de l'*Évangile de l'enfance* du Pseudo-Thomas et des lettres de *Lentulus* et de *Pilate à Claude*, et la *Légende d'Abgar*. Dans l'unique contribution en français de l'ouvrage (« La transmission de l'apocryphe de l'Enfance de Jésus en Arménie »), Igor Dorfmann-Lazarev traite d'un apocryphe transmis en arménien mais dont l'original semble avoir été le syriaque, dont il étudie la réception en Arménie jusqu'au seizième siècle. De l'arménien on passe à l'arabe avec le texte de Cornelia B. Horn, « Évangiles apocryphes en arabe, ou de quelques difficultés sur la route menant aux traditions sur Jésus ». Deux ensembles sont analysés : les évangiles de l'enfance et les évangiles qui portent sur la vie adulte de Jésus, son ministère et sa passion. Il s'agit d'un domaine complexe en raison du caractère tardif de ces versions arabes et du fait qu'elles dépendent souvent de modèles grecs ou syriaques dont la transmission est loin d'être claire, mais qui mérite néanmoins d'être exploré, notamment pour l'étude des *agrapha* conservés par la tradition musulmane. La connaissance des apocryphes arabes est par ailleurs essentielle pour une juste appréciation des apocryphes éthiopiens, qui en dépendent souvent. Ce sont précisément certains de ces textes dont Tedros Abraha et Daniel Asefa produisent une véritable *clavis* (« Évangiles apocryphes dans la tradition éthiopienne »). Les auteurs rappellent tout d'abord que, dans la chrétienté éthiopienne, le concept de canon est extensible et cherche à être inclusif plutôt que l'inverse, d'où le fait que l'Église orthodoxe d'Éthiopie reconnaît 81 écrits comme livres bibliques. Contrairement à des livres plus anciens, comme *Hénoch* ou les *Jubilés*, les évangiles apocryphes et les autres textes relatifs à la vie de Jésus, passion, mort, résurrection et postrésurrection, conservés en guèze, sont des traductions de l'arabe, sauf pour l'*Épître des apôtres* et des matériaux provenant de l'*Évangile de Nicodème* et des *Questions de Barthélemy*. L'essentiel de l'article consiste en de précieuses notices sur les écrits suivants : le *Livre de la naissance de Marie*, les *Miracles de Jésus*, le *Livre du coq*, les *Lamentations de Marie* et deux « apocryphes locaux », la *Déclaration* (ou *Explication*) de Jésus et *Les Disciples*. Christfried Böttrich nous introduit pour sa part à un autre domaine moins familier, les « traditions apocryphes sur Jésus dans les textes slaves ». Il examine les questions de

terminologie et de transmission qu'il illustre de quelques exemples. Il souligne en conclusion la difficulté de définir un corpus précis des apocryphes slaves.

Ce parcours apocryphe à travers les aires linguistiques se termine en Irlande avec la communication de l'un des pionniers de la recherche sur les apocryphes irlandais, Martin McNamara<sup>28</sup>. Dans « Jésus dans les (anciennes) traditions apocryphes irlandaises », il présente d'une manière détaillée une partie du patrimoine apocryphe de l'Irlande. L'importance des apocryphes irlandais est depuis longtemps reconnue mais leur étude connaît un essor nouveau avec la mise en chantier d'éditions critiques (textes en latin et en vieil-irlandais), dont les *Évangiles de l'enfance* parus en 2001 et 2009<sup>29</sup>.

Comme on le voit, cet imposant volume fournit de précieux compléments, sur le plan des approches et du contenu, aux *Antike christliche Apokryphen* en cours de publication. Quatre index couronnent l'ouvrage, dont un *index locorum* qui permettra d'en tirer le meilleur profit pour l'étude de l'un ou l'autre texte apocryphe.

Paul-Hubert Poirier

12. Robert E. WINN, **Eusebius of Emesa. Church and Theology in the Mid-Fourth Century.** Washington (D.C.), The Catholic University of America Press, 2011, XII-277 p.

Si les données historiques sur la vie d'Eusèbe d'Émèse (vers 300–359) sont très minces, il a laissé une œuvre exégétique et homilétique importante<sup>30</sup>. Mais peu de ces nombreux ouvrages sont parvenus jusqu'à nous dans leur langue originale, le grec. Fort heureusement, une portion non négligeable des écrits d'Eusèbe a été préservée dans des versions anciennes, latines et arméniennes, ainsi que par des fragments grecs (caténiques) et syriaques. Depuis le milieu du vingtième siècle, plusieurs études et éditions ont été publiées, qui ont restitué la plus grande partie de « l'héritage littéraire » d'Eusèbe d'Émèse, pour reprendre le titre du travail pionnier d'Éloi Marie Buytaert, paru en 1949<sup>31</sup>. Outre la thèse et les éditions de Buytaert, il convient de signaler les travaux de Robert Devresse, Vahan Hovhannessian, Henning J. Lehmann, Bas Ter Haar Romeny, Françoise Petit et Lucas Van Rompay. Grâce à ces chercheurs, nous sommes maintenant mieux en mesure d'apprécier l'importance d'Eusèbe d'Émèse au sein de l'École d'Antioche.

L'ouvrage que nous offre maintenant Robert E. Winn, professeur au Northwestern College, Orange City, Iowa, veut restituer le contexte théologique et ecclésial sous-jacent à l'œuvre d'Eusèbe d'Émèse, principalement ses sermons conservés en latin et en arménien. Après une introduction où l'A. mentionne les sources pouvant servir à la vie d'Eusèbe et présente ses sermons et commentaires, un premier chapitre évoque le « monde d'Eusèbe », qui couvrait, sur le plan géographique, les provinces romaines d'Osrhoène, Syrie et Phénicie, et englobait les villes d'Édesse, Antioche et Émèse. Quelques pages sont consacrées à Georges de Laodicée, « un de ceux qui haïssaient le consubstantiel », comme l'écrit à son sujet Socrate de Constantinople (*Hist. eccl.* I, XXIV, 2), qui composa un éloge d'Eusèbe d'Émèse. Ce dernier a donc vécu dans un espace et à une période marqués par beaucoup de bouleversements sur le plan ecclésial, théologique et politique, dans

28. Voir, de lui, *The Apocrypha in the Irish Church*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1975.

29. Dans les volumes 13 et 14 de la « Series Apocryphorum » du « Corpus Christianorum » (Brepols).

30. Sur Eusèbe d'Émèse et ses écrits, voir F. PETIT, L. VAN ROMPAY et J.J.S. WEITENBERG, *Eusèbe d'Émèse, Commentaire de la Genèse*, texte arménien de l'édition de Venise (1980), fragments grecs et syriaques, Louvain, Walpole (Mass.), Peeters (coll. « Traditio Exegetica Graeca », 15), 2011, p. XXIII-XXIX.

31. *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse. Étude critique et historique, textes*, Louvain, Bureau du Muséon (coll. « Bibliothèque du Muséon », 24).

un environnement aussi où la polémique contre les marcionites, les manichéens et les païens était omniprésente.

Le deuxième chapitre est consacré aux stratégies rhétoriques et exégétiques développées par Eusèbe d'Émèse en fonction des auditoires auxquels il s'adressait. Face aux Juifs, aux païens et aux hérétiques, Eusèbe cherche à clarifier les critères de l'appartenance à l'Église. Il fonde sa théologie sur une lecture de l'Écriture attentive au contexte. Le troisième chapitre, « The Natural World and Human Nature », montre comment Eusèbe veut amener ses auditeurs, à partir de la considération de la nature et de l'être humain, à réaliser que l'incorporéité est supérieure à la corporéité, que l'âme humaine, en tant qu'image de Dieu, est supérieure au corps et que Jésus est le créateur du monde matériel. Eusèbe partage les vues de son époque sur le cosmos conçu comme une hiérarchie de l'être, depuis le monde inanimé jusqu'à Dieu, et sur l'idée de participation qui en résulte et la possibilité d'une ascension de la nature corporelle à l'incorporelle. Ce faisant, il se situe dans la tradition d'Origène et d'Eusèbe de Césarée. Dans le chapitre 4, « The Nature of God », Robert Winn présente la théologie d'Eusèbe d'Émèse sur la base des sermons conservés en arménien. Eusèbe y développe contre les païens un argumentaire en faveur de l'incorporéité de Dieu, en même temps qu'il cherche à articuler une théologie trinitaire dans le contexte trouble du milieu du quatrième siècle, en condamnant Arius et en s'opposant à Marcel d'Ancyre, en qui il voyait un nouveau Sabellius. Eusèbe d'Émèse apparaît néanmoins comme un héritier de son homonyme de Césarée. Comme Georges de Laodicée, il est convaincu « that one must use language as strong as possible, short of *homoousios*, to affirm the relationship between the Father and the Son » (p. 181). De la théologie, on passe à la christologie avec le cinquième chapitre : « The Humanity and Divinity of Christ ». Tout comme il était soucieux de distinguer l'âme et le corps dans le composé humain, Eusèbe insiste sur la distinction de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Cette distinction permet au Fils de Dieu, d'habiter le corps ou la chair sans n'en souffrir aucun dommage. Mais Eusèbe affirme néanmoins que l'homme assumé par le Fils est doté d'une personnalité humaine réelle dans la mesure où une pleine humanité dans le Christ était nécessaire pour opérer le salut de l'humanité. Le dernier chapitre de l'ouvrage, « Martyrs and Virgins », met en lumière l'importance qu'Eusèbe d'Émèse, à l'instar de beaucoup de ses contemporains, attachait à l'ascétisme compris comme l'adhésion à un mode de vie angélique et à l'idéal du martyr. Une telle vision est cohérente avec la christologie et la sotériologie d'Eusèbe, qui croit que la force divine du Christ a instauré une nouvelle façon de vivre caractérisée par l'ascèse et surtout la virginité. C'est cet ascétisme qui différencie les chrétiens des Juifs, des païens et des hérétiques.

Un appendice est consacré à la terminologie de l'essence (οὐσία, ἑνιϑῆιν) et de la nature (φύσις, ἑνιϑῆιν) dans le sermon *De Fide, habita Hierosolymis*, dans lequel Winn montre, contrairement à ce que pensait Lehmann, que le recours d'Eusèbe, dans ce sermon, au vocabulaire de l'essence ne contredit pas son authenticité eusébienne. Cet appendice est significatif de l'attention que porte Winn au langage et à la terminologie d'Eusèbe tout au long de son étude, que ce soit en grec ou dans les versions latines et arméniennes.

Cette monographie constitue pour les non-spécialistes une excellente introduction à Eusèbe d'Émèse et à son univers ecclésial et théologique. Tout en proposant des vues originales, Robert Winn rend accessible à un large public les acquis d'un siècle d'érudition consacré à un important représentant de l'École d'Antioche et de la théologie du quatrième siècle.

Paul-Hubert Poirier



13. Sébastien MORLET, **Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne.** Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 190), 2011, 462 p.

Avec le *Discours véritable* de Celse et le *Contre les Galiléens* de Julien l'Empereur, le *Contre les chrétiens* de Porphyre est une œuvre majeure de la polémique antichrétienne de l'Antiquité mais aussi une œuvre entourée de mystère en raison de la façon dont elle a été transmise. Si l'édit impérial de 448 qui le condamnait au feu n'en fit sans doute pas disparaître tous les exemplaires, aucune copie complète n'est parvenue jusqu'à nous et nous ne connaissons plus l'ouvrage de Porphyre que par les citations, exactes (fort peu) ou paraphrastiques, et les résumés qu'en ont conservés les réfutations dont il fit l'objet, de la fin du troisième au début du cinquième siècle. La recherche sur cette œuvre comme sur beaucoup d'autres a été marquée et même réglée par les travaux d'Adolf von Harnack sur Macaire de Magnésie (1911) et sur le *Contra christianos* de Porphyre (1916 et 1921). Harnack a doublement déterminé l'espace dans lequel se meut depuis la recherche, d'une part, en inventoriant toutes les citations de l'ouvrage et tous les témoignages le concernant, et, d'autre part, en intégrant à cet inventaire les objections de l'adversaire païen anonyme qui intervient dans l'*Apocriticos* (ou *Monogénès*) de Macaire de Magnésie. Ce qui fait que tous les éditeurs modernes du *Contre les chrétiens* font face à un dilemme, choisir entre une approche minimaliste (s'en tenir aux citations clairement attribuables à Porphyre) ou maximaliste (intégrer tout ce qui peut raisonnablement être porphyrien ou reproduire des arguments porphyriens). Aucune des deux options n'est satisfaisante et on risque fort, au bout du compte, de ne pouvoir sortir du cadre fixé par Harnack à défaut de trouver une troisième voie. Mais cette aporie est loin d'avoir empêché historiens, patrologues ou hellénistes de s'intéresser au *Contre les chrétiens*. Le volume dont nous rendons compte maintenant est un éloquent témoignage de la fascination qu'exerce le traité de Porphyre et de son actualité pour la recherche. Même s'il s'agit des actes d'un colloque, cet ouvrage constitue en quelque sorte la meilleure introduction à l'écrit porphyrien et aux multiples questions qu'il pose aux spécialistes comme à ses futurs éditeurs. Les participants au colloque ont parfaitement répondu aux objectifs que lui avait fixés son organisateur, Sébastien Morlet, maître de conférences à l'Université de Paris IV-Sorbonne : « [...] dresser un bilan de ce que nous savons et de ce que nous ne savons pas, discuter les hypothèses les plus récentes et surtout suggérer de nouvelles pistes de recherche » (p. 7).

Les dix-sept contributions que contient le volume ont été regroupées en trois parties : le texte du *Contra Christianos*, l'argumentation antichrétienne de Porphyre, la postérité du *Contra Christianos*. En ouverture de la première partie, Sébastien Morlet (« Comment le problème du *Contra Christianos* peut-il se poser aujourd'hui ? ») offre une magnifique synthèse de l'état des lieux, de l'histoire de la recherche et des perspectives qui s'ouvrent pour une nouvelle édition. Face aux options entre lesquelles on se partage depuis le travail d'Harnack, Morlet estime qu'« il reste possible, tout en maintenant une position éditoriale minimaliste, d'envisager la recherche de nouveaux fragments nommément attribués à Porphyre » (p. 42), comme on en a découvert quelques-uns depuis 1998. Morlet indique certains résultats d'une telle recherche dans les deux appendices qui suivent son article (I. Nouveaux fragments latins ; II. Deux nouveaux fragments chez Isho'Dad de Merv). Les contributions d'André Laks (« Fragments. Réflexions à propos de l'édition Harnack du *Contre les chrétiens* de Porphyre ») et d'Ariane Magny (« Méthodologie et collecte des fragments de Porphyre sur le Nouveau Testament chez Jérôme ») fournissent l'occasion d'une réflexion méthodologique sur le traitement à réserver à une œuvre conservée en fragments. La contribution d'Olivier Munnich (« Recherche de la source porphyrienne dans les objections "païennes" du *Monogénès* : l'enjeu des citations scripturaires ») établit, au terme d'une analyse minutieuse, l'intervention d'une

main chrétienne non seulement dans la formulation des citations bibliques contenues dans les objections de l'adversaire païen mais aussi dans celle des objections elles-mêmes. D'où une mise en garde : « [...] il faut se garder d'introduire dans le texte du *Monogénès* des corrections facilitantes : le plus souvent, elles effacent les traces d'interventions qui seules offrent la possibilité de comprendre comment le recueil a été composé » (p. 102).

Si la deuxième partie de l'ouvrage est nommément consacrée à l'argumentation antichrétienne de Porphyre, elle s'ouvre par une contribution massive de Marco Zambon qui déborde largement cette thématique (« Porfirio e Origene, uno *status quaestionis* »). Mais on ne saurait se plaindre d'une telle abondance, étant donné que la question dont traite Zambon est inextricablement liée à l'étude du *Contra Christianos* porphyrien. Après avoir posé le problème, présenté les textes et retracé l'histoire de leur interprétation depuis Lucas Holste (1630) et Henri de Valois (1659), et jusqu'aux dix-neuvième et vingtième siècles, Zambon conclut prudemment « qu'il est donc possible qu'il y ait eu un seul Origène, élève d'Ammonios Saccas, maître de Longin, condisciple de Plotin, mais cela n'est pas probable : pour devenir crédible, une telle perspective requiert en fait que l'on introduise dans les informations transmises par les sources une grande quantité d'éléments supplémentaires, de nuances et de corrections, avec le risque de procéder de manière plausible mais tout à fait arbitraire » (p. 162). Positivement, cela signifie que « la thèse de l'existence de deux Origène est certainement plus économique, parce qu'elle présente l'avantage d'une plus grande cohérence des données chronologiques et biographiques dont nous disposons : un des deux Origène, probablement le plus jeune, fut sûrement élève d'Ammonios Saccas au temps où Plotin l'était aussi [...]. Quant à l'autre, l'Origène chrétien, il est seulement possible mais nullement certain qu'il reçut sa formation philosophique d'Ammonios ; auquel cas, après avoir abandonné Alexandrie, n'étant plus en rapport (si jamais il le fut) avec des membres de l'école d'Ammonios, sinon avec Longin, il s'est consacré à une intense production littéraire dans le domaine de l'exégèse chrétienne » (p. 162-163). C'est cet Origène que Porphyre aurait connu et auquel, par erreur, il aurait attribué les traités de l'autre Origène, condisciple de Plotin chez Ammonios. L'article de Zambon n'écartera certes pas cette *quaestio disputata* mais son auteur présente utilement et clairement toutes les pièces du dossier. Les contributions qui suivent abordent divers aspects de la controverse de Porphyre : Aaron P. Johnson, « Porphyry's Hellenism » (sur le fragment 39) ; Bernard Pouderon, « Le fragment 78 Harnack (101 Ramos Jurado) du *Contra Christianos* de Porphyre et la question de la "tolérance" chrétienne d'après Ex 22,27 LXX » ; Richard Goulet, « Porphyre et Macarios sur la toute-puissance de Dieu » ; John Granger Cook, « Porphyry's *Contra Christianos* and the *crimen nominis Christianorum* » ; Luc Brisson, « Le Christ comme *Lógos* suivant Porphyre dans *Contre les chrétiens* (fragment 86 von Harnack = Théophylacte, *Enarr. in Joh.*, PG 123 col. 1141) » ; José M. Zamora, « Ἀνθρώπος γενόμενος : la divinité du Christ dans le *Contra Christianos* de Porphyre ».

Les dernières contributions de l'ouvrage concernent la postérité antique du *Contra Christianos*. À la question : « Existe-t-il des traces de l'argumentation antichrétienne de Porphyre dans l'œuvre de Grégoire de Nysse ? », Volker Henning Drecoll répond par la négative en ce qui concerne notamment le *Discours catéchétique*, le *Sur la création de l'homme* et le *Sur l'âme et la résurrection*, sans nier les parentés dans l'argumentation. Régis Courtray (« Porphyre et le livre de Daniel au travers du *Commentaire sur Daniel* de Jérôme ») complète, pour le volet porphyrien, ses travaux sur l'*In Daniele* hiéronymien<sup>32</sup>. Le spécialiste des *quaestiones et responsiones*, Claudio Zamagni (« Porphyre est-il la cible principale des "questions" chrétiennes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles ? ») considère

32. L'A. désigne à répétition Jérôme par « le moine », ce qui, certes, n'est pas totalement faux mais finit par être lassant.

qu'« on ne peut plus considérer l'ensemble [des *Quaestiones* d'Eusèbe et celles de l'*Ambrosiaster*] comme une réponse apologétique située dans le cadre de la polémique antichrétienne », car « pour proposer une hypothèse crédible concernant l'origine porphyrienne d'une question, il faudra étayer chaque proposition d'attribution, en excluant que le thème ait été traité auparavant dans l'exégèse chrétienne, ou alors s'arrêter sur le silence des sources » (p. 367). Il nous invite ainsi à résister à l'idée « de pouvoir reconstituer un texte perdu qui formulait une critique des Écritures chrétiennes intelligente et, bien avant la lettre, historico-critique » (p. 370). Les deux contributions suivantes reviennent sur les relations entre Augustin et Porphyre : Isabelle Bochet, « Les *quaestiones* attribuées à Porphyre dans la *Lettre 102* d'Augustin », et Gillian Clark, « *Acerrimus inimicus ?* Porphyry and the *City of God* ». Finalement, Jean Bouffartigue (†), dans « Porphyre et Julien contre les chrétiens : intentions, motifs et méthodes de leurs écrits », amorce une comparaison jamais encore entreprise dans son ensemble entre les écrits antichrétiens des deux auteurs.

Dans de brèves conclusions, Sébastien Morlet revient sur les principaux acquis du colloque et tout d'abord — parce que cela a été remis en question — sur l'existence d'un traité de Porphyre contre les chrétiens distinct de la *Philosophie tirée des oracles*. Bien des questions restent cependant ouvertes, dont la moindre n'est pas celle du modèle éditorial le mieux adapté à la façon dont le *Contre les chrétiens* a été transmis.

Cet ouvrage s'imposera comme un relais essentiel dans la recherche sur le *Contre les chrétiens* de Porphyre. On regrettera d'autant plus qu'il n'ait pas été pourvu d'un index des auteurs modernes cités, qui aurait contribué à en faire un instrument de travail encore plus efficace. L'absence d'un tel index n'est en tout cas pas palliée par la bibliographie sélective, chronologique et non alphabétique qui termine l'ouvrage, ni par le système de renvoi d'un autre âge, par *op. cit.* ou *art. cit.*, utilisé dans l'annotation infrapaginale.

Paul-Hubert Poirier

14. Gabriella ARAGIONE, Enrico NORELLI, Flavio G. NUVOLONE, dir., **À Diognète. Visions chrétiennes face à l'empire romain. Actes de la journée d'études du GSEP du 24 novembre 2007**. Lausanne, Éditions du Zèbre (coll. « Cahiers du Groupe suisse d'études patristiques », 1), 2012, 128 p.

Ce petit volume rassemble la plupart des communications présentées lors d'une journée d'études tenue par le Groupe suisse d'études patristiques (GSEP) le 24 novembre 2007. Dans un avant-propos, Flavio Nuvolone (Université de Fribourg) rappelle que le GSEP existe depuis 1971. Regroupant des chercheurs et professeurs provenant surtout des facultés de théologie de Suisse romande, le GSEP organise annuellement des conférences, des journées d'études et même des enseignements de troisième cycle en patristique. Plusieurs de ces manifestations ont donné lieu à des publications, comme c'est le cas pour la journée d'études consacrée à l'écrit *À Diognète*, une des œuvres les plus célèbres et les plus mystérieuses de la littérature grecque chrétienne. L'ouvrage qui en a résulté inaugure d'ailleurs la nouvelle collection des « Cahiers du Groupe suisse d'études patristiques ». Ce premier fascicule s'ouvre par quelques pages d'Enrico Norelli, dont l'intitulé : « *L'À Diognète*, encore une fois », laisse entrevoir que ce cahier s'ajoute à une longue liste d'éditions et de travaux savants consacrés à texte. Attesté par un manuscrit unique découvert vers 1436 à Constantinople et disparu dans l'incendie de la bibliothèque de l'Université de Strasbourg en 1870, l'*À Diognète* a fort heureusement été sauvé grâce à Johann Karl Theodor von Otto (1816-1897) qui en a produit pas moins de trois éditions, dont la dernière, parue en 1879 dans son *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi* et qui repose sur des collations indépendantes, peut être considérée comme un substitut fidèle du manuscrit disparu. Toutes les éditions publiées depuis reposent

sur l'*editio princeps* d'Henri Estienne (1592) et sur celle d'Otto, en les agrémentant de conjectures ou de corrections de valeur variable. Dès lors, il faut prendre *cum grano salis* l'affirmation d'E. Norelli qui présente comme « une édition révisée du texte grec » celle qui précède les quatre études qui ont trouvé place dans le volume. Il s'agit plus ou moins du texte « vulgate » qui circule depuis Otto jusqu'à l'édition récente, mais décevante, de Bart Ehrman (2003, dans la *Loeb Classical Library*)<sup>33</sup>. La nouveauté réside plutôt dans la traduction française qui figure en vis-à-vis de la traduction, due également à Norelli, qui facilite la lecture du reste de l'ouvrage. La première étude est signée par un vétéran de la recherche sur l'*À Diognète*, Rudolf Brändle (Université de Bâle), qui présente l'écrit comme une « reprise de la théologie paulinienne et johannique à la fin du deuxième siècle ». On y retrouvera les idées défendues dans sa thèse sur l'éthique de l'*À Diognète* publiée sous le même titre en 1975 (Zürich, Theologischer Verlag). Brändle revient sur certaines objections qui lui ont été faites et en profite pour nuancer certaines de ses affirmations, tout en maintenant que l'auteur anonyme de l'*À Diognète* « a dépassé les limites du genre apologétique et est revenu avec force à la théologie paulinienne et johannique » (p. 52). Horacio E. Lona (Benediktbeuern) n'est pas non plus un inconnu de la recherche sur l'*À Diognète*, dont il a publié un important commentaire en 2001 (Freiburg im Breisgau, Herder). Il a également commenté le *Discours véritable* de Celse (2005). Sa communication, intitulée « Les chrétiens dans la société selon l'*À Diognète* et Celse », combine donc deux points de vue qui lui sont familiers. Lona situe l'*À Diognète* et le *Discours véritable* à Alexandrie, dans le dernier quart du deuxième siècle, ce qui ne signifie pas pour autant que les deux écrits entretiendraient des relations littéraires ou se répondraient. Leur arrière-plan culturel commun expliquerait néanmoins une certaine parenté dans leur façon de voir la polémique entre païens et chrétiens, sur le plan, notamment, de l'intégration de ces derniers à la *polis* antique et de leur présence paradoxale dans la société. Lona conclut en présentant l'auteur de l'*À Diognète* et Celse comme les représentants de deux mouvements incompatibles, le christianisme, d'une part, et le platonisme, de l'autre. D'après lui, il n'existerait pas de « platonisme chrétien » mais « uniquement des chrétiens qui se sont appropriés de diverses façons l'héritage platonicien et l'ont mis au service de la pensée chrétienne » (p. 77). Mais n'est-ce pas là, d'une certaine façon, un platonisme chrétien ? À trop vouloir défendre l'originalité du christianisme, on risque d'instaurer des oppositions artificielles. La contribution de Mario Rizzi (Université catholique de Milan), « *Ad Diognetum* 2-4 : Polemics & Politics », pour plus brève qu'elle soit n'en est pas moins intéressante. Rizzi, qui a consacré un livre et plusieurs études à l'*À Diognète*, réagit à la thèse de Marrou selon laquelle la polémique antipaïenne et antijuive que l'auteur anonyme mène aux chap. 2-4 de son *factum* ne serait qu'un thème obligé traité « sans grand enthousiasme, parce qu'il le faut bien ». D'après Rizzi, et je suis tout à fait d'accord avec lui<sup>34</sup>, cette polémique est un élément essentiel de la construction rhétorique et théologique de l'auteur :

The argumentative structure of the treatise (its rhetorical *dispositio*) and the place of chapters 2-4 in it are now clearer : after the *exordium* (chapter 1), by denying any sense to pagan and Jewish public cults, chapters 2-4 make it possible for chapter 5 to paint Christian life as having no visible differences from ordinary life, apart from its inner significance : precisely on this basis, the author can establish in chapter 6 the parallelism between Christians and the soul on the one hand, and between the world and the body on the other ; he goes on to illustrate the invisible mystery of the Christian God and of his plan of salvation by means of his Son (chapters 7-10), before ending with a touching appeal to his reader(s) to convert (p. 89).

33. En 5,7, Norelli reprend la conjecture de Maran (κοίτην pour κοινήν), acceptée par Brändle (p. 44), mais refusée à juste titre par Lona (p. 66, n. 23).

34. Je me permets de renvoyer ici à mon petit article « Éléments de polémique anti-juive dans l'*Ad Diognetum* », *Vigiliae Christianae*, 40 (1986), p. 218-225.

Pour la dernière contribution de l'ouvrage, la parole revient à Enrico Norelli sur une question d'histoire de la recherche : « Ramener l'À *Diognète* en Asie Mineure : Une discussion de la thèse de Charles E. Hill ». La (double) thèse en question, défendue par Hill en 2006, veut que Polycarpe de Smyrne soit à la fois le « presbytre » dont Irénée de Lyon rapporte l'enseignement en *Adversus haereses* IV, 27-32, et l'auteur de l'À *Diognète*<sup>35</sup>. Norelli rappelle tout d'abord que la première partie de la thèse avait été proposée dès 1990 par Pier Franco Beatrice avant de se livrer à une critique approfondie — et négative dans ses conclusions — des liens supposées entre l'À *Diognète* et les écrits de, ou sur, Polycarpe, le *Martyre* et la *Lettre aux Philippiens*. Norelli en profite pour réaffirmer ses convictions relativement à la non-appartenance des chap. 11 et 12 à l'À *Diognète* et à l'origine romaine — et non alexandrine — de l'écrit. Même si les textes de Brändle et de Lona ne représentent pas une grande nouveauté, ce cahier du GSEP, notamment par les contributions de Rizzi et de Norelli, met en lumière la véritable originalité de l'À *Diognète* malgré les zones d'ombre qui subsistent.

Paul-Hubert Poirier

15. Alain LE BOULLUEC, **Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène**. Deuxième édition revue et augmentée. Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 178), 2012, XXVIII-516 p.

En 2006, l'Institut d'Études Augustiniennes publiait un recueil des principaux articles d'Alain Le Boulluec, alors directeur d'études à la section des Sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Paris). Cet ouvrage fut épuisé quelques mois plus tard, témoignage éloquent de l'intérêt que suscitent les travaux menés par A. Le Boulluec depuis le début des années 1970 sur Clément d'Alexandrie, Origène, l'histoire du concept d'hérésie et celle de la théologie chrétienne ancienne. Il faut donc saluer l'initiative prise par l'Institut d'Études Augustiniennes de publier une deuxième édition revue et augmentée des *opera minora* d'A. Le Boulluec. Cette nouvelle édition comporte des compléments à la bibliographie de l'A., l'ajout de deux nouveaux textes parus en 2009 et 2010, une mise à jour des *addenda et corrigenda*, et des index des noms propres et des mots grecs.

L'organisation du recueil est restée la même. Les articles et chapitres de livre sont répartis en six sections : I. L'« école » chrétienne d'Alexandrie, entre légende et histoire ; II. Projet intellectuel et composition littéraire chez Clément d'Alexandrie ; III. L'élaboration doctrinale chez Origène ; IV. Les métaphores de la polémique chez Clément et Origène ; V. Débats et recherches sur les œuvres de Clément et d'Origène ; VI. L'interprétation des Écritures chez Clément et Origène, héritages et innovations. Il s'en faut que ce recueil rassemble tous les *opera minora* d'A. Le Boulluec (la bibliographie qui figure en tête du volume signale quelque 130 titres), mais les vingt-sept textes retenus confèrent à l'ouvrage une réelle unité. On y trouvera de fait une véritable monographie sur l'« école » d'Alexandrie, son histoire, son exégèse et ses principaux représentants. Dans l'introduction de 2006, conservée dans la présente édition, A. Le Boulluec revient sur son parcours de chercheur et d'enseignant, et évoque les autres chantiers pour lesquels il a œuvré, dont la « Bible d'Alexandrie » et les Pseudo-Clémentines. Il y aurait là, sans aucun doute, ample matière pour un autre recueil comme celui-ci.

Paul-Hubert Poirier

35. *From the Lost Teaching of Polycarp. Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of Ad Diognetum*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », erste Reihe, 186), 2006.

16. Jan KRANS, Joseph VERHEYDEN, dir., **Patristic and Text-Critical Studies. The Collected Essays of William L. Petersen**. Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « New Testament Tools, Studies and Documents », 40), 2012, xvi-619 p.

Cet ouvrage rassemble la presque totalité des articles et contributions à des ouvrages collectifs de William L. Petersen. Professeur de Nouveau Testament et d'histoire des origines chrétiennes à la Pennsylvania State University (à University Park, Pennsylvanie), W.L. Petersen s'était imposé comme le meilleur spécialiste du *Diatessaron* de Tatien. Sa thèse de doctorat, qui portait sur le *Diatessaron* et Éphrem le Syrien comme sources de Romanos le Mélode, soutenue à Utrecht en 1984 et publiée l'année suivante, et son livre sur le *Diatessaron*, ses origines, sa circulation et sa signification, et sur l'histoire de la recherche le concernant, sont rapidement devenus des classiques<sup>36</sup>. Si on y ajoute les articles qu'il a consacrés à cette harmonie évangélique, on peut dire qu'il a offert aux étudiants et aux spécialistes les meilleurs outils pour s'y retrouver dans un des domaines les plus complexes de l'histoire primitive des évangiles. On comprendra dès lors que la disparition de Petersen, en 2006, dans la pleine force de l'âge (il avait 56 ans), a privé la recherche néotestamentaire et diatessarienne de l'un de ses meilleurs artisans. On appréciera d'autant plus l'initiative prise par Jan Krans et Joseph Verheyden de réunir dans un volume, en trente-deux chapitres, autant de contributions de Petersen, soit trente parues entre 1981 et 2006, et deux inédits, des conférences présentées en 1989 et 1992. Les références complètes des lieux originaux de publication ou de présentation figurent au début du volume, ainsi que la liste des comptes rendus signés par Petersen et des collectifs qu'il a coédités. Les deux éditeurs n'ont pas ménagé leur peine en accompagnant ce recueil de deux index, des textes cités et des auteurs modernes, qui permettront de mieux profiter de la richesse exceptionnelle de l'ensemble.

Même si plusieurs des chapitres du recueil portent sur plus d'un thème, on peut les regrouper sous neuf titres. **I. Tatien et le *Diatessaron*** : chap. 5 (« New Evidence for the Question of the Original Language of the *Diatessaron* ») [1986] ; 6 (« An Important Unnoticed *Diatessaronic* Reading in Turfan Fragment M-18 ») [1988] ; 10 (« New Evidence for a Second Century Source of *The Heliland* ») [1989] ; 11 (« Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's Απομνημονεύματα ») [1990] ; 14 (« Tatian's *Diatessaron* ») [1990] ; 17 (« The *Diatessaron* of Tatian ») [1995] ; 19 (« From Justin to Pepsy : The History of Harmonized Gospel Tradition ») [1997] ; 25 (« The *Diatessaron* and the Fourfold Gospels ») [2004] ; 26 (« Tatian the Assyrian ») [2005] ; 28 (« Canonicity, Ecclesiastical Authority, and Tatian's *Diatessaron* ») [2005]<sup>37</sup>. **II. Histoire du texte du Nouveau Testament et critique textuelle** : chap. 7 (« The Text of the Gospels in Origen's Commentaries on John and Matthew ») [1988] ; 16 (« What Text Can New Testament Textual Criticism Ultimately Reach ? ») [1994] ; 20 (« Οὐδὲ ἐγὼ σε [κατα]κρίνω : John 8:11, the *Protevangelium Iacobi*, and the History of the *Pericope Adulterae* ») [1997] ; 21 (« The *Vorlage* of the Shem-Tob's "Hebrew Matthew" ») [1998] ; 24 (« The Genesis of the Gospels ») [2002] ; 27 (« Textual Traditions Examined : What the Text of the Apostolic Fathers Tells Us about the Text of the New Testament in the Second Century ») [2005] ; 29 (« Problems in the Syriac New Testament and How Syrian Exegetes

36. *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, Louvain, Peeters (coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 475, « Subsidia », 74), 1985 ; *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Leiden, Brill (coll. « Supplements to Vigiliae Christianae », 25), 1994.

37. Il s'agit de la version anglaise inédite de « Canonicité, autorité ecclésiastique et *Diatessaron* de Tatien », paru dans G. ARAGIONE, É. JUNOD, E. NORELLI, éd., *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, Labor et Fides (coll. « Le monde de la Bible », 54), 2005, p. 87-116.

Solved Them ») [2006] ; 30 (« Patristic Biblical Quotations and Method : Four Changes to Light-foot's Edition of *Second Clement* ») [2006] ; 31 (« Richard Bentley and the New Testament Textual Criticism : Reverence and Irreverence ») [inédit] ; 32 (« The Syro-Latin Text of the Gospels, or How the "Western Text" Became a Phantom ») [inédit]. **III.** Romanos le Mélode (et le *Diatessaron*) : chap. 2 (« Romanos and the Diatessaron : Readings and Method ») [1983] ; 3 (« The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem : Its Importance for the Origin of the Kontakion ») [1985] ; 12 (« The Dependence of Romanos *the Melodist* upon the Syriac Ephrem ») [1990] ; 18 (« A New Testimonium to a Judaic-Christian Gospel Fragment from a Hymn of Romanos the Melodist ») [1996]. **IV.** *L'Évangile selon Thomas* (logion 107) : chap. 1 (« The Parable of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics ») [1981]. **V.** Aphraate le Sage Persan : chap. 13 (« The Christology of Aphrahat, the Persian Sage : An Excursus on the 17<sup>th</sup> *Demonstration* ») [1992]. **VI.** Eusèbe de Césarée : chap. 15 (« Eusebius and the Paschal Controversy ») [1992]. **VII.** Éphrem le Syrien et Bède le Vénérable : chap. 22 (« Ephrem Syrus and the Venerable Bede : Do East and West Meet ? ») [1999]<sup>38</sup>. **VIII.** Le judéo-christianisme et ses sources : chap. 23 (« Constructing the Matrix of Judaic Christianity from Texts ») [2001]. **IX.** Le vocabulaire de l'homosexualité dans le Nouveau Testament et la première littérature chrétienne : chap. 4 (« Can Ἀρσενοκοῖται be Translated by "Homosexuals" ? (I Cor. 6.9 ; I Tim. 1.10) ») [1986] ; 9 (« On the Study of "Homosexuality" in Patristic Sources ») [1989].

Nonobstant une réelle diversité, qui reflète la vaste culture et les champs d'intérêt variés de William Petersen, un fil d'Ariane relie en quelque sorte toutes ces contributions : on y retrouve la même lecture attentive et scrupuleuse des sources — notamment évangéliques — et une étonnante capacité à en tirer des données et des perspectives nouvelles. Et cela, parce que Petersen cherche constamment à remonter au-delà de la fixation du texte évangélique dont témoignent les grands onciaux des quatrième et cinquième siècles, non pas en échafaudant des théories mais en exploitant pour ce qu'elles sont les sources écrites antérieures à Irénée de Lyon. L'ensemble des trente-deux chapitres de l'ouvrage peut donc être lu comme une vaste leçon de méthode qui s'adresse non seulement à la confrérie des spécialistes du *Diatessaron* mais aussi et surtout à quiconque s'occupe d'histoire du texte des évangiles et des origines chrétienne. Une porte d'entrée dans l'édifice est sans aucun doute le chapitre 24 consacrée à la genèse des évangiles, évoquée à rebours, depuis les années 200 en remontant au premier siècle. Au terme de ce parcours, Petersen conclut que « the text in our critical editions today is actually a text which dates from no earlier than about 180 CE, at the earliest. Our critical editions do not present us with the text that was current in 150, 120 or 100 — much less in 80 CE » (p. 410). Ce qui signifie que les historiens des origines chrétiennes et les exégètes « are working on a post-180 text of a gospel, and that between the acts, words and life of Jesus and their text stands nearly 150 years of textual chaos » (p. 141). Mais les travaux de Petersen montrent *et amplius*, qu'ici, chaos ne veut pas dire vide : si on n'écarte pas tacitement tout ce qui ne concorde pas avec les formes textuelles ultérieures (et Petersen donne plus d'un exemple de ce procédé), la littérature chrétienne antérieure à 180 permet d'entrevoir avec suffisamment de clarté les variantes « régionales » des textes « évangéliques », aussi bien de ceux qui allaient être « canonisés » que des autres. On peut donc parler à juste titre d'effervescence textuelle plutôt que de chaos.

Les éditeurs de ces *Collected Essays* ont fait un excellent travail en ce qui concerne la présentation éditoriale de l'ouvrage. Même si les textes ont été recomposés, la pagination originelle est précisément indiquée en marge, ce qui facilitera les références. Chaque fois que Petersen renvoie à

38. Je me permets de signaler que j'ai déjà relevé un rapprochement entre Éphrem et Bède dans « L'Évangile de Vérité, Éphrem le Syrien et le comput digital », *Revue des études augustiniennes*, 26 (1979), p. 27-34.

un de ses articles, on signale s'il se trouve inclus dans l'ouvrage. Des indications entre crochets carrés viennent à l'occasion compléter certaines notes infrapaginales. On relève également très peu de coquilles tout au long de ces quelque 640 pages<sup>39</sup>.

La publication des *Patristic and Text-Critical Studies* de Petersen est un bel hommage à sa mémoire en même temps qu'un grand service rendu à tous ceux qui se consacrent à l'étude du christianisme primitif et des textes qui seuls permettent de le faire revivre. À lire l'ensemble de ces contributions, on en apprécie d'autant plus la clarté et la richesse, ainsi que la capacité de leur auteur — pas si courante aujourd'hui — à rendre compte de l'histoire de la recherche, peu importe la langue de publication, la sûreté de son jugement et l'équilibre qui marque tout ce qu'il a écrit.

Paul-Hubert Poirier

17. Christoph MARKSCHIES, Jens SCHRÖTER, dir., **Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band : Evangelien und Verwandtes**. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 2 volumes, xxv-1468 p. en pagination continue.

La publication en 1904 des deux volumes édités par Edgar Hennecke, le *Manuel des apocryphes du Nouveau Testament* et les *Apocryphes du Nouveau Testament en traduction allemande*<sup>40</sup> a radicalement modifié le rapport du public lecteur — savant ou non — avec la littérature apocryphe néotestamentaire. Pour la première fois, on avait un accès facile et balisé à un ensemble d'écrits thématiquement reliés les uns aux autres mais disparates par la forme et le contenu, ainsi que par les canaux qui les avaient transmis. Mais le *Handbuch* et les *Neutestamentliche Apokryphen* ne représentaient pas une nouveauté absolue. Ils avaient eu des prédécesseurs, certains même remarquables, comme Johann Albert Fabricius, dont le *Codex apocryphus Novi Testamenti* mérite encore d'être consulté, Johann Karl Thilo, auteur d'un ouvrage sous le même titre, Konstantin von Tischendorf qui, par ses Évangiles, Actes et Apocalypses apocryphes, constituera un véritable corpus, ou encore Richard Adelbert Lipsius qui, avec Max Bonnet, inaugurerait la recherche moderne sur les actes apocryphes des apôtres<sup>41</sup>. Mais en proposant non seulement des traductions, pour plusieurs d'entre elles complètes, mais aussi des introductions et une annotation, E. Hennecke et ses collaborateurs sortaient les apocryphes néotestamentaires des bibliothèques spécialisées et les rendaient accessibles aux lecteurs et même à ceux qui n'étaient pas familiers du grec et du latin, sans parler des langues orientales dans lesquels plusieurs de ces écrits ont été transmis.

Le recueil de Hennecke a pour ainsi dire dominé la recherche sur les apocryphes du Nouveau Testament pendant tout le vingtième siècle. Il a en effet connu six éditions successives. Si le

39. P. 21, l. 5-6 *ab imo* : assimilée ; p. 61, l. 9 *ab imo* : accès ; p. 72, l. 7 *ab imo* : consensus ; p. 121, l. 9 : with the ; p. 155, l. 10 : grands ; p. 245, l. 10 : extracanonical ; p. 312, l. 12 : John 8:11 ; p. 351, l. 12 *ab imo* : 'babes' ; p. 369, n. 18, l. 3 : typology ; p. 370, n. 21, l. 4 : definitive ; p. 394, l. 15 : presented ; p. 421, l. 11 : all ; p. 430, n. 32, l. 7 : méthodes ; p. 487 (n. 29), l. 4 : inferiority ; p. 510, n. 50 : p. 36 ; p. 581, l. 4 *ab imo* : or.

40. *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904 ; et *Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen*, Tübingen, Leipzig, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904.

41. J.A. FABRICIUS, *Codex apocryphus Novi Testamenti, collectus, castigatus testimoniisque, censuris & animadversionibus illustratus*, Hambourg, Benjam. Schiller, 1703 (réédité en 1719) ; J.C. THILO, *Codex apocryphus Novi testamenti, tomus primus*, Leipzig, F.C.W. Vogel, 1832 ; K. VON TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, H. Mendelssohn, 1876 ; ID., *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig, Avenarius et H. Mendelssohn, 1861 ; ID., *Evangelia apocrypha*, Leipzig, H. Mendelssohn, 1876 ; R.A. LIPSIVS, M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig, H. Mendelssohn, 1891-1903.



*Handbuch* ne sera jamais réédité, les *Neutestamentliche Apokryphen* le seront en 1924 (2<sup>e</sup> édition)<sup>42</sup>, 1959 et 1964 (3<sup>e</sup> édition, désormais en deux volumes), 1968 (4<sup>e</sup> édition), 1989 (5<sup>e</sup> édition), 1990 et 1997 (6<sup>e</sup> édition). En pratique, on peut parler de quatre éditions puisque la 4<sup>e</sup> est une simple réimpression corrigée de la 3<sup>e</sup>, et que la 5<sup>e</sup> anticipe de quelques années la 6<sup>e</sup> et dernière, qui en est une légère mise à jour<sup>43</sup>. La troisième édition témoigne de deux modifications importantes à l'ouvrage original : elle est en effet signée conjointement par Edgar Hennecke et Wilhelm Schneemelcher, et elle se présente en deux volumes ; cette édition sera très largement diffusée en dehors du domaine germanophone grâce à l'excellente traduction anglaise dont elle fera l'objet sous la direction de Robert M. Wilson<sup>44</sup>. La cinquième (et sixième) édition enregistrera un autre changement puisqu'elle ne retiendra, comme éditeur, que le seul nom de W. Schneemelcher ; elle fera également l'objet d'une traduction anglaise<sup>45</sup>.

On peut dès lors s'interroger sur la raison d'être des nouveaux « Apocryphes chrétiens anciens en traduction allemande » qui paraissent chez le même éditeur que la dernière édition (et les précédentes) des *Neutestamentliche Apokryphen* et alors que ceux-ci sont encore dans le commerce. La raison en est qu'on a manifestement voulu faire quelque chose de nouveau. Cette nouveauté résulte d'une espèce de « révolution copernicienne<sup>46</sup> » qui a ébranlé le domaine des études apocryphes au milieu des années 1970 et qui a conduit, en 1981, à la création de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AÉLAC), qui avait pour but « l'édition critique, la traduction et le commentaire de tous les textes pseudépigraphiques ou anonymes d'origine chrétienne qui ont pour centre d'intérêt des personnages apparaissant dans les livres bibliques ou qui se rapportent à des événements racontés ou suggérés par ces livres<sup>47</sup> ». Franco-suisse à l'origine, l'AÉLAC devait rapidement s'ouvrir à tous les chercheurs, quelle que soit leur nationalité, qui s'intéressent aux apocryphes chrétiens ou qui en font l'objet de leur recherche, et notamment tous ceux qui allaient préparer l'édition d'un écrit apocryphe pour la *Series apocryphorum* du *Corpus christianorum*, inaugurée en 1983 par les éditions Brepols de Turnhout (Belgique).

Si l'AÉLAC est née essentiellement du besoin de renouveler la base textuelle de l'étude des apocryphes néotestamentaires, elle a conduit à une redéfinition du « champ apocryphe », marquée par le passage d'une conception des écrits qui le constituent comme des textes non canoniques à référence néotestamentaire à celle d'écrits non canoniques à référence vétéro- ou néotestamentaire produits par des chrétiens, ainsi que le formule l'article premier de la convention de l'AÉLAC de juin 1981 :

Les textes appartenant à la littérature apocryphe chrétienne présentent chacun l'une ou l'autre des caractéristiques suivantes : ils peuvent être anonymes ou pseudonymes ; être consacrés à des personnages du Nouveau Testament, voire de l'Ancien Testament ; être comparables à des écrits inclus dans le canon ; avoir été composés en référence à des écrits canoniques. Ils ont été

42. Hennecke, 1924.

43. Pour une présentation plus détaillée, voir P.-H. POIRIER, « Vers une redéfinition du champ apocryphe. Aperçus de la recherche récente consacrée aux apocryphes chrétiens », dans A. GAGNÉ, J.-F. RACINE, dir., *En marge du canon. Études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*, Paris, Cerf (coll. « L'écriture de la Bible », 2), 2012, p. 85-106 (notamment p. 88-93).

44. *New Testament Apocrypha. English Translation Edited by R. McL. Wilson*, Londres, Lutterworth Press, 1963-1965.

45. *New Testament Apocrypha. Revised Edition, English Translation Edited by R. McL. Wilson*, Cambridge, James Clarke ; Louisville, Westminster John Knox, 1992.

46. Voir à ce sujet P.-H. POIRIER, « Vers une redéfinition du champ apocryphe », p. 93-101.

47. Définition de l'AÉLAC donnée par le site internet de l'Association ([www2.unil.ch/aelac/](http://www2.unil.ch/aelac/)).

tenus à l'écart du canon ou formellement rejetés. Ces textes dépassent le cadre chronologique des trois premiers siècles et le cadre linguistique du grec et du latin. Par littérature apocryphe chrétienne, il faut ainsi entendre :

— les textes les plus anciens réunis sous l'appellation traditionnelle d'Apocryphes du Nouveau Testament, c'est-à-dire les Évangiles (par ex. *Évangile de Pierre*, *Epistula apostolorum*), les Actes des apôtres (par ex. *Actes de Jean*, *Actes d'André*), les Apocalypses (par ex. *Apocalypse de Pierre*, *Apocalypse de Paul*) et les soi-disant Lettres (par ex. *Épître du Ps-Tite*) ;

— des textes pseudépigraphes ou anonymes issus de divers courants chrétiens ou judéo-chrétiens ; dont certains, rattachés à un personnage de l'Ancien Testament, ne sont pas à compter parmi les pseudépigraphes de l'Ancien Testament en raison des transformations chrétiennes dont ils sont marqués (par ex. *V et VI Esdras*, *Ascension d'Ésaïe*, *Oracles Sibyllins*, *Apocalypse de Sedrach*, etc.) ;

— des textes rédigés ou transmis en grec, latin ou d'autres langues, composés après la fixation du canon (III<sup>e</sup> s.), pouvant être des remaniements ou des versions d'écrits antérieurs aussi bien que des créations originales (par ex. les écrits du « cycle égyptien », les *Virtutes apostolorum* du Pseudo-Abdias, les remaniements, compilations ou paraphrases du moine Épiphane, de Nicéas de Thessalonique ou du Métaphraste ; les collections coptes des *Actes apocryphes des Apôtres*, l'*Histoire syriaque de Jean* ; les vies, les récits de voyage ou de reconnaissances, etc.).

Si la réorientation et l'élargissement imposés par les chercheurs de l'AÉLAC n'ont pas été acceptés d'emblée ni partout, comme le montre la réaction de W. Schneemelcher dans l'introduction aux 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> éditions des *Neutestamentlichen Apokryphen* (1987 et 1990), ils marquent désormais la recherche et expliquent, en partie du moins, l'existence et les caractéristiques du nouveau recueil édité par C. Marksches et J. Schröter. Déjà, dans un article de 1998, C. Marksches, après avoir évoqué l'histoire des *Neutestamentlichen Apokryphen* de 1904 à 1990 et formulé quelques réflexions sur l'avenir de l'ouvrage, énonçait les principes d'une refonte de ce monument, qui devaient présider à la mise en œuvre des *Antike christliche Apokryphen* : (1) le recueil conservera, comme les précédents une limite chronologique, un *terminus ante quem*, non plus en relation avec le canon néotestamentaire et sa clôture, mais avec la fin de l'Antiquité chrétienne (tardive), marquée conventionnellement par la mort de Jean Damascène (754) ; (2) en conséquence, le « nouveau Schneemelcher » ne s'intitulera plus *Neutestamentliche Apokryphen* ni même *Antike neutestamentliche Apokryphen* mais *Antike christliche Apokryphen* ; (3) pourvu de ce nouveau titre, le recueil, « qui veut rester dans la tradition d'Edgar Hennecke et de Wilhelm Schneemelcher », s'ouvrira à des textes précédemment mal représentés ou exclus, comme les *Odes de Salomon*, les traditions sur Jésus conservées par des auteurs chrétiens anciens, *Joseph le charpentier*, les écrits relatifs à Pilate ou les versions orientales des actes apocryphes ; (4) pour des raisons purement pratiques, parce qu'ils sont regroupés dans des collections qui leur sont réservées, les écrits de Nag Hammadi ne figureront pas dans le nouveau Schneemelcher<sup>48</sup>.

Est-ce que le premier volume des *Antike christliche Apokryphen*, qui se veut la septième édition refondue du Hennecke-Schneemelcher (p. 114), obéit à ces principes ? Sur le plan du contenu, on notera tout d'abord que l'on n'a pu résister à la tentation d'y inclure certains des textes de Nag Hammadi qui ont fini par être considérés comme la quintessence de l'« apocryphité » (ou de l'« apocryphité »)<sup>49</sup>, à savoir l'*Évangile selon Thomas* (NH II, 2), l'*Évangile selon Philippe* (NH II,

48. « "Neutestamentliche Apokryphen" — Bemerkungen zu Geschichte und Zukunft einer von Edgard Hennecke im Jahr 1904 begründeten Quellensammlung », *Apocrypha*, 9 (1998), p. 128-132.

49. Deux néologismes nés plus ou moins dans l'orbite de l'AÉLAC ; pour le premier, cf. F. Bovon, « Vers une nouvelle édition de la littérature apocryphe chrétienne : la *Series apocryphorum* du *Corpus christianorum* », *Augustinianum*, 23 (1983), p. 373-378 (375) ; et pour le second, S.C. MIMOUNI, « Le concept

3), l'*Épître apocryphe de Jacques* (NH I, 2), le *Livre de Thomas* (NH II, 7), la *Sagesse de Jésus-Christ* (NH III, 4), le *Dialogue du Sauveur* (NH III, 5), la *Première* et la *Deuxième apocalypse de Jacques* (NH V, 3-4), la *Lettre de Pierre à Philippe* (NH VIII, 2) et le *Livre sacré du grand Esprit invisible* (NH III, 2 et IV, 2). On pardonnera volontiers cette dérogation dans la mesure où elle nous aura valu sur ces textes des contributions neuves. Sur le plan de la conception de l'ouvrage, elle correspond bien à ce que souhaitait son maître d'œuvre en 1998 et elle rejoint les principes formulés par l'AÉLAC, ce qui concerne, notamment, l'inclusion d'écrits de facture chrétienne à référence aussi bien vétéro- que néotestamentaire et l'appartenance à l'Antiquité, dont le *terminus ad quem* est fixé au milieu du huitième siècle (mort de Jean Damascène). La définition des apocryphes qui est censée être sous-jacente à ces nouveaux *Apokryphen* et refléter « l'orientation vers l'histoire des formes de la recherche néotestamentaire allemande » est la suivante :

Les "apocryphes" sont des textes juifs et chrétiens qui empruntent la forme des écrits bibliques devenus canoniques ou rapportent des récits portant sur des personnages des écrits bibliques devenus canoniques ou transmettent des paroles de tels personnages ou se veulent composés par un personnage biblique. Ils ne sont pas devenus canoniques, ce que, de toute façon, ils n'étaient pas en bonne partie destinés à devenir. De plus, certains d'entre eux étaient une expression authentique de la religiosité de l'Église majoritaire et ils ont souvent profondément influencé la théologie comme les arts plastiques<sup>50</sup> (p. 114).

La référence au canon comme norme, par une formulation alambiquée (*sollten dies aber teilweise auch gar nicht*), et non plus comme réalité factuelle qui affleure dans cette définition, me semble être en contradiction avec la perspective historique et littéraire qui domine sans contredit dans toute l'entreprise.

Le premier volume des *Antike christliche Apokryphen* s'ouvre par une introduction générale (*Haupteinleitung*) de 180 pages signée par Christoph Marksches. Celle-ci constitue une vaste entrée en matière non seulement pour le volume qu'elle précède mais aussi pour la question des apocryphes et de leur situation historique, littéraire et théologique. Elle comporte sept parties pourvues chacune de leur bibliographie propre. La première est consacrée au titre et au contenu du nouveau recueil. Suivent : 2. Les concepts centraux : Canon, apocryphe, testament ; 3. Pour une histoire d'un « canon » chrétien de l'Ancien et du Nouveau Testament ; 4. Les apocryphes chrétiens anciens comme témoins de la piété chrétienne ancienne ; 5. Survie et influence des apocryphes chrétiens anciens ; 6. Pour une histoire de la recherche sur la littérature apocryphe et leur définition ; 7. Textes pour l'histoire du canon biblique.

Après l'introduction, les textes retenus pour ce premier volume sont partagés en deux grandes sections : traditions extracanoniques sur Jésus (**A**) et évangiles extracanoniques (**B**). **A**. Traditions extracanoniques relatives à Jésus : **I**. Paroles de Jésus extracanoniques, provenant des textes de Nag Hammadi et de la tradition arabo-islamique. **II**. Témoignages non chrétiens sur Jésus : Flavius Josèphe, Thallus, Suétone, Tacite, Pline le Jeune, Mar bar Sérapion, Lucien de Samosate, témoigna-

---

d'apocryphité dans le christianisme ancien et médiéval. Réflexions en guise d'introduction », dans Id., éd., *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, Turnhout, Brepols (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses », 113), 2002, p. 1-30.

50. « "Apokryphen" sind jüdische und christliche Texte, die die Form kanonisch gewordener biblischer Schriften aufweisen oder Geschichten über Figuren kanonisch gewordener biblischer Schriften erzählen oder Worte solcher Figuren oder von einer biblischen Figur verfaßt sein wollen. Sie sind nicht kanonisch geworden, sollten dies aber teilweise auch gar nicht. Teilweise waren sie auch ein genuiner Ausdruck mehrheitskirchlichen religiösen Lebens und haben oft Theologie wie bildende Kunst tief beeinflußt » (p. 114).

ges juifs en dehors de Josèphe. **III.** Activité et passion de Jésus : *Légende d'Abgar*, *Évangile de Nicodème*, *Actes de Pilate* et *Descensus ad inferos*, le cycle de Pilate. **IV.** La parenté de Jésus : *Transitus Mariae*, *Histoire de Joseph le charpentier*. **B.** Évangiles extracanoniques. **I.** Fragments d'évangiles inconnus sur papyrus : le fragment du papyrus Oxyrhynque V 840, les papyrus Eger-ton 2, de Cologne VI 255, de Berlin 11710, d'Oxyrhynque X 1224, du Caire 10735, le fragment du Fayoum (P.Vindob. G. 2325), l'évangile apocryphe Rylands (P.Ryl. III 464), le PSI XI 1200bis (Florence), les papyrus coptes de Strasbourg 5, 6 et 7, Merton II 51, Oxyrhynque II 210, l'*Évangile secret de Marc*. **II.** Petits fragments d'évangiles extra-canoniques attestés par la tradition indirecte : *Évangile d'Ève*, *Questions de Marie*, *Naissance de Marie*, *Évangile selon Matthias*. **III.** Notices (*Nachrichten*) sur des évangiles extra-canoniques : *Évangile des quatre régions du monde*, *Évangile de la perfection*, *Évangile des douze (apôtres)*, *Les douze évangiles* ou *Évangile des douze* (des Quêtes), *Évangile (manichéen) des douze apôtres*, *Évangile des douze apôtres* (éd. Harris et Révillout), *Évangile des soixante-dix*, *Memoria apostolorum*, *Évangile de Cérinthe*, *Évangile de Basilide*, *Évangile de Marcion*, *Évangile d'Apelle*, *Évangile de Bardesane*. **IV.** Évangiles constitués de paroles ou de dits (*Spruchevangelien/Sayings Gospels*) : *Évangile selon Thomas* (NH II, 2 et P.Oxy 1, 654, 655), *Évangile selon Philippe* (NH II, 3). **V.** Évangiles narratifs : fragments d'évangiles judéo-chrétiens (*Évangile des Hébreux*, *Évangile des Ébionites*, *Évangile des Nazoréens*, variantes de l'« Évangile juif » [τὸ Ἰουδαϊκόν]), *Évangile selon les Égyptiens*, *Évangile de Pierre*, traditions et évangile de Barthélemy (*Questions de Barthélemy*, *Livre de la résurrection de Jésus Christ, notre Seigneur*), évangiles de l'enfance (*Protévangile de Jacques*, *Évangile de l'enfance selon Thomas*, *Livre de Baruch de Justin le gnostique*, *Évangile arabe de l'enfance*, *Pseudo-Matthieu*, *Évangiles latins de l'enfance* [Arundel et Hereford], *Vie de Jean-Baptiste*), *Évangile de Mani*. **VI.** Évangiles en forme de dialogue : logion Freer, *Epistula apostolorum*, *Épître apocryphe de Jacques* (NH I, 2), *Livre de Thomas* (NH II, 7), *Sagesse de Jésus-Christ* (NH III, 4 et BG 4), *Dialogue du Sauveur* (NH III, 5), *Première apocalypse de Jacques* (NH V, 3 et Codex Tchacos 2), *Deuxième apocalypse de Jacques* (NH V, 4), *Lettre de Pierre à Philippe* (NH VIII, 2 et Codex Tchacos 1), *Évangile selon Marie* (BG I, P.Oxy I, 3525 et P.Ryl. III 463), Fragment d'un dialogue de Jean avec Jésus, *Évangile de Judas* (Codex Tchacos 3), *Livre d'Allogène* (Codex Tchacos 4). **VII.** Méditations évangéliques : *Évangile de la vérité* (NH I, 3 et XII, 2), *Livre sacré du grand Esprit invisible* (NH III, 2 et IV, 2), Évangile « inconnu de Berlin » (aussi intitulé *Évangile du Sauveur*), *Pistis Sophia*, *Livres de Iéou*, *Évangile de Gamaliel* (fragment copte, version arabe, version éthiopienne), Évangile apocryphe anonyme en copte (connu par trois manuscrits de Paris édités par P. Lacau).

Si l'on exclut certaines contributions rapides comme celles qui portent sur la *Pistis Sophia* (qui reprend la contribution d'Henri-Charles Puech à la 3<sup>e</sup> édition du Hennecke-Schneemelcher) ou sur les deux *Livres de Iéou*, la plupart de celles qui figurent dans ces deux volumes apportent de la nouveauté. Signalons, entre autres et à titre d'exemple, l'excellente mise au point de Peter Nagel sur l'*Évangile de Mani* (à la fois l'évangile composé par Mani et les citations évangéliques chez les manichéens), l'*Évangile de Thomas* signé par Jens Schröter, les Évangiles judéo-chrétiens de Jörg Frey, les Évangiles de l'enfance de Silvia Pellegrini *et al.*, ou l'*Évangile de Gamaliel* dans ses différentes versions (H.-M. Schenke *et al.*). Pour plusieurs écrits qui existent en plusieurs versions ou recensions, on a eu l'excellente idée de constituer des synopses des traductions ou des versions, ainsi pour les *Questions de Barthélemy* (une synopse sur six colonnes), les fragments des *Évangiles des Hébreux*, *des Nazoréens* et *des Ébionites*, l'*Évangile de l'enfance selon Thomas*, l'*Epistula apostolorum*, la *Première apocalypse de Jacques* et la *Lettre de Pierre à Philippe* (NH et codex Tchacos).

Les *Antike christliche Apokryphen* s'ajoutent, sans faire double emploi, à des publications récentes qui ont eu également pour objet de rendre accessible l'ensemble de la littérature apocryphe chrétienne. Signalons les deux volumes d'*Écrits apocryphes chrétiens* édités par l'AÉLAC, qui unissent à un haut standard scientifique le souci d'atteindre un vaste public<sup>51</sup>, et la refonte du *Apocryphal New Testament* de M.R. James<sup>52</sup>. Le recueil allemand se rapproche par la volonté d'exhaustivité de celui de la « Bibliothèque de la Pléiade », tout en affichant une allure plus érudite et plus technique, grâce, notamment, à des introductions parfois très développées. Grâce à ces publications, les apocryphes chrétiens anciens n'apparaissent plus seulement comme une curiosité ou une aberration de la littérature chrétienne ancienne mais bien comme une partie intégrale de celle-ci, à côté des écrits qui seront progressivement « canonisés » et de la production théologique, pastorale et apologétique des premiers siècles de l'Antiquité chrétienne. Ce qui justifie amplement de les rassembler dans des recueils qui en facilitent l'accès<sup>53</sup>.

Paul-Hubert Poirier

18. Bernard POUDERON, **La genèse du Roman pseudo-clémentin. Études littéraires et historiques**. Paris, Louvain, Peeters (coll. « Collection de la Revue des études juives », 53), 2012, XXXIV-346 p.

L'auteur est professeur de littérature grecque tardive à l'Université de Tours et ses recherches s'articulent autour de deux axes : la littérature chrétienne grecque et le roman antique. Il dirige la rédaction d'une Histoire de la littérature grecque chrétienne en cours de publication aux Éditions du Cerf et est directeur de l'association « Texte pour l'histoire de l'Antiquité tardive ».

Cet ouvrage rassemble dix-sept articles et contributions à des colloques ou conférences produits de 1998 à 2009 et portant sur le Roman du Pseudo-Clément. Il ne s'agit pas seulement d'un recueil : l'auteur s'est efforcé de créer un tout organique et autonome en remaniant ses précédentes publications, pour les mettre à jour et former un ensemble cohérent. B. Pouderon met en lumière les diverses étapes de constitution des Clémentines en s'attardant à la logique qui se cache derrière ses incohérences narratives et doctrinales.

Les articles sont regroupés en fonction de cinq thèmes. En premier lieu, l'A. traite de la genèse du Roman clémentin, de sa formation et de ses versions antérieures ; il étudie ensuite les personnages, notamment la figure de Clément. Suit une partie consacrée à la structure du Roman ainsi qu'aux lettres que l'on retrouve dans le corpus pseudo-clémentin. Dans une quatrième partie, la plus étendue, il aborde les différentes doctrines exposées dans le Roman, comme les tendances ébionites, les recommandations sur la chasteté et les fausses péripécies. Finalement, il conclut par une section dans laquelle il dresse un bilan critique des récents travaux portant sur les Pseudo-Clémentines et par un résumé de ses propres thèses.

Pouderon soutient que le rédacteur des Clémentines aurait récupéré la trame narrative d'un roman judéo-hellénistique antérieur. Il défend cette idée notamment en affirmant que, derrière le Clément chrétien, se trouverait un Clément juif, personnage inspiré du consul Flavius Clemens,

51. Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 442 et 516), 1997 et 2005.

52. J.K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford, The Clarendon Press, 2005.

53. « Daran [C. Marksches fait référence à la recherche récente] wird deutlich, daß die sogenannten Apokryphen ein Teil der antiken christlichen Literatur sind, die — wie auch andere Teil — im Zuge ihrer modernen Rezeption zu handlichen Corpora neu konfiguriert wurden, die immer auch ein Zeugnis der Welt-sichten ihrer Sammler sind » (p. 5).

exécuté pour mœurs juives sous Domitien. Certains points communs permettent de rattacher les deux personnages, comme leur conversion au judaïsme (mentionnée dans les Homélies) et leur appartenance à la famille de l'empereur. Pouderon explique ces similitudes par le fait qu'un rédacteur chrétien ultérieur aurait utilisé Flavius Clemens, héros et martyr juif, personnage principal de ce roman judéo-hellénistique, comme modèle pour la création du Clément des Pseudo-Clémentines.

Par une analyse de la structure de l'ouvrage, Pouderon montre ensuite que les insertions d'ouvrages et de lettres associés à Pierre et à Jacques, deux figures majeures du christianisme d'origine juive, témoignent de la volonté du rédacteur chrétien de se placer dans leur continuité.

Ainsi, il en ressort que le Roman pseudo-clémentin, par son appartenance à une tradition à la fois juive et judéo-chrétienne, autant au niveau du contenu doctrinal que de la structure narrative, est cohérent : il se veut une œuvre à portée théologique, qui place sur un pied d'égalité Moïse et Jésus, la Loi et l'Évangile. Car si l'enseignement de Jésus est plus adapté aux Gentils, celui de Moïse est tout aussi salvateur.

Les recherches de Pouderon sont précises et sa méthodologie, rigoureuse. Ses thèses sont convaincantes, et il n'hésite pas soit à réfuter ses opposants, soit à nuancer son propos quand il ne peut pas chasser toute incertitude. Chaque article a une visée précise, de telle sorte qu'au terme de l'ouvrage, le lecteur aura acquis des connaissances à la fois générales et spécifiques sur le sujet.

Pouderon offre quelques indications bibliographiques à la suite de certains articles, mais pas de façon systématique. Cette lacune rend la recherche bibliographique assez pénible, puisqu'il faut rechercher, page par page, les sources utilisées. Il aurait été souhaitable de constituer une bibliographie récapitulative à la fin du livre, ou au moins de signaler dans la table des matières les bibliographies sectorielles.

L'ouvrage est néanmoins d'une grande qualité et s'avère un excellent point de départ pour la recherche sur les Pseudo-Clémentines. L'auteur y rend compte de vingt années de travail fructueux ; il apporte des connaissances solides sur les Clémentines, et plus encore sur la littérature judéo-chrétienne. En outre, les études qu'il propose de différents passages introduisent à l'analyse des sources, aussi bien au niveau historique, littéraire que doctrinal.

Philippe Therrien

19. William V. HARRIS, Giovanni RUFFINI, ed., **Ancient Alexandria between Egypt and Greece**. Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. "Columbia Studies in the Classical Tradition," 26), 2004, XVIII-296 p.

The book includes papers almost all written for the conference Alexandria between Egypt and Greece organized by the Centre for the Ancient Mediterranean at Columbia, October 11-12, 2002. All papers effectively discuss definitions and boundaries within Alexandria and between groups in Alexandria.

The first paper, Walter Scheidel's "Creating a Metropolis : A Comparative Demographic Perspective," (p. 1-31) points out that mega cities were virtually unknown in the Graeco-Roman Mediterranean, largely due to the lower demographics than those in Egypt or Mesopotamia. The main point of this essay is to attempt to determine what motivated the shift toward large cities in this area, specifically Alexandria, through a comparison with Enlightenment era (and later) European cities, as well as studying demographics and physical growth of Alexandria in the ancient sources.

John Baines' essay, "Egyptian Elite Self-Presentation in the Context of Ptolemaic Rule," (p. 33-61) points out that research on the Ptolemaic period has been done more from a classical

history perspective than that of Egyptology, but that an understanding of the interaction between the “indigenous elite” (p. 33) and the Greek rulers is important to understand the period and interactions between indigenous elites and colonial rulers in other cultures.

Susan Stephens’ “Posidippus’s Poetry Book : Where Macedon Meets Egypt,” (p. 63-86) discusses the increase in interest in Posidippus due to the 2001 publication of a papyrus that had formed part of the breastplate of a mummy, initially announced in 1993. The papyrus is extremely early, “the earliest example of an epigram collection by more than one hundred years (p. 64),” and apparently deliberately organized, not just a collection of random works.

Nicola Bonacasa’s “Realismo ed eclettismo nell’arte Alessandrina,” (p. 86-98) discusses the freestanding character of Alexandrian art in the context of the wider Graeco-Roman/Hellenistic world and its place, influence, and reinterpretation during the Hellenistic time frame and later.

Fabienne Burkhalter’s “Les hiérothytes alexandrins : une magistrature grecque dans la capitale lagide,” (p. 99-114) posits a rethinking of the position of priest-diviners in Hellenistic Egypt in the BCE period, although they are found almost exclusively only in marriage contracts, and examines whether or not they act exclusively as notaries.

Livia Caponi’s “The Oikos of Alexandria,” (p. 115-124) examines a civic organization that owned land throughout Egypt in the name of the ‘household’ or oikos of the city of Alexandria. The term oikos was used in the Ptolemaic period to refer to the households of the king and his closest associates, but by the Roman period, the term is used almost exclusively about land owned by the Emperor or the city of Alexandria. Caponi examines this shift.

Ellen Birnbaum’s “Portrayals of the Wise and Virtuous in Alexandrian Jewish Works : Jews’ Perceptions of Themselves and Others,” (p. 125-160) observes how the literature of Jews in ancient Alexandria reflects the pressures on Jews to maintain their own traditions while integrating into the rest of a society where they formed a large minority.

Mohammed Abd-el-Ghani’s “Alexandria and Middle Egypt : Some Aspects of Social and Economic Contacts under Roman Rule,” (p. 161-178) provides documentary evidence that social contact between Egyptian elites and their resentment of foreign domination under the Ptolemies, as expressed by Alexandria, is not very strong. The author also discusses how the status of Alexandria, and of Alexandrians outside of the metropolis, declined after the granting of Roman citizenship to all residents of the Empire.

Heinrich von Staden’s “Galen’s Alexandria,” (p. 179-214) begins with a description of when Galen of Pergamum was likely in Alexandria and why he went there : his expectation of Alexandria as a centre for the study of medicine as well as an account of who practiced medical research and when. Alexandria is seen through Galen’s expectations and experiences, which were disappointing, in terms of what he had been looking for, but interesting for the unexpected things he discovered.

Christopher Haas’ “Hellenism and Opposition to Christianity in Alexandria,” (p. 217-229) examines the term ‘Hellene’ and ‘Hellenism’ and what it meant to late antique, polytheist Alexandrians, whether it had religious or cultural meaning, or both. Haas also describes how Greek gods could be interpreted as art by Christians, but that the Egyptian gods maintained their religious meaning, and so had to be defeated.

Mona Haggag’s “Some Unpublished Wax Figurines from Upper Egypt,” (p. 231-240) describes how artifacts made out of wax do not normally survive, so a group of figurines from a site at Beni Mazar are especially valuable. Haggag describes various types of magical principles and ele-

ments, how they relate to both the figurines and the pot, literary examples of the uses of magic, and recipes for magic charms.

Giovanni Ruffini's "Late Antique Pagan Networks from Athens to the Thebaid," (p. 241-257) is a discussion of "[p]agan intellectual life in the fifth and sixth centuries AD [...] [on the] axis comprised of Egypt, Alexandria, and Athens," (p. 241) and focuses on a specific network of characters linking the communities in each of these cities at a time when connections were waning due to invasion and philosophical differences, and examines them using social network theory.

Mostafa El-Abbadi's "The Island of Pharos in Myth and History," (p. 259-267) illustrates how Homeric depictions of the island of Pharos came to be incorporated into myths portraying Helen of Troy as an illusion while the real Helen was kept safely by the king of Egypt, Proteus, who had previously been seen by the Greeks as an Egyptian god. He then goes on to point out the importance of Pharos to Alexander the Great and his building of Alexandria at Rhakotis.

Ancient Alexandria between Egypt and Greece addresses itself to upper level students with a specific and continuing interest in the study of Alexandria, as well as established academics of the same type. Three different languages are published here so monolingual English readers will lose out on the Italian and French articles, which is unfortunate as they add to the literature. The only connection between the articles is Alexandria ; students of only a couple of the subjects here may find the rest of the book of little value, but the variety of topics provides a wide ranging study of Alexandria in general, and enables a broader understanding of the city in a way that is not necessarily found in more specific works. The title, *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, captures the complexities of a city that even in ancient times was not considered neither completely Egyptian by Greeks nor completely Greek by Egyptians during a time of political, demographic, and religious transition. Students of Coptic studies should find the discussion of pre-Christian times of use in their understanding of the development of Christianity, while students of the Ptolemaic period will enjoy the variety of discussions on this most interesting city.

Jennifer K. Wees

### *Gnose et manichéisme*

20. April D. DECONICK, dir., **The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston Texas, March 13-16, 2008.** Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 71), 2009, xxxii-637 p.

Comme l'indique le sous-titre, ce livre contient les actes du congrès international sur le codex Tchacos (CT), tenu à Houston, Texas, en mars 2008. Il compte vingt-huit contributions rédigées en anglais, portant principalement sur le désormais fameux *Évangile de Judas* (EvJudas). Précédés d'une introduction écrite par l'éditrice, les articles sont regroupés en six sections thématiques. La première comprend six contributions qui touchent aux questions identitaires et communautaires du CT en tant que collection (Alastair Logan, Karen L. King), et plus particulièrement, de l'EvJudas (Johannes van Oort, Marvin Meyer, Gesine Schenke Robinson, John D. Turner). La seconde réunit cinq articles rassemblés sous la thématique « Portraits de Judas », où les thèses de la démonisation et de l'ambiguïté de la figure de Judas sont défendues (Birger A. Pearson, Fernando Bermejo Rubio, Kevin Sullivan, Ismo Dunderberg, Pierluigi Piovanelli). Les cinq textes de la section suivante portent sur le thème de l'astrologie en raison de son importance dans l'EvJudas, mais aussi dans les autres traités du CT, particulièrement dans *Jacques* (April D. DeConick, Nicola Denzey Lewis,



Grant Adamson, Niclas Förster, Franklin Trammel). Le quatrième bloc compte quatre contributions sur la notion de salut et sur les pratiques sacramentelles (baptême et eucharistie) sous-entendues dans l'ÉvJudas (Elaine Pagels, Bas van Os, Johanna Brankaer, Tage Peterson). La cinquième section regroupe quatre articles abordant certains passages de l'ÉvJudas à la lumière de l'intertextualité (Louis Painchaud et Serge Cazalais, Matteo Grosso, Lance Jenott, Simon Gathercole). Les quatre contributions qui concluent ces actes s'intéressent à des questions d'ordre codicologique et philologique, concernant la conservation et la reconstruction du codex, et les variantes entre les deux versions de *Jacques/Première Apocalypse de Jacques* du CT et du codex V de Nag Hammadi (Gregor Wurst, Wolf-Peter Funk, Antti Marjanen, James M. Robinson). L'ouvrage se termine par une bibliographie exhaustive et divers index.

Que retirer de ces actes ? La question de la caractérisation de la figure de Judas est encore au cœur des discussions, mais aucun consensus à ce sujet n'a émergé jusqu'à ce jour. Les tenants de la thèse de la réhabilitation de Judas semblent cependant de moins en moins nombreux. Marvin Meyer a lui-même nuancé son propos en mettant en évidence le caractère ambigu de Judas, qu'il compare à la Sophia de la mythologie valentinienne. Cette position intermédiaire est aussi défendue par Ismo Dunderberg et Pierluigi Piovanelli. Les partisans de la thèse de la démonisation de Judas sont aujourd'hui plus nombreux (John D. Turner, Louis Painchaud, Birger A. Pearson, April D. DeConick, Fernando Bermejo Rubio, Kevin Sullivan). Le caractère fondamentalement polémique de l'ÉvJudas est toutefois plus largement admis, de même que sa datation, que l'on doit situer entre le milieu du deuxième siècle et la première moitié du troisième siècle de notre ère. Les réflexions préliminaires formulées lors du premier congrès sur l'ÉvJudas tenu à Paris en octobre 2006<sup>54</sup> sont maintenant remplacées par des analyses plus approfondies des traités du CT. Il est cependant regrettable que la place accordée à la *Lettre de Pierre à Philippe*, à *Jacques* et au *Livre d'Allogène* soit si minime. Quoiqu'il en soit, les contributions qui composent ces actes sont pour la plupart d'une grande qualité et intéresseront à coup sûr les spécialistes engagés dans la recherche sur l'ÉvJudas et le CT.

Steve Johnston

21. Alban MASSIE, **Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le *Contra Faustum manichaeum* de saint Augustin.** Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 191), 2011, 666 p.

Le *Contra Faustum manichaeum* d'Augustin est sans contredit l'un de ses principaux ouvrages de polémique antimanichéenne. Comme on le sait, Augustin fut pendant neuf ans, de 378 à 382, membre à titre d'auditeur de l'Église manichéenne. Comme il le raconte lui-même dans ses *Confessions* (6, 10-7, 13), des événements qui contribueront à le détacher du manichéisme sera sa rencontre avec l'évêque manichéen Faustus de Milève, une des vedettes du mouvement, dont il sortira déçu par le manque de culture rhétorique du personnage et par son incapacité à répondre aux interrogations d'Augustin. Faustus ne devait cependant pas être aussi médiocre ni surtout inoffensif que pourrait le donner à penser le jugement d'Augustin puisqu'entre 400 et 402, il jugea nécessaire de rédiger une réfutation en 33 livres de l'ouvrage de Faustus consacré à la démonstration de l'infériorité et de la malignité de l'Ancien Testament. Rédigé sous la forme de questions-réponses portant sur des points importants de l'interprétation des Écritures juives, cet ouvrage, qui a pu s'intituler

54. M. SCOPELLO, dir., *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas. Paris, Sorbonne, October 27<sup>th</sup>-28<sup>th</sup>, 2006*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 62), 2008 ; voir notre recension (*Laval théologique et philosophique*, 66, 1 [2010], p. 208-209).

*Capitula* (ce qui n'est pas sans évoquer les *Κεφάλαια* manichéens conservés en version copte), développait une polémique systématique contre l'Ancien Testament, tenu comme un produit du second principe, celui des ténèbres. Ce faisant, il s'inscrivait dans la foulée de l'entreprise exégétique d'Adda (ou Adimantus), un des premiers disciples de Mani, en qui Faustus reconnaissait son *praeceptor*, son maître. Comme l'a écrit Michel Tardieu, « aux yeux des manichéens, seul le Nouveau Testament constitue un problème exégétique. L'Ancien Testament n'en constitue pas un, puisque Jésus l'a aboli une fois pour toutes. Le Dieu de l'Ancien Testament et celui de l'Évangile n'étant pas le même dieu, l'adjonction de l'Ancien Testament au Nouveau Testament est une alliance contre nature<sup>55</sup> ». Mais encore fallait-il le démontrer, surtout face aux adversaires catholiques qui avaient beau jeu d'opposer aux manichéens la parole de Jésus en Matthieu (5,17) : « Ne croyez pas que je sois venu renverser la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu renverser, mais compléter ». Ce à quoi s'attaqua précisément Faustus dans une série de « chapitres » ou *capitula*, qui devaient s'élever à au moins trente-trois, selon le nombre de livres qu'Augustin leur a consacrés, et dans lesquels, reprenant une méthode éprouvée depuis Marcion, le docteur manichéen mettait en lumière les contradictions entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Sans doute en raison de son ampleur, le *Contra Faustum* est le plus négligé des traités antimanichéens d'Augustin, du moins dans le monde francophone. On attend encore sa traduction dans la « Bibliothèque augustiniennne » et on doit se rabattre sur les traductions anciennes parues dans le dernier tiers du dix-neuvième siècle.

Le gros ouvrage que nous présentons maintenant n'est pas une traduction commentée du *Contra Faustum*<sup>56</sup>, mais plutôt une étude d'un aspect de la théologie d'Augustin telle qu'elle s'exprime dans cet ouvrage, à savoir son attitude face au peuple juif. Comme l'écrit l'A. dans l'introduction, « plutôt que d'examiner l'ensemble de l'œuvre augustiniennne, nous avons préféré aborder la théologie augustiniennne du judaïsme à partir d'une étude génétique sur les fondements de cette doctrine. Nous pensons les trouver à travers l'analyse des expressions "peuple prophétique" et "nation témoin" qu'Augustin a forgées en rédigeant le *Contra Faustum manichaeum* » (p. 17). Ces expressions sont en effet significatives du rôle qu'Augustin finira par réserver au peuple juif dans l'économie de la révélation et du salut. À vrai dire, il s'agit, dans le premier cas, d'une formule que l'on trouve telle quelle dans le *Contra Faustum : propheticus populus/prophetica gens*<sup>57</sup>, dans le second, c'est surtout d'une doctrine dont il est question (cf. p. 14, où il est question de « notion »), dont les éléments essentiels sont « l'existence même du peuple juif dans le monde » et « le rapport du peuple [juif] à ses propres Écritures » (p. 358-360), dans la mesure où la nation juive est présentée comme « une sorte de bibliothécaire des chrétiens (*scriniarius christianorum*) » (p. 355). L'étude d'Alban Massie se veut à la fois synthétique et analytique. Le discours augustinienn sur la place et le rôle du peuple juif dans l'économie du salut y est examiné non seulement dans le *Contra Faustum* mais aussi dans l'ensemble de l'œuvre d'Augustin et souvent en comparaison avec les textes des autres Pères de l'Église sur le peuple juif. L'ouvrage comporte cinq chapitres. La brève introduction qui les précède s'ouvre sur le grief fait à Augustin par un autre de ses adversaires manichéens, Secundinus, d'avoir quitté les manichéens pour passer chez les Juifs alors que Faustus se félicite d'avoir échappé au judaïsme et de n'être pas devenu un « semichrétien », comme Augustin,

55. « Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament », dans M. TARDIEU, éd., *Les règles de l'interprétation*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines : Religions du livre ; Centre d'études des religions du livre »), 1987, p. 128.

56. D'ailleurs, l'A. ne précise nulle part la provenance des traductions des passages du *Contra Faustum* qu'il cite ; on suppose qu'elle est de lui.

57. Voir p. 13 et 359, où on cite *Contra Faustum* XII, 46.

mais d'avoir rejeté toute trace de superstition juive<sup>58</sup>. Le premier chapitre, intitulé « Trente-trois *disputationes* sur des *capitula* manichéens », sert de porte d'entrée à la fois pour les *Capitula* de Faustus et pour la réfutation d'Augustin. L'A. caractérise tout d'abord le *Contra Faustum* comme « controverse fictive », rédigée par Augustin à la demande d'amis entre les mains desquels étaient tombés les *Capitula* de l'évêque manichéen. Il s'agit donc d'un ouvrage de commande qui, malgré la disparition du principal protagoniste, prend la forme d'un dialogue et adopte le genre polémique de la *disputatio*. Quelques pages sont consacrées par la suite aux « *disputationes* de Faustus » et à la question du genre littéraire des *Capitula*, à la conception de la *disputatio* chez Augustin (« la foi dans la recherche de la vérité ») et à la date de composition du *Contra Faustum*. La cinquième et dernière partie du premier chapitre porte sur la structure formelle du *Contra Faustum*, ce qui amène l'A. à considérer d'abord la structure des *Capitula* de Faustus. Sans prendre une position claire face aux thèses de Paul Monceaux et de Gregor Wurst relatives au plan et à la logique des *Capitula*, Massie ne remet pas en doute « l'unité du *uolumen* transmis par Augustin » (p. 51). Les thèmes et surtout l'ordonnance des trente-trois livres du *Contra Faustum* font ensuite l'objet d'une analyse précise, ainsi que la méthode de réfutation d'Augustin, dans laquelle se mêlent « argumentation littéraire, dossier scripturaire, points de vue doctrinaux, d'ordre christologique ou ecclésiologique, raillerie sur l'absurdité des dogmes manichéens » (p. 67)<sup>59</sup>.

Le chapitre II, consacré à « la prophétologie manichéenne d'après les *Capitula* de Faustus de Milève », porte sur un point capital de la théologie manichéenne. Mais ce qui retient l'attention de l'A. est moins la prophétologie entendue au sens de la doctrine de la succession des prophètes trouvant son aboutissement en Mani que « la conception qu'a Faustus de la prophétie et sa condamnation du judaïsme » (p. 75). La première partie du chapitre, intitulée « Les fondements de la prophétologie manichéenne », constitue en fait une brève présentation de la doctrine manichéenne. Les autres parties abordent les points suivants : les prophètes selon les *Capitula* de Faustus et la question du discernement des vrais prophètes ; les trois types de lois selon Paul, tel que lu par Faustus : la loi des Hébreux, celle des nations ou loi naturelle, et la loi qu'est la vérité, la « loi de l'esprit de vie » de Romains 8,2 ; prophètes de la vérité et prophètes païens selon Faustus ; la condamnation du judaïsme et de ses prophètes. Il apparaît en conclusion qu'« avec la dénonciation de la “superstition juive”, la réfutation de l'argument prophétique chrétien est l'enjeu principal des *Capitula* de Faustus » et que « la conversion manichéenne implique la dénonciation du caractère maléfique du peu-

58. À propos de l'appellation de « grande Église », expression couramment employée « pour opposer le christianisme orthodoxe aux divers courants de pensée hétérodoxes », il est faux de dire qu'on ne la trouve pas chez les auteurs ecclésiastiques eux-mêmes (p. 11, n. 10). Comme l'a signalé W.H.C. FRENCH (*The Rise of Christianity*, Philadelphie, Fortress Press, 1984, p. 230), elle apparaît en effet au moins une fois dans le *Contre Celse* d'Origène dans un extrait de Celse qu'il vaut la peine de citer : « Celse ajoute encore : C'est donc le même Dieu qu'ont les Juifs et ces gens-là, évidemment les chrétiens. Et comme s'il tirait une conclusion qu'on ne saurait lui accorder, il dit : C'est bien ce que reconnaissent ouvertement ceux de la grande Église (τῶν ἀπὸ μεγάλης ἐκκλησίας) qui reçoivent pour véridique la tradition courante parmi les Juifs sur la création du monde, par exemple sur les six jours et sur le septième » (V, 59 ; éd. et trad. M. BORRET, *Origène. Contre Celse*, Tome III [Livres V et VI], Paris, Cerf [coll. « Sources Chrétiennes », 147], 1969, p. 160-161). Il est évident que l'expression « ceux de la grande Église », οἱ ἀπὸ μεγάλης ἐκκλησίας, n'a pas été inventée par Celse. Il ne fait que reprendre une désignation qui devait être courante de son temps pour désigner le christianisme face au judaïsme.

59. À la p. 53, la traduction : « Eh bien, acceptes-tu la généalogie ? » pour *Accipis ergo generationem* ? (III, 1) est bizarre. Ce devrait être : « Acceptes-tu donc la génération (sc. celle du Christ) ? » Il est en effet question dans la suite du texte, qui distingue d'ailleurs *generatio* de *genealogia*, de la naissance du Christ.

ple juif qui appartient au dieu de l'Ancien Testament identifié au principe du mal » (p. 185 et 188)<sup>60</sup>.

Le chapitre III opère un retour en arrière pour considérer « le peuple juif chez Augustin avant le *Contra Faustum* ». Il s'agit d'« un parcours dans les œuvres d'Augustin liées à la polémique manichéenne » dans le but de « découvrir sa compréhension progressive du statut théologique du peuple juif parallèlement au développement de son exégèse » (p. 191). Ce parcours comprend les étapes suivantes : les premières années : le peuple juif dans l'histoire du salut ; les « mérites » du peuple juif : l'exégèse des Épîtres pauliniennes ; les Juifs soumis aux signes utiles dans le *De doctrina christiana* ; le mystère d'Israël dans les *Confessions*.

Avec le quatrième chapitre, on entre dans le vif du sujet : « le peuple juif dans l'exégèse figurative du *Contra Faustum* ». L'intérêt d'Augustin se porte sur la « vie prophétique » du peuple juif dans son ensemble, considéré comme « une réalité figurée et figurative » :

Pour Augustin, le peuple juif est présent dans les récits de l'Ancien Testament de deux façons : lorsqu'il est décrit explicitement, il peut désigner une autre réalité que lui-même, et il est alors figuratif ; dans d'autres textes qui ne le mentionnent pas explicitement, il est lui-même figuré par les paroles et les actions de tels ou tels personnages. Figuratif et figuré, ou prophétique et témoin. Le peuple juif est ainsi inséré dans l'histoire du salut et Augustin peut répondre à l'exclusion des Juifs de la révélation manichéenne (p. 299).

Le chapitre s'appuie sur une lecture de plusieurs livres du *Contra Faustum*, notamment les livres XII, XIII, XVI et XXII. Même si, dans sa lecture antimanichéenne de l'Ancien Testament, Augustin distingue les sens dogmatique et allégorique, moral et eschatologique, il « ne cherche certainement pas à distinguer les significations prises par la vie du peuple juif racontée dans les Écritures. Au contraire, il cherche sans cesse à les unifier dans la prophétie du Christ et de l'Église » (p. 410), en tant que « nation », « peuple » et « royaume ».

Le cinquième et dernier chapitre porte sur « le peuple juif, témoin de la vérité et de l'espérance ». Témoin paradoxal, pourrait-on dire, car « l'endurcissement des Juifs apporte la preuve irréfutable de la vérité de la révélation dans les Écritures accomplies mais constitue d'une certaine manière un "sacrement", un signe singulier du dessein de Dieu toujours en voie d'accomplissement dans l'histoire » (p. 415). Face à Faustus qui voit le judaïsme comme « un schisme du paganisme, un peuple superstitieux et esclave d'un dieu mauvais et débile », Augustin le présente comme le peuple prophétique, la nation témoin, le « signe de la promesse dont les chrétiens connaissent la réalité et attendent l'accomplissement définitif » (p. 533).

La conclusion générale insiste sur le fait que le *Contra Faustum* « est un traité pastoral autant qu'une œuvre de combat », dans lequel Augustin enseigne « la tradition de l'interprétation chrétienne des Écritures contre l'hostilité que les manichéens manifestent envers l'argument prophétique » (p. 535), ce qui fait de l'ouvrage d'Augustin une apologie de la doctrine chrétienne dirigée avant tout contre les manichéens mais dont les arguments visent aussi bien les Juifs et les païens. Le livre d'A. Massie dégage parfaitement l'intérêt théologique et exégétique du *Contra Faustum*, mais il ne faut pas perdre de vue son apport capital pour la connaissance de l'exégèse manichéenne elle-

60. À la p. 73, pour la question 114 de l'Ambrosiaster, il faut renvoyer à l'édition de M.-P. BUSSIÈRES, *Ambrosiaster. Contre les païens (Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115)*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 512), 2007. À la p. 74, n. 27, qualifier des spécialistes du manichéisme comme François Decret et Julien Ries d'« hérésiologues » est pour le moins incongru. À la p. 86, on est un peu surpris d'apprendre que Hiérakas de Léontopolis est « le premier témoin de la littérature chrétienne en langue copte ».

même dans la mesure où le traité d'Augustin est le seul témoin de l'ouvrage de Faustus, dont les dimensions mêmes de la réfutation que lui a opposée l'évêque d'Hippone témoignent de l'importance.

Deux annexes suivent la conclusion. La première concerne les versets pauliniens interpolés selon Faustus (Rm 1,3 ; 1 Tm 4,1-3 ; Tt 1,15), la seconde, l'exégèse figurative de l'Ancien Testament dans les livres XII et XXII du *Contra Faustum*, la troisième, l'orchestration scripturaire de 1 Co 10,6.11 dans le *Contra Faustum*, la quatrième, celle de Jn 1,17. L'ouvrage se termine par les index habituels, auxquels s'ajoute un très précieux index du *Contra Faustum* dans lequel sont indiqués, en gras, toutes les pages où on trouvera des traductions de passages du traité. Il faut savoir gré à Alban Massie de s'être attaqué à une œuvre qu'Augustin lui-même qualifiait dans ses *Retractiones* (2, 7, 1) de *grande opus*, « ouvrage considérable », et d'en avoir donnée une analyse aussi approfondie.

Paul-Hubert Poirier

22. Julien RIES, **Gnose, gnosticisme, manichéisme**. Turnhout, Éditions Brepols (coll. « Homo religiosus », série II, 9), 2011, 605 p.
23. Julien RIES, **L'Église gnostique de Mani**. Turnhout, Éditions Brepols (coll. « Homo religiosus », série II, 11), 2011, 550 p.

Né le 19 avril 1920 à Fouches (Belgique) et décédé le 23 février 2013 à Tournai, après avoir été créé cardinal le 11 février 2012 par le pape Benoît XVI, Julien Ries a été de 1968 à 1990 professeur d'histoire des religions à l'Université catholique de Louvain, à Louvain-la-Neuve, où il a fondé, en 1969, le Centre Cerfaux-Lefort pour, entre autres, « recevoir des dons et des legs destinés à la reconstitution du patrimoine de l'UCL<sup>61</sup> » après la division linguistique de l'Université louvainiste survenue en 1968. Homme d'entreprise et d'écriture, on lui doit également la création de la collection « Homo religiosus » qu'il dirigera lui-même pendant de nombreuses années (elle sera publiée sous l'égide du Centre d'histoire des religions de l'UCL, fondé par Julien Ries) avant de la céder à la maison Brepols qui en poursuivra l'édition avec une « série II » dans laquelle paraissent les deux ouvrages que nous présentons. Dès le début de ses études supérieures, Julien Ries s'intéressera au manichéisme et, par le fait même, à la gnose. Sa thèse de doctorat, soutenue en 1953, s'intitulait *Les rapports de la christologie manichéenne avec le Nouveau Testament dans l'eucologe de Narmouthis (Medinet Mâdi)* et portait sur les le Psautier manichéen copte édité par C.R.C. Allberry en 1938. Au fil des années, il a publié un grand nombre d'études portant sur le manichéisme et la gnose. On lui doit également l'organisation, en 1980, d'un important colloque international sur le thème « Gnosticisme et monde hellénistique » dont les actes seront publiés en 1982<sup>62</sup>.

Après son éméritat, survenu en 1990, Julien Ries demeurera actif dans le domaine des études manichéennes et gnostiques. Il continuera à publier et à présenter des communications et des conférences. Il s'appliquera à rassembler ses *Opera omnia* qui paraîtront en italien (!) aux Éditions JacaBook de Milan (11 volumes parus à ce jour). Les deux ouvrages qui font l'objet de cette notice reprennent respectivement la matière des volumes IX (paru en deux tomes, 2010) et X (2010) de

61. J. RIES, « Liminaire », dans ID., *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XX<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions (coll. « Cerfaux-Lefort », 1), 1988, p. 12.

62. J. RIES, Y. JANSSENS, J.-M. SEVRIN, dir., *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut Orientaliste (coll. « Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain », 27), 1982.

l'édition italienne, non pas dans une traduction de l'italien au français mais dans la version française des textes originaux, sauf pour un article paru en allemand dans la *Trierer theologische Zeitschrift*. À l'exception de trois textes inédits, aucun des soixante-quinze que comptent ces volumes n'est donc nouveau. Seule l'est la façon dont ils sont organisés, en fonction d'un plan qui les regroupe en un exposé plus ou moins suivi. Outre l'avantage de réunir des publications dispersées, dont un bon nombre conserve toute leur actualité, ces deux livres, qui totalisent plus de mille pages, offrent au lecteur une utile vue d'ensemble du manichéisme et du gnosticisme, même s'il ne partagera pas toutes les conclusions de leur auteur, ce qui n'est que normal pour pareils sujets.

Intitulé *Gnose, gnosticisme, manichéisme*, le premier volume comporte deux sections. La première, « La gnose et le gnosticisme », s'ouvre par un « essai de définition » du gnosticisme (vu comme une religion de salut) et regroupe d'abord (« À la recherche des origines du gnosticisme ») neuf contributions tirées pour l'essentiel de notes de cours publiées en 1984, qui restituent les grandes étapes de l'histoire de la recherche depuis Johann Lorenz Mosheim (1739) jusqu'aux colloques de Messine (1966) et Louvain-la-Neuve (1980). La deuxième partie de cette section porte sur « le gnosticisme et les religions dualistes ». La troisième partie, plus disparate, aborde, à propos du binôme « gnosticisme et christianisme », des « positions actuelles de recherche ». On y lira une intéressante étude sur « les titres néotestamentaire du Christ dans la liturgie gnostique de Médinet Mâdi » dont le sujet rejoint la thèse de 1953.

La deuxième section du premier volume est consacrée au « manichéisme, son fondateur, ses doctrines ». La première partie de cette section, intitulée « La redécouverte du manichéisme. Naissance et essor du manichéisme », reprend une histoire de la recherche sur le manichéisme publiée originellement en 1957 et 1959 (pour les chapitres I et II) et à nouveau en 1988, sous une version augmentée (chapitre III)<sup>63</sup>. Ces pages sont encore d'une grande utilité, car rien d'équivalent n'a été publié depuis, surtout pour la période antérieure au vingtième siècle. Julien Ries y présente un panorama solidement documenté des recherches sur le manichéisme depuis la première moitié du seizième siècle jusqu'aux années 1980, marquées par la publication du *Codex manichéen de Cologne* (CMC)<sup>64</sup>. Cette enquête mériterait d'être poursuivie pour tenir compte, notamment, de la reprise de l'édition de *manichaica* coptes de Berlin et de Dublin, et de l'apport des fouilles de Kellis<sup>65</sup>. La deuxième partie de la même section porte sur « les origines de la pensée de Mani », traitées en deux volets : « Jeunesse et formation de sa pensée » et « Les débuts de l'enseignement de Mani », dans lesquels l'A. exploite les données fournies par le CMC. La troisième partie : « La religion de Mani, religion du livre et religion missionnaire », exploite également le CMC. Ces chapitres permettront de se faire une bonne idée du contenu du CMC puisqu'il n'existe toujours aucune traduction française de cette source capitale.

63. « Introduction aux études manichéennes : Quatre siècles de recherches. I. Le manichéisme considéré comme une hérésie chrétienne (Du milieu du XVI<sup>e</sup> à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle) », *Ephemerides theologicae lovanienses*, 33 (1957), p. 453-482 ; « Introduction aux études manichéennes : Quatre siècles de recherche. II. Le manichéisme considéré comme grande religion orientale (XIX<sup>e</sup> siècle) », *Ephemerides theologicae lovanienses*, 35 (1959), p. 362-409 ; *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XX<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions (coll. « Cerfaux-Lefort », 1), 1988.

64. Même si le CMC est conservé dans la Papyrus-Sammlung de l'Université de Cologne, il s'agit d'un codex de parchemin et non de papyrus (cf. p. 424, 431 et *passim*). Par ailleurs, Alexandre de Lycopolis ne s'est pas « converti du manichéisme au christianisme » (p. 428) et si Titus de Bostra est bien mort *sub Valente* (Jérôme), rien ne permet d'affirmer que ce fut en 371.

65. Voir cependant M. TARDIEU, *Études manichéennes. Bibliographie critique 1977-1986*, Téhéran, Paris, Institut français de recherche en Iran ; Louvain, Peeters (coll. « Abstracta iranica », volume hors série, 4), 1988.

Le titre du deuxième ouvrage, *L'Église gnostique de Mani*, suscitera peut-être des réserves, mais, si l'on fait abstraction de l'épithète « gnostique », il est on ne peut plus approprié, car le terme « Église » est sûrement l'autodésignation la plus répandue du manichéisme. Celle de « religion de (la) lumière » que l'on rencontre souvent n'est attestée que dans les sources chinoises<sup>66</sup>. Le volume rassemble quelque trente-cinq études en cinq grandes parties, suivies d'une synthèse sur « Christianisme et manichéisme. L'affrontement de deux religions universelles de salut » : I. L'Église gnostique de Mani ; II. La vie quotidienne dans l'Église de Mani ; III. L'eschatologie dans la gnose de Mani ; IV. L'Église de Mani parmi les religions ; V. L'Église gnostique de Mani et l'Église de Jésus Christ. Le combat de saint Augustin. Parmi toutes ces études, une place particulière revient à « La Bible chez saint Augustin et les manichéens », parue de 1961 à 1964 (et reprise en 1988), une des premières publications de Julien Ries, que l'on relira avec profit en raison de sa richesse historiographique.

Même si le premier d'entre eux porte pour moitié sur la gnose, ces deux ouvrages intéresseront surtout ceux qui veulent connaître davantage Mani et son Église. Les études de Julien Ries abordent à peu près tous les aspects de cette religion universelle, la dernière à avoir été lancée avant celle de Muḥammad.

Au cours de sa longue carrière universitaire, Julien Ries ne s'est pas occupé que de manichéisme et de gnose. Les questions d'histoire générale des religions et d'anthropologie religieuse l'ont également beaucoup intéressé et il s'est fait en quelque sorte le propagandiste des thèses de Mircea Eliade sur l'*Homo religiosus*. Trois ouvrages, publiés ces dernières années, rassemblent d'ailleurs les publications de J. Ries sur ces sujets<sup>67</sup>. Les questions dont il a traité dans ses publications et son enseignement — manichéisme, gnosticisme, anthropologie religieuse, mythes et rites — continuent de faire l'objet de vigoureux débats. On ne s'étonnera donc pas que ses positions ne fassent pas l'unanimité. Mais on ne saurait nier l'importance de son apport dans tous ces domaines et l'impulsion qu'il a donnée à la recherche et à la diffusion des connaissances, notamment par son activité éditoriale.

Paul-Hubert Poirier

24. Samuel N.C. LIEU, Lance ECCLES, Majella FRANZMANN, Iain GARDNER, Ken PARRY, **Medieval Christian and Manichaean Remains from Quanzhou (Zayton)**. Turnhout, Éditions Brepols (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum », Series « Archaeologica et Iconographica », 2), 2012, x-281 p.

Ce volume se présente comme le rapport final des recherches et des études menées par une équipe australienne sur les vestiges chrétiens et manichéens provenant de la période mongole (1279-1368) découverts sur le territoire des villes de Quanzhou et de Jinjiang, situées dans la province du Fujian, au sud-est de la Chine. Ces vestiges sont en grande majorité chrétiens et ils consistent essentiellement en des pierres tombales, des composantes de sarcophage ou des sarcophages entiers, portant des décorations, dont des croix aux extrémités trilobées, et des inscriptions. Ces inscriptions ont été rédigées en chinois, ouïgour, phagspa (ou 'phags-pa, écriture ayant servi à noter le

66. Cf. S.N.C. LIEU, *The Religion of Light. An Introduction to the History of Manichaeism in China*, Hong Kong, Centre of Asian Studies, University of Hong Kong (coll. « Centre of Asian Studies Occasional Papers and Monographs », 38), 1979, p. 27.

67. *L'homme et le sacré*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines », « Histoire des religions »), 2009 ; *L'« homo religiosus » et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines », « Histoire des religions »), 2009 ; *Symbole, mythe et rite. Constantes du sacré*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines », « Histoire des religions »), 2012.

mongol) et en syro-turc, ainsi qu'en latin. Tous ces matériaux proviennent pour la plupart de communautés chrétiennes ayant appartenu à l'« Église de l'Orient » (ܩܘܢܘܐܢܐܘܬܐ, 'Ē[d]tā' d-*Maḡnəḥā*) aussi appelée nestorienne. Ils témoignent de l'expansion de la mission chrétienne méso-potamienne depuis sa terre d'origine jusqu'aux limites orientales de la Chine. Découverte en 1685, la fameuse stèle bilingue sino-syriaque de Xi'an, datant de 781, attestait la présence chrétienne en Chine sous la dynastie des Tang ; il en va de même du pilier ou de la stèle de Luoyang, de 829, découverte en 2006. Quant au manichéisme, dont la présence en Chine est attestée pour la première fois par des sources écrites du septième siècle, s'il a laissé quantitativement moins de traces dans la région de Jinjiang et surtout de Quanzhou, celles-ci n'en sont pas moins remarquables. Il y a tout d'abord le « sanctuaire » manichéen situé sur la colline d'Huabiao dans les environs de Jinjiang, qui a survécu de façon remarquablement satisfaisante et dans lequel on peut admirer un portrait en rond-de-bosse de Mani, sculpté à même le rocher auquel est adossé l'édifice et le représentant en Bouddha de lumière. Un autre « sanctuaire » manichéen, plus modeste, subsiste sur la colline de Taimu à Fuzhou, au nord-est de Quanzhou. Le site d'Huabiao a révélé également quelques inscriptions, des éléments décoratifs et surtout de nombreux fragments de poterie, dont un bol intact portant des caractères chinois mentionnant la « Société de l'enseignement de Mani ».

L'ouvrage comporte onze chapitres suivis de la bibliographie et d'un index. Le premier chapitre, signé par Samuel N.C. Lieu, présente Quanzhou (Zayton) : situation géographique et histoire, mentions anciennes par des visiteurs occidentaux, dont Marco Polo qui y arriva vers 1292. À la fin de ce chapitre, figurent une carte de la partie sud-est de la Chine et un plan de la ville de Quanzhou sous les Yuan (1279-1368) et les Ming (1368-1644). Également de S.N.C. Lieu, le deuxième chapitre traite de l'Église de l'Orient à Quanzhou. Après un bref survol de son histoire dans l'Iran sassanide et en Asie centrale, Lieu évoque son expansion sous la dynastie Tang (618-907), son déclin à la fin de cette période et sa résurgence à Quanzhou sous les Song (960-1279) et la période faste qu'elle connut sous les Mongols. L'arrivée des Ming (1368) signa en quelque sorte la fin de la présence de l'Église de l'Orient dans la Chine médiévale. Un appendice à ce chapitre est consacré au témoignage de Marco Polo sur un groupe de « crypto-chrétiens » que lui et son oncle Maffeo rencontrèrent à Fuzhou alors qu'ils se rendaient à Quanzhou, entre 1288 et 1299. Dans le chapitre suivant, Iain Gardner présente la mission franciscaine en Chine et le diocèse catholique de Zayton. Cette mission se situe aux treizième et quatorzième siècles et elle est contemporaine de l'essor de l'Église de l'Orient à Quanzhou sous les Mongols. Victime de la chute des Mongols et de l'arrivée des Ming, elle ne laissera aucune trace au point que Matteo Ricci, au tournant des seizième-dix-septième siècles, semble n'avoir rien su de celle-ci. Avec le cinquième chapitre, S.N.C. Lieu aborde les vestiges manichéens à Jinjiang. Il fait tout d'abord état de la présence manichéenne en Chine sous la dynastie Tang pour se concentrer ensuite sur le sanctuaire manichéen de la colline d'Huabiao près de Jinjiang. Plusieurs photographies documentent l'exposé. Les dernières pages du chapitre sont réservées à un renouveau de la dévotion au Bouddha Mani au sanctuaire d'Huabiao, survenu lorsqu'au début des années 1920, deux moines bouddhistes s'y établirent et promurent « a popular Buddhist cult based on the statue of Mani the Buddha of Light » (p. 79). Ce culte nouveau, « which has no discernible intellectual links with Manichaeism » (p. 80), connut apparemment un grand succès.

Le chapitre 6, « Catalogue to the Christian and Manichaean Remains from Zayton (Quanzhou, China) », constitue en quelque sorte le cœur de l'ouvrage. Compilé par I. Gardner, S.N.C. Lieu et K. Parry, cet inventaire comporte deux sections (I. Christian Remains ; II. Manichaean Remains) et présente, photographies ou reproductions à l'appui, toutes les pièces du dossier archéologique et épigraphique relatif à la présence chrétienne et manichéenne à Quanzhou et à Jinjiang, avec des indications précises sur les points suivants : localisation des pièces, description, dimensions, date, bi-



biographie, documentation photographique et, pour les inscriptions, texte. Les trois chapitres suivants portent spécifiquement sur les inscriptions signalées dans le catalogue : chap. 7, « Inscriptions in Latin, Chinese, Uighur and Phagspa » (L. Eccles et S.N.C. Lieu) ; chap. 8, « Inscriptions in Syro-Turkic from Quanzhou. (I) Epigraphical and Historical Background » (L. Eccles et S.N.C. Lieu) ; chap. 8, « Nestorian Inscriptions in Syro-Turkic from Quanzhou. (II) Texts and Translations » (M. Franzmann et S.N.C. Lieu).

Les deux derniers chapitres de l'ouvrage visent à situer les artefacts de Quanzhou dans une plus large perspective. M. Franzmann, I. Gardner et K. Parry examinent tout d'abord « The Indian Background : Connections and Comparisons » (chap. 10). Ils mettent en lumière les relations commerciales entre la Chine méridionale et le sud de l'Inde sous les Song et les Yuan, les vestiges hindous à Quanzhou et la pagode chinoise de Nagapattinam (côte de Coromandel). Certaines sections de ce chapitre sont plus générales et n'apportent rien de nouveau : Mani, le manichéisme et l'Inde ; Mani et la Chine ; Thomas, le Jumeau et Mani ; le début du christianisme en Inde ; l'arrivée des Portugais. Les dernières pages présentent les « croix perses » (aux extrémités trilobées) qui sont pareillement attestées au Kerala et sur la stèle de Xi'an, ce qui témoigne d'une commune origine lointaine. Dans « the Art of the Christian Remains at Quanzhou » (chap. 11), K. Parry fait état des premières réactions occidentales à l'art de l'Église d'Orient en Asie et s'intéresse plus particulièrement au thème iconographique de la croix surmontant un lotus et flanquée d'anges volants (« the Cross on the Lotus with flying angels »), thème remarquable par sa longévité et son expansion, puisqu'il est attesté en contexte aussi bien chrétien que manichéen et islamique. Ce seul élément suffit à prouver qu'entre les stèles de Xi'an de 781 et de Luoyang de 829, et les inscriptions de Quanzhou de l'époque mongole, il ne saurait y avoir eu une éclipse totale de la présence chrétienne (et manichéenne) : « The continuity of the Quanzhou tombstones with these monuments [les deux stèles mentionnées] is all the more remarkable given the four-hundred year gap that separates them, a gap that will no doubt be filled by further evidence in the future » (p. 262).

Avec les publications antérieures de S.N.C. Lieu sur le sujet<sup>68</sup>, ce volume constitue une somme de la documentation matérielle sur le manichéisme en Chine. Cependant, la facture de l'ouvrage — une juxtaposition de chapitres plutôt qu'un exposé synthétique — n'en facilite pas la consultation et impose un bon nombre de répétitions.

Paul-Hubert Poirier

25. Simon GATHERCOLE, **The Composition of the Gospel of Thomas. Original Language and Influences.** Cambridge, New York, Cambridge University Press (coll. « Society for New Testament Studies, Monograph Series », 151), 2012, XIII-322 p.

Malgré le très grand nombre de publications qui lui sont régulièrement consacrées, la parution d'une monographie entièrement consacrée à l'*Évangile selon Thomas* est toujours un événement. Depuis 2007-2008, date de la parution des deux moutures — allemande et anglaise — de l'édition et du commentaire d'Uwe Karsten Plisch<sup>69</sup>, pas moins d'une quinzaine d'ouvrages est ainsi parue, au nombre desquels figurent celui d'Enno Edzard Popkes sur l'anthropologie de *Thomas*, le col-

68. Voir entre autres *The Religion of Light. An Introduction to the History of Manichaeism in China*, Hong Kong, Centre of Asian Studies, University of Hong Kong (coll. « Centre of Asian Studies Occasional Papers and Monographs », 38), 1979 ; *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden, Boston, Cologne, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 45), 1998.

69. *Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007 ; *The Gospel of Thomas. Original Text with Commentary*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.

lectif édité par Jörg Frey, E.E. Popkes et Jens Schröter, le commentaire de Peter Pokorný, le livre de Christopher W. Skinner sur Jean et Thomas et son *Que disent-ils à propos de Thomas ?*, le *Quel Thomas* de Wilfried Eisele, la thèse de Matteo Grosso (2007) et son édition, l'essai de John Horman qui plaide pour une source commune à Marc et à Thomas, celui de Mark Goodacre sur la « familiarité » de *Thomas* avec les synoptiques et, tout récemment, un recueil des articles de Stephen Patterson consacrés à *Thomas*<sup>70</sup>. Dans cet ensemble, le livre de Simon Gathercole, *Senior Lecturer* de Nouveau Testament à l'Université de Cambridge et qui a déjà à son compte plusieurs publications consacrées à *Thomas*, dont un inventaire analytique des témoignages anciens relatifs à cet évangile<sup>71</sup>, attire au premier chef l'attention par son titre ambitieux, *La composition de l'Évangile selon Thomas*, qui, nonobstant le sous-titre (*Langue originale et influences [subies]*), laisse espérer une hypothèse nouvelle sur l'origine et le développement de l'écrit. En réalité — et fort heureusement —, la visée de l'ouvrage est plus étroite et compense pour le fait que le terme « "composition" is on its own not a terribly illuminating term » (p. 1). Le propos de l'A. apparaît plus clairement dans la structure tripartite de l'ouvrage : I. la langue originale de *Thomas* ; II. les évangiles synoptiques et *Thomas* ; III. *Thomas* et le reste de la littérature chrétienne primitive.

L'ouvrage s'ouvre par une introduction en deux volets, dont le premier présente le double thème retenu : langue originale et influence de la première littérature chrétienne sur *Thomas*. Le second, plus développé, identifie ce que Gathercole juge comme étant quelques « curiosités (*incongruities*) » de la recherche récente consacrée à *Thomas* et propose une approche nouvelle. L'A. identifie ainsi cinq « curiosités » qui résument assez bien les tendances de l'histoire de la recherche des dernières années : premièrement, le renouveau des théories d'un original sémitique (araméen occidental ou syriaque) de *Thomas*<sup>72</sup> ; deuxièmement, un recours persistant aux « lois » de la critique des formes, en dépit des critiques et réajustements dont elle a fait l'objet ; troisièmement, un jugement (trop) favorable porté sur le rôle de l'oralité dans la genèse de *Thomas* et cela, en dépit

70. E.E. POPKES, *Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », erste Reihe, 206), 2007 ; J. FREY, E. POPKES, J. SCHRÖTER, éd., *Das Thomasevangelium. Entstehung - Rezeption - Theologie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft », 157), 2008 (voir P.-H. POIRIER, « Quelques perspectives récentes sur l'Évangile selon Thomas », *Laval théologique et philosophique*, 66 [2010], p. 599-615) ; P. POKORNÝ, *A Commentary on the Gospel of Thomas. From Interpretations to the Interpreted*, New York, Londres, T&T Clark (coll. « Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies », 5), 2009 ; C.W. SKINNER, *John and Thomas - Gospels in Conflict ? Johannine Characterization and the Thomas Question*, Eugene (Oreg.), Pickwick Publications (coll. « Princeton Theological Monographs Series »), 2009 ; C.W. SKINNER, *What Are They Saying About the Gospel of Thomas ?*, New York, Mahwah (N.J.), Paulist Press, 2012 ; W. EISELE, *Welcher Thomas ? Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte des Thomasevangeliums*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », erste Reihe, 259), 2010 ; M. GROSSO, *Detti segreti. Il Vangelo secondo Tommaso nell'antichità*, Acireale, Roma, Bonanno editore (coll. « Multa paucis », 13), 2012 ; ID., *Vangelo secondo Tommaso. Introduzione, traduzione e commento*, Roma, Carocci editore, 2011 ; J. HORMAN, *A Common Written Greek Source for Mark and Thomas*, Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press (coll. « Studies in Christianity and Judaism/Études sur le christianisme et le judaïsme », 20), 2011 ; S.J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Christian Gospels. Essays on the Fifth Gospel*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 84), 2013.

71. « Named Testimonia to the Gospel of Thomas : An Expanded Inventory and Analysis », *Harvard Theological Review*, 105 (2012), p. 53-89.

72. Dont un des derniers avatars est le livre de Nicholas PERRIN, *Thomas and Tatian. The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, Atlanta, Society of Biblical Literature (coll. « Society of Biblical Literature, Academia Biblica », 5), 2002, qui a suscité de nombreuses réactions négatives ; voir mon compte rendu dans *Hugoye : Journal of Syriac Studies*, 6, 2 (2003) ; et P.J. WILLIAMS, « Alleged Syriac Catchwords in the Gospel of Thomas ? », *Vigiliae Christianae*, 63 (2009), p. 71-82.

des réserves formulées sur la possibilité, pour les littératures anciennes, d'identifier ce qui serait distinctif d'une transmission orale ; quatrième, les limites d'un recours à la source Q dans l'évaluation des rapports entre *Thomas* et les synoptiques en raison des difficultés que soulève la reconstruction de Q ; et cinquième, l'opposition entre, d'une part, une tradition orale autonome, dont *Thomas* représenterait l'aboutissement, et, d'autre part, une dépendance littéraire de *Thomas* vis-à-vis des synoptiques. Gathercole accorde néanmoins une place au modèle de l'« oralité secondaire » (*secondary orality*) élaboré par Risto Uro, malgré tout ce qu'il peut avoir de spéculatif. De même, la « méthode rédactionnelle » utilisée par Christopher Tuckett permettrait plus sûrement d'identifier les endroits où la rédaction de Matthieu et de Luc s'est glissée dans *Thomas*. Enfin, Gathercole déplore le fait que la recherche sur *Thomas* se déroule en vase close, en ignorant les travaux provenant notamment d'horizons autres qu'anglophone.

La première partie de l'ouvrage porte sur la question de la langue originale de *Thomas*. Cette question ne se pose plus que sous la forme de l'alternative araméen-syriaque/grec, puisque la thèse d'un original copte, défendue par Gérard Garitte dès 1960, a fait long feu. Disons d'entrée de jeu que la question même sinon d'un original, du moins d'un substrat sémitique et plus précisément araméen pour *Thomas* est de toute évidence légitime. L'écrit comporte en effet nombre de tournures ou de formules qui évoquent de manière précise un arrière-plan sémitique ou araméen. Les publications d'Antoine Guillaumont l'ont montré à suffisance<sup>73</sup>. Mais est-ce que ces rapprochements justifient l'hypothèse selon laquelle le *Thomas* copte que nous connaissons serait la traduction, directe ou indirecte, d'un original araméen ? Là est la question et, aussi surprenant que cela puisse paraître, elle n'a jamais fait l'objet d'une étude pour elle-même. Les quatre chapitres que lui consacre Gathercole constituent, à mon avis, l'examen le plus exhaustif qui en ait été proposé jusqu'à maintenant. Le premier chapitre (« The problem of the original language of *Thomas* ») évoque à grands traits l'histoire de la recherche depuis H.-C. Puech, A. Guillaumont, P. Nagel et G. Quispel jusqu'à A. DeConick et N. Perrin, tous en faveur d'un original ou d'un substrat sémitique, et R.M. Grant, H. Koester et R. Valantasis, qui plaident pour d'un original grec.

Le deuxième chapitre identifie dix difficultés méthodologiques qui affectent les théories sémitisantes. Sans les énumérer toutes, disons que l'une des plus sérieuses est celle d'établir la base linguistique qui permettrait d'isoler les sémitismes dans l'*Évangile selon Thomas*. On invoque en effet tantôt l'araméen occidental (mais qu'en connaît-on pour les deux premiers siècles de notre ère ?), le syriaque (mais celui-ci n'est attesté à vrai dire comme langue littéraire qu'à partir du troisième siècle), ou même le mandéen. Il va sans dire que les formes tardives d'araméen conservent nombre de traits anciens, mais « one ought to be suspicious if a proposed Semitic *Vorlage* is based on a construction or word which is merely attested rarely, or in a considerably later text » (p. 28).

Le troisième chapitre constitue la pièce de résistance de la première partie de l'ouvrage et propose, sur une soixantaine de pages, une analyse des logia ou de parties de logia (77 au total) dans lesquels on a cru déceler des sémitismes. Il ressort de cette étude qu'il est difficile, voire impossible, d'identifier des logia ou des parties de logia qui présenteraient des problèmes de traduction ou d'interprétation tels qu'ils ne pourraient être résolus que par un modèle syriaque ou araméen occidental. Dans la plupart des cas où une coloration sémitique est discernable, elle peut s'expliquer en

---

73. Voir notamment « Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi », *Journal Asiatique*, 246 (1958), p. 113-123 ; et « Les sémitismes dans l'Évangile selon Thomas. Essai de classement », dans R. VAN DEN BROEK, M.J. VERMASEREN, éd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday*, Leiden, Brill (coll. « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain », 91), 1981, p. 190-204.

faisant l'économie d'un substrat sémitique. C'est le cas, par exemple, de l'expression « goûter la mort » (θανάτου γεύεσθαι, **ΧΙΤΠΕ ΜΠΜΟΥ**), qui revient dans les logia 1, 18, 19 et 85.

Le quatrième chapitre prend le contre-pied de l'hypothèse sémitisante en examinant les arguments en faveur du grec comme langue originale de *Thomas*, dont les indices matériels fournis par les papyri d'Oxyrhynque 1, 654 et 655, et le fait qu'aucun des écrits de la littérature chrétienne des deux premiers siècles, y compris les textes de Nag Hammadi autres que *Thomas* que l'on pourrait assigner à cette période, ne suggère une composition dans une autre langue que le grec. De fait, même si l'on admet l'existence de sémitismes dans l'*Évangile selon Thomas* — et il paraît difficile de les exclure totalement —, ils ne suffisent pas, il s'en faut, à justifier l'hypothèse d'un modèle sémitique qui aurait été traduit en grec puis en copte (l'hypothèse d'une traduction directe d'une langue sémitique en copte étant peu vraisemblable même si on ne peut plus l'exclure depuis les découvertes de Kellis<sup>74</sup>). Ceci dit, reste posée la possibilité pour *Thomas* d'un milieu d'origine bilingue, sémitico- (ou syriaco)-grec, ce qui n'implique nullement l'existence ou non d'une *Vorlage* araméenne ou syriaque.

La deuxième partie du livre de Simon Gathercole s'attaque à la question centrale de la recherche sur *Thomas*, celle de sa dépendance ou de son indépendance par rapport aux synoptiques. Dans le chapitre 5, l'A. répond tout d'abord aux arguments invoqués en faveur de l'indépendance, tirés de l'ordre divergent des matériaux dans *Thomas* et dans les synoptiques, de la priorité de *Thomas* revendiquée au nom de la critique des formes, de l'absence de ressemblances verbales étroites entre *Thomas* et les synoptiques, et de l'absence d'éléments rédactionnels synoptiques dans *Thomas*. Il conclut avec assurance que, « in sum, there is not really a single argument for the thoroughgoing independence of *Thomas* which has any force » (p. 143), dans la mesure où il est pratiquement impossible de démontrer le non-usage ou l'ignorance d'un texte par un autre. Dans le chapitre 6, Gathercole propose une méthode pour trancher entre l'influence de *Thomas* sur les synoptiques et, à l'inverse, des synoptiques sur *Thomas*. Cette méthode n'est pas foncièrement nouvelle et se ramène *grosso modo* à l'identification de logia qui témoigneraient d'une réception par *Thomas* d'éléments propres à la rédaction matthéenne ou lucanienne de Marc, ce qui signifie que ne sont considérés que les logia où *Thomas* est parallèle à Marc et à Matthieu ou Luc.

Les chapitres 7 et 8 sont consacrés respectivement à Matthieu et à Luc dans l'*Évangile selon Thomas*. Dans le premier cas, l'A. conclut que les arguments en faveur d'une influence de Matthieu sur *Thomas* sont contraignants, même s'il ne s'agit pas nécessairement dans tous les cas d'une dépendance littéraire directe, mais plutôt du résultat d'une oralité secondaire. Dans le cas de Luc, on aurait une influence plus grande sur *Thomas*, qui affecterait « a wide array of different kinds of material, such as aphorisms (*GTh* 5, 31), a parable (*GTh* 65) and a pronouncement story (*GTh* 99) » (p. 207). Le chapitre 9 dresse le bilan des résultats des deux chapitres précédents. Gathercole admet que l'influence de Matthieu et de Luc peut être imputable à un phénomène d'oralité secondaire, au moins à titre d'hypothèse. En ce qui concerne le moment où l'influence des synoptiques aurait pu s'exercer sur *Thomas*, Gathercole est d'avis que celle-ci est certainement décelable au « stade grec » de *Thomas* (cf., par exemple, les logia 5, 26, 31). La conclusion générale est à la fois négative : « [...] that attempts to exclude the influence of the Synoptics from the *Gospel of Thomas* are unsuccessful » ; et positive : « There is in *Thomas* what one might term "significant" influence from Matthew and Luke. The influence is significant not because the redactional elements (Matthean or Lukan editorial work) which appear in *Thomas* are remarkably extensive in any particular places,

74. Voir M. FRANZMANN, I. GARDNER, « Syriac Texts », dans I. GARDNER, éd., *Kellis Literary Texts*, vol. 1, Oxford, Oxbow Books (coll. « Dakhleh Oasis Project : Monograph », 4), 1996, p. 101-131.

but rather because these redactional traces appear in eleven out of twenty sayings in which they might be identified » (p. 223). Il s'agit de la « shortlist » des vingt dits que Gathercole a retenus et qui présentent des parallèles Marc + Matthieu/Luc (p. 154). Quoi qu'il en soit de la situation de chacun de ces logia par rapport à Matthieu ou à Luc, ce qui ressort le plus clairement de l'analyse de Gathercole, c'est qu'on ne peut répondre à la question de l'influence des synoptiques sur *Thomas* que pour des logia pris individuellement et non pour l'écrit dans son ensemble.

La troisième et dernière partie de l'ouvrage élargit l'enquête au reste de la littérature chrétienne primitive et tout d'abord à Paul (chapitre 10). Trois logia et leurs parallèles pauliniens sont examinés : logion 53 et Rm 2-3 (sur l'utilité de la circoncision) ; logion 3 et Rm 10,7 (le Royaume dans la mer/sous la terre) ; logion 17 et 1 Co 2,9 (« Ce que l'œil n'a pas vu... »). Si l'on exclut les logia 3, où le rapprochement est très ténu, et 17, où Paul et *Thomas* pourraient reproduire indépendamment l'un de l'autre un matériau traditionnel, le logion 53 demeure un sérieux candidat pour une influence de Paul sur *Thomas*. Le chapitre 11 compare l'expression « le monde n'est pas digne de lui » qui apparaît dans les logia 56, 80 et 111, et dans la lettre aux Hébreux (11,37-38). Même si Gathercole penche pour un emprunt de la formule à Hébreux par *Thomas*, on a là aussi le cas d'un matériau antérieur à l'un et à l'autre. Le chapitre 12 (« A note on the "Two Ways" tradition and *GTh* 25 ») dresse un parallèle entre le logion thomasien et les autres témoins du précepte du frère et du prochain comme « la prunelle de l'œil » (*Thomas* 25 et Pseudo-Barnabé 19, 5.9).

En résumé, on peut dire que ce livre de Gathercole s'imposera surtout par le retour critique qu'il effectue sur la question récurrente de l'arrière-plan sémitique (araméen ou syriaque) de l'*Évangile selon Thomas*. De ce point de vue, il constitue une contribution décisive à la recherche thomasienne. En ce qui concerne la question autrement plus compliquée des rapports entre les synoptiques et *Thomas*, son apport n'est pas aussi massif mais il est néanmoins important pour l'exégèse de la vingtaine de logia qui sont considérés. On appréciera en tout cas les analyses détaillées que propose l'A., qui montrent que les nombreux problèmes que pose *Thomas* ne sauraient trouver de solutions simples, ni sur le plan rédactionnel ni sur celui de l'histoire littéraire (voir à ce sujet l'éloquent tableau de la p. 223, où sont mises en parallèle les hypothèses stratigraphiques de Crossan, Arnal, DeConick et Puig i Tàrrach).

Paul-Hubert Poirier

## Éditions et traductions

26. LACTANCE, **Institutions divines. Livre VI**. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Christiane INGREMEAU. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 509), 2007, 431 p.

Ce volume s'ajoute à un ensemble de volumes de la collection des « Sources Chrétiennes » qui vise à publier la totalité du *magnum opus* de Lactance ; rappelons que plusieurs livres des *Institutions divines* ont déjà paru, tous signés par le Professeur Pierre Monat : les livres I (vol. 326, 1986), II (vol. 337, 1987), IV (vol. 377, 1992) et V (vol. 204-205, 1973). De plus, le Professeur Michel Périn a également contribué à l'édition de l'*Épitomé des Institutions divines* (vol. 335, 1987). Ne manque plus dès lors que les livres III et VI pour compléter l'ensemble.

Avec le livre VI, Lactance poursuit la partie constructive de son entreprise entamée aux livres précédents. Les livres I et II visaient à faire passer le lecteur de la fausse religion « toute extérieure qui abaisse l'homme » (p. 13) à la sagesse au livre III ; or, pour Lactance, la vraie sagesse réside dans la connaissance et le culte de Dieu. Il s'ensuit donc que la sagesse est liée à la religion au

livre IV. Cela permet alors d'aborder la vraie religion (livre V), qui est la justice, et le vrai culte de Dieu (livre VI).

Le livre VI, intitulé « Le vrai culte », a un double objet : enseigner par quel rite et quel sacrifice il faut rendre un culte à Dieu et enseigner comment y parvenir (chapitres 1-2). Avant d'aborder un sujet important du livre VI, les vertus, Lactance présente l'allégorie des deux voies (chapitres 3-4). Il revient non seulement à cette idée très présente dans la *Didachè*, mais également dans la pensée gréco-romaine, notamment chez Hésiode, comme le rappelle à juste titre Ingremeau. Les chapitres 5 et 6 sont consacrés à la vertu qui n'est pas un savoir, mais un faire. Lactance introduit par la suite un argument dualiste : le bien vient de Dieu et le mal vient de l'ennemi du nom divin : tandis que les biens mènent au souverain bien qui est l'immortalité, les maux mènent à la mort. Par la suite, il défend l'idée selon laquelle la vertu ne se trouve pas dans la défense des gens de bien ni dans la défense des intérêts de sa patrie, thèmes qui définissent la vertu chez les païens. Il conclut que les païens, qui n'ont pas connu la vraie justice ni la vraie sagesse, ne pouvaient dès lors pas connaître la vraie vertu. Lactance revient ensuite à l'allégorie des deux voies ; il oppose cette fois-ci la voie du mensonge aux voies de la sagesse, de la vérité, de la vertu et de la justice. Les chapitres 8 et 9 sont consacrés à la loi divine. Il fait l'éloge de Cicéron qui a traité de la loi véritable, la *vera lex*, immuable et universelle, qui s'oppose aux lois des peuples. Toutefois, selon Lactance, Cicéron n'a pas su expliquer en quels préceptes consiste cette loi et, s'il avait réussi, il aurait été davantage un prophète qu'un philosophe. Pour Lactance, le premier article de cette loi divine est de connaître Dieu et de lui rendre un culte. Il lie par la suite la connaissance de cette loi divine à la vraie justice. Lactance argumente par la suite que l'*humanitas* est, contrairement à ce que pensaient les philosophes, une vertu (chapitres 10-11). Il existe donc deux devoirs pour l'homme ; le premier est d'être uni à Dieu et le second est d'être uni à l'homme. Au premier est rattachée la notion de religion, tandis qu'au second est liée la vertu *humanitas* que l'on doit comprendre davantage comme compassion qu'équité. Les chapitres suivants sont consacrés à la question des passions, c'est-à-dire les vices chez les philosophes. Il argumente que les stoïciens sont dans l'erreur de considérer que les vices sont issus de la fausse opinion ; il poursuit également en s'attaquant à la pensée péripatéticienne de la médiété. Pour Lactance, les passions, comme le désir, si elles sont dirigées vers les biens terrestres sont des vices, mais elles deviennent vertus lorsqu'elles convoitent les biens célestes. Les chapitres suivants (20-23) traitent du plaisir des cinq sens ; cela permet à Lactance d'aborder des problèmes liés à la morale. Il parle notamment des problèmes moraux liés aux spectacles, à la musique, à la poésie, à l'éloquence et enfin à la sexualité. Il termine cette partie par un éloge de la virginité. Les deux derniers chapitres reviennent sur la question de départ des chapitres 1 et 2 : comment rendre un culte à Dieu ? Et Lactance de conclure : celui qui rend un vrai culte à Dieu est celui qui observe les préceptes de la loi divine ; il termine ce livre en déclarant que « la seule religion véritable est donc celle qui repose sur la vertu et la justice » (p. 375-376). L'argumentation du livre VI se veut en fait une réponse à la théorie de la justice et des passions chez les philosophes.

Ce nouveau volume rompt quelque peu avec la formule des tomes précédents. En effet, Ingremeau inclut une introduction plus volumineuse que celles qui ont été proposées auparavant. Cette introduction permet entre autres de bien situer le livre VI au sein des *Institutiones divines*. Elle propose également une fine analyse du sixième livre, en plus de réserver une partie de l'introduction à la comparaison de ce livre et du contenu de l'*Épitomé*. Elle revient enfin sur les problèmes liés à l'établissement du texte. Cette introduction comporte une bibliographie bien étoffée. Le texte latin demeure toutefois présenté avec un appareil allégé comme dans les publications précédentes — l'apparat complet est en effet réservé à l'édition à paraître dans le *Corpus Christianorum*. De plus, Ingremeau ajoute une partie très détaillée concernant les problèmes critiques ; celle-ci éclaire le lec-

teur sur certains choix liés à l'édition du texte. L'annotation du texte est très complète, en plus de référer à vingt notes complémentaires utiles et très bien détaillées.

Jeffery Aubin

27. Katell BERTHELOT, Thierry LEGRAND, dir., **La bibliothèque de Qumrân. 2. Torah. Exode - Lévitique - Nombres. Édition et traduction des manuscrits hébreux, araméens et grecs.** Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, XXXII-456 p.

Ce volume est le second de la première édition bilingue en langue française des manuscrits de Qumrân, avec notes et introductions<sup>75</sup>. Il s'agit d'un projet entrepris à l'initiative d'André Paul, et dirigé par Katell Berthelot, Thierry Legrand et André Paul. À son terme, la collection comptera neuf volumes.

L'ouvrage débute avec une introduction qui reprend brièvement le contexte de la découverte des manuscrits entre 1947 et 1956. On discute de l'importance des manuscrits de Qumrân pour la recherche sur le judaïsme ancien et sur les débuts du christianisme, de l'état de la collection, de la nature des documents retrouvés et du type de classement traditionnellement utilisé (par numéro de grotte et de manuscrit ou encore par genres littéraires). Ce dernier point amène les auteurs à présenter leur propre type de classement qualifié de novateur : l'organisation des textes, dans cette édition, se fait en fonction du lien thématique ou formel qu'entretiennent les textes de Qumrân avec les livres de la Bible hébraïque. Par exemple, le présent volume présente les textes en rapport avec les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, qu'ils soient ou non bibliques. Cette méthode de classement permet, selon les auteurs, d'analyser le processus de canonisation des Écritures entre le deuxième siècle avant notre ère et le deuxième siècle de notre ère, en révélant le degré de popularité des différents textes bibliques, selon le nombre de manuscrits bibliques ou non qui s'y rapporte.

En plus de l'effort des auteurs pour proposer une méthode de classement novatrice ou pour le moins différente, ils donnent un titre clair à chaque manuscrit ou groupe de manuscrits (ex : Paraphrase de Genèse-Exode, Fragment mentionnant le Prince de l'hostilité, etc.) et font suivre le titre courant entre parenthèses. Chaque partie propose une liste des manuscrits bibliques et une autre des manuscrits non bibliques se rapportant à l'Exode, au Lévitique et aux Nombres, pour un total de cinq sections (les manuscrits non bibliques en rapport avec le Lévitique et les Nombres ont été regroupés). Les listes présentées sont exhaustives, mais la traduction ne concerne que les fragments qui diffèrent de manière significative du texte massorétique.

Chaque texte est précédé d'une introduction qui présente l'édition utilisée, le nombre et l'état des fragments, les problèmes de reconstitution, la datation proposée, l'histoire de la recherche, les enjeux du texte, les clés de compréhension, et, si possible, le genre littéraire, la date de composition, les relations qu'entretient le manuscrit traduit avec les écrits bibliques et les autres textes de Qumrân. On a ajouté, à la suite de cette introduction, une courte bibliographie sélective. En ce qui concerne le texte proprement dit, l'original en hébreu, araméen ou grec est présenté sur la page de gauche et la traduction sur la page de droite. Le texte original et la traduction comportent tous deux des notes. Notons que les auteurs sont restés fidèles au texte, quitte à conserver des bizarreries de l'hébreu ou de l'araméen. L'ouvrage se termine avec un index des sources anciennes, un glossaire des termes techniques et un index des manuscrits avec le titre courant et le titre employé dans cette édition.

La collection en général, et ce volume en particulier, représente un excellent outil de travail paru en langue française. Nous avons particulièrement apprécié la méthode de classement choisie

75. Pour la recension du premier volume, voir *Laval théologique et philosophique*, 67, 1 (2011), p. 180-181.

par les auteurs puisqu'elle privilégie le témoignage des textes : classer les manuscrits, qu'ils soient bibliques ou non, selon leur rapport avec le texte massorétique nous fait sortir de notre conception canonique des textes du judaïsme ancien.

Marie Chantal

28. Owen J. BLUM (†), Irvén M. RESNICK, transl., **Saint Peter Damian. Letters 151-180**. Washington (D.C.), The Catholic University of America Press (coll. "The Fathers of the Church," "Mediaeval Continuation," 7), 2005, xxiv-310 p.

This final volume containing letters 151-180 covers the remaining letters written by Peter Damian. Of these, it is known that *Letters* 151-170 date from 1067 to 1070. There are no dates for *Letters* 171-180, however these could have been written within the two years leading up to his death on February 22, 1072. Three *Letters* of note are reconstructions from fragments : *Letter* 163 which he addresses to an archpriest named Peter (it is highly suspected that Peter is the same archpriest of the canons of the Lateran, and chancellor of Pope Alexander II to whom *Letter* 162 is also addressed), includes the interpretation of two texts from Jeremiah in which he laments the distressing departure of the soul from the body of a sinner, and the unhappy fate that awaits it in eternity ; *Letter* 173 — found only in the *Collectanea (Liber testimoniorum)* preserved in MS Vat. lat. 4930) of John of Lodi, a disciple of Damian — is written to his disciple Bucco, a monk who asks whether God used bad spirits or good angels for divine retribution. Damian responds that at his pleasure God used both, citing examples from both the Old Testament (Gen 19.2 ; 1 Chr 21.18 ; 2 Macc 3.25-27 ; and Ps 77.49) and from the *Acts* of the martyrs (*Passio sanctae Ceciliae virginis et martyris ; Vita S. Agnetis auctore S. Ambrosio*) ; *Letter* 175 is a composite of two fragments and seem to be addressed to Honestus, a monk, to whom *Letters* 1 and 27 are also addressed (see FOTC, MC 1.37-83, 247-254). In one fragment he warns against those who refuse "to enter through the door of rebuke." In the second he focuses on the Gospel of Luke and warns against the "snares of secular affairs." While an offer to God is genuine and good, as in the case of Cain (cf. Gen 4.5), it is nonetheless a wasted sacrifice "because he had failed first to offer himself". Another letter that is not datable is *Letter* 178 that was overlooked by C. Gaetani, the first editor. It was discovered in an eleventh-century manuscript in the Biblioteca Medicea-Laurenziana, Florence (published by A. Campana in the *Rivista di storia della chiesa*, 1 [1947], p. 90), written to a notorious abbot who was expelled from office. Damian threatens him with divine punishment, condemnation, excommunication, and with an anathema declaration by the authority of the Apostolic See. However, if the abbot does a fitting penance, Damian is prepared accept him back into the fold and to recover "the grace of almighty God".

As in the previous volume, these letters deal with a variety of subjects, however what we see here is a deepening concern with the right balance between eremitic and coenobitic lifestyles. One in particular, *Letter* 152 demonstrates how Damian ably disarms charges against him of violating the *Rule* of St. Benedict by permitting monks to leave the monastery to enter the eremitical life. According to G. Lucchesi (*Vita* 2, p. 153, n. 83), the letter may have been addressed to the abbot John of Fécamp. Damian not only defends his actions but he insists that the *Rule* was written for coenobites who are embarking on their spiritual journeys and that after a probationary period, would progress to eremitical life. *Letter* 153 written to abbot Mainard of Pomposa, exhorts the monastic life as a means to achieve religious perfection, using Scripture allegorically. He expresses regret at the decline in religious conviction that seems apparent at the monastery from the time of his first visit twenty-five years earlier. Pomposa was a very special community to Damian as it not only united eremitic ideals with coenobitic practices but it also housed a magnificent library from



where he penned his first work, *Letter 1, Antilogus contra Judaeos* (*Against the Jews*, see FOTC, MC 1.37-83) between 1040-1041. He urged fellow monks to surpass the expectations of the Benedictine *Rule* and seek the more rigid path of the eremitic life ; penitential discipline, fasting, self-flagellation and seclusion. Hermits were expected to go beyond the more temperate rituals of the coenobitic house, which Damian viewed as a compromise to human frailty. He is clearly irate with “those who follow the crowd of grammarians,” who in his view trivialize the *Rule* of Benedict and focus on the works of Aelius Donatus (*Letter 153*, 40). He then takes direct aim at the offices of abbot, lector, prior, cellarer, etc. whom he states have direct influence on the formation of novices.

He continues to expound on these same ideas in *Letter 161 (De laude flagellorum et ut loquantur disciplinae)* addressed to the monks of Monte Cassino exhorting them to return to the practice of public flagellation on Fridays, a practice that ceased at the command of Cardinal Stephen of St. Chrysologus who “insultingly jeered at this practice.” Damian reminds the monks that abandoning the doctrine of the cross is folly and the path to certain ruin (1 Cor 1.18). He evokes the terrible tragedy that befell the cardinal and his brother when they suddenly died on the February 10, 1069 on the feast of St. Scholastica. For Damian, the hand of God was clearly behind this. The Abbot of Monte Cassino was his friend Desiderius, who later was named Pope Victor III (a successor to Gregory VII, from May 24, 1086 to September 16, 1087). *Letter 165 (De contemptu saeculi)*, addressed to two people, Albizo the hermit and Peter the monk, betrays a sombre mood following his return from the two synods at Rome and Fonte Avellana. It has an eschatological tone ; the destruction of the world is at hand, and those in the monastic life are still caught up in worldly affairs. It’s an interesting look into the lifestyle of some of the monks ; amassing wealth, dressing in fashionable attire, travelling and socializing with the excommunicate. The very nature of this display of behaviour seems to be hastening the end of the world. Pope Alexander II under whom the above synods were called, praised Damian as “Petrum videlicet Damianum, Ostiensem Episcopum : qui nimirum et noster est oculus et apostolicae sedis immobile firmamentum” (*Diploma Alexandri II, de legatione S. Petri Damiani in Gallias*). Damian wanted to escape the political manoeuvring and financial influences that plagued the Church. He firmly believed that by holding firm to the true monastic ideals, they would be able to withstand the onslaught of the Antichrist.

Damian of course was also concerned about the general welfare of the Church, in particular, the question of celibacy ; priests are to abstain from sexual contact if they are to serve at the altar of Christ. His stance against Nicolaitism put him in opposition to Cadalus, who would later become the antipope Honorius II (*Letter 154*). *Letter 154* addressed to both the archdeacon Hildebrand, who would later become Pope Gregory VII, and to Cardinal Stephen, attempts to solicit their aid in having a book returned to him that was taken away by Pope Alexander II (also mentioned in *Letters 84 and 96*).

Dianne M. Cole

29. William HARMLESS, dir., **Augustine in His Own Words**. Washington (D.C.), The Catholic University of America Press, 2010, XLII-496 p.

Comme le titre de l’ouvrage l’annonce bien, Augustin est présenté dans ce livre à travers ses propres écrits. Cette compilation d’extraits de l’évêque d’Hippone est l’œuvre de William Harmless. Jésuite et détenteur d’un doctorat en théologie, Harmless enseigne au Département de théologie de l’Université de Creighton (Omaha, Nebraska). L’A., qui n’en est pas à son premier livre sur l’évêque d’Hippone<sup>76</sup>, se spécialise en théologie historique et en études patristiques. Le corpus de

76. Voir *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville (Minn.), Liturgical Press, 1995.

l'évêque est vaste, certes, mais Harmless a bien fait son travail en présentant non seulement des extraits des œuvres les plus connues, mais aussi des passages moins célèbres, des « hidden gems » comme il le dit lui-même. Chacun de ces extraits est précédé d'un bref commentaire en italique où on résume sa réception, le contexte d'écriture, sa valeur théologique, l'intertextualité avec les écritures saintes, et où on explique les termes techniques. Les extraits sont uniquement présentés en traduction anglaise sans leur original latin.

L'ouvrage est divisé en dix chapitres. Les cinq premiers sont, pour ainsi dire, autobiographiques : on laisse à Augustin le soin d'exposer lui-même sa vie. Le premier chapitre, consacré aux *Confessions*, est suivi de quatre autres qui abordent Augustin sous un angle différent : le philosophe, l'évêque, le prêcheur et l'exégète. Puis, les chapitres six à dix explorent l'évolution de la vision théologique d'Augustin, notamment ses écrits à propos de quatre courants chrétiens controversés de son époque : le manichéisme, le donatisme, le paganisme et le pélagisme. Dans le dernier chapitre, qui porte sur le pélagisme, on retrouve des extraits d'autres auteurs, comme Célestius, Pélage et Rufin le Syrien. Ces controverses furent l'occasion pour Augustin de préciser et de façonner sa pensée théologique. Mais jamais ne l'a-t-il autant développée qu'au cours de la quinzaine d'années pendant lesquelles il a, à coup de raisonnements logiques, cherché à expliquer et à comprendre le mystère fondateur du christianisme, la Trinité. C'est probablement pour cette raison que Harmless a consacré un chapitre complet au traité *Sur la Trinité*, le huitième, au centre de la seconde partie du livre.

Le portrait tracé d'Augustin dans le livre en est un d'éloge. L'A., on le sent dans certains commentaires, n'accorde que peu d'importance aux détracteurs de l'évêque. C'est le prix à payer pour tout chercheur qui affectionne son sujet de recherche : la subjectivité. On ne peut nier, cependant, que le corpus augustinien est très vaste et que Harmless a fait un excellent travail de dépouillement et de recherche. Une liste des sources, une chronologie, quatre index, des cartes et des photos des ruines de la ville d'Hippone sont inclus dans le volume. Si rien dans l'ouvrage ne sort radicalement des sentiers battus, on y trouve cependant une solide base pour tout novice désirant mieux connaître le personnage d'Augustin. Chaque extrait est un tessou qui, lorsqu'assemblé avec les autres, forme un portrait fort complet de l'un des plus influents théologiens de l'histoire du christianisme.

Cathelyne Duchesne

30. Cristian BADILITA, dir., **L'Antichrist**. Introduction de Cristian BADILITA, traductions de J.-R. ARMOGATHE, C. BADILITA, G. BADY, J.-P. BIGEL, M.-H. CONGOURDEAU, R. COURTRAY, M. DUFOUR, C. FRY, É. GILLON, A. FERNANDEZ, J.-M. POINSOTTE, index biblique par Laetitia CICCOLINI. Paris, Éditions J.-P. Migne (coll. « Bibliothèque », 4), 2011, 428 p.

Ce livre constitue une anthologie de dix-neuf textes sur la figure de l'Antichrist, tirés des Pères de l'Église des cinq premiers siècles : Irénée de Lyon (*Adv. Haer.* V, 25-30), Hippolyte (*Le Christ et l'Antéchrist ; Commentaire sur Daniel IV*), Origène (*Commentaire sur Matthieu 31-47*), Lactance (*Institutions divines* VII, 16-19 ; 25), Commodien (*Poème apologétique* 791-1059 ; *Instructions* 41), Cyrille de Jérusalem (*Catéchèse XV*), Pseudo-Hippolyte (*Homélie sur la fin du monde*), Jérôme (*Commentaire sur Daniel III*, 11,21-12,13), Augustin d'Hippone (*Lettre* 197 ; 199 ; *Cité de Dieu* XX, 13 ; 19 ; 29 ; *Traité 3 sur la Première lettre de Jean*) et Théodoret de Cyr (*Commentaire sur Daniel VII ; Sur quatorze lettres de Paul ; Résumé des Fables des hérétiques* 29). Ces textes ont été rassemblés et introduits par Cristian Badilita (sauf pour l'introduction à Jérôme<sup>77</sup>), mais leurs

77. Rédigée par Régis Courtray.

traductions, agrémentées de quelques notes, ont été effectuées par différents spécialistes<sup>78</sup>. Le directeur de la publication mentionne que cette anthologie complète « de manière plus vive et plus “charnelle” » son étude sur l’Antichrist<sup>79</sup>, dont elle livre les résultats à partir d’une matière entièrement neuve (p. 7).

L’introduction générale, écrite par Badilita, présente le dossier biblique, patristique, apocryphe et moderne sur l’Antichrist. Le premier dossier permet d’introduire les sept traditions sur l’Antichrist qui précèdent Irénée de Lyon et les passages scripturaires les plus cités par les Pères de l’Église lorsqu’ils parlent de l’Antichrist (Dn 2,31-35 ; 7,2-8 ; 9,24-27 ; 2 Th 2,3-12 ; Ap 13,1-8.11-18). Le dossier patristique débute avec Irénée, qui fut le premier à unifier ces textes autour de cette figure, dont le nom apparaît pour la première fois dans les épîtres johanniques (1 Jn 2,18.22 ; 1 Jn 4,4 ; 2 Jn 1,7). Selon l’éditeur, trois événements ont joué un rôle important dans la systématisation et dans l’institutionnalisation du mythe de l’Antichrist : (1) l’apparition des hérésies chrétiennes et la création progressive d’une conscience orthodoxe, par l’idée de tradition et de canon normatif ; (2) l’aggravation du conflit entre l’État et l’Église en plein effort d’autodéfinition ; (3) la séparation entre le christianisme et le judaïsme, cristallisée par la seconde révolte juive (132-135). Son dossier patristique consiste également en une présentation des différentes interprétations de la figure de l’Antichrist véhiculées par les Pères dont les textes ont été sélectionnés pour l’anthologie. Elles sont de trois types : mythologique (Cyrille de Jérusalem), historique (Hippolyte, Commodien, Victorin de Poetovio, et dans une moindre mesure Irénée et Lactance) et spirituelle (Origène et Augustin). Le dossier apocryphe est composé de quatre passages tirés du *Testament syriaque de notre Seigneur Jésus-Christ*, de l’*Apocalypse d’Esdras*, de la *Vision d’Esdras* et de l’*Apocalypse apocryphe de Jean*. Ces écrits insistent davantage sur les traits physiques de l’Antichrist. Quant au dossier moderne, il souligne quelques études récentes sur le sujet (Gregory Jenks, 1991 ; Lietaert Peerbolte, 1995 ; Fausto Sbaffoni, 1992 ; Bernard McGinn, 1994). Le volume est complété par un index des citations bibliques et par une bibliographie.

De l’aveu même de l’éditeur, cet ouvrage s’adresse au grand public, ce qui n’enlève rien à son intérêt. Il comprend cependant un certain nombre d’affirmations qui mériteraient d’être révisées, notamment un emploi anachronique de la notion d’hérésie (p. 13), qui suppose l’existence d’une orthodoxie originelle, une indication à l’effet que le système de Valentin et sa méthode ésotérique peuvent être reconstitués en partie grâce aux textes de Nag Hammadi et aux écrits polémiques d’Irénée (n. 8, p. 46), et une mention que « les ophites sont des gnostiques rendant un culte au serpent » (n. 3, p. 152). Il est étrange que l’introduction générale ne traite pas de la représentation de l’Antichrist chez Théodoret, alors qu’elle le fait pour tous les autres auteurs anciens sélectionnés. Une dernière lacune à souligner concerne l’omission de la présentation de l’*Ascension d’Isaïe* dans le dossier apocryphe, œuvre qui contient un long développement sur l’Antichrist, identifié à Néron (4,1-22)<sup>80</sup>, ce qui cadre très bien avec les extraits de Commodien retenus dans l’anthologie. Ce livre

78. Irénée est traduit par A. Fernandez ; *Le Christ et l’Antéchrist* d’Hippolyte, par J.-R. Armogathe ; le *Commentaire sur Daniel* d’Hippolyte, par M. Dufour et G. Bady ; Origène, par E. Gillon ; Lactance, par J.-M. Poinssotte ; le *Poème apologétique* de Commodien, par C. Badilita et J.-M. Poinssotte ; les *Instructions* de Commodien, par J.-M. Poinssotte ; Cyrille, par M.-H. Congourdeau ; le Pseudo-Hippolyte, par C. Badilita et J.-P. Bigel ; Jérôme, par R. Courtray ; les différents extraits d’Augustin, par C. Fry, M. Dufour ou M.-H. Congourdeau ; Théodoret, par C. Badilita.

79. *Métamorphoses de l’Antichrist chez les Pères de l’Église*, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique », 116), 2005. Il est aussi le coordonnateur de la traduction des LXX en roumain pour le New Europe College de Bucarest ([http://www.nec.ro/fundatia/nec/about\\_us.htm](http://www.nec.ro/fundatia/nec/about_us.htm)).

80. Elle est seulement mentionnée en passant comme un témoin du *Nero rediuius* (p. 8).

permet néanmoins d'accéder à bon nombre d'écrits anciens sur une figure toujours d'actualité, et ce, dans de bonnes traductions françaises.

Steve Johnston

31. ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, **Histoire ecclésiastique. Livres I-III**. Texte grec de l'édition de Joseph BIDEZ et Léon PARMENTIER. Introduction par Guy SABBAAH, annotations par Laurent ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE et Guy SABBAAH, traduction par A.-J. FESTUGIÈRE, o.p., Bernard GRILLET et Guy SABBAAH. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 542), 2011, 582 p.

Avec cet ouvrage paru en 2011, l'équipe des « Sources Chrétiennes » poursuit son effort de mise au jour de l'une des grandes innovations littéraires de l'Antiquité tardive, l'histoire ecclésiastique qui, née au quatrième siècle avec Eusèbe de Césarée<sup>81</sup>, connaît dans les deux siècles suivants un développement important que l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre le Scholastique (vers 532/537-vers 600) vient couronner, à l'extrême fin du sixième siècle.

Quoiqu'on peine, comme le rappelle Michel Quesnel, à définir ce qu'est précisément un historien à cette époque, on sait en revanche que les auteurs chrétiens des premiers siècles ont en commun de construire « un récit d'événements qui les ont précédés, parfois de fort peu, d'ailleurs »<sup>82</sup>. Distincts du genre chronographique, mieux représenté dans le monde latin (ce dont attestent par exemple les *Chroniques* de Sulpice Sévère, vers 400-403, ou celles d'Hydace, vers 470), ces récits partagent un certain nombre de caractéristiques<sup>83</sup> telles que la vision universaliste et providentielle de l'histoire, la perspective factuelle centrée sur l'Orient, l'importance donnée aux événements des Premier et Second Testaments, l'établissement de parallèles entre l'histoire du salut et l'histoire profane ainsi que la valorisation de l'expansion géographique du projet social chrétien.

C'est dans l'Orient grec et syriaque que l'influence d'Eusèbe a été prépondérante. Plusieurs auteurs ont ainsi produit des récits « historico-narratifs » dans le prolongement, parfois direct, de

81. S. MORLET, L. PERRONE, dir., *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Commentaire. I. Études d'introduction*, Paris, Les Belles Lettres, Cerf (coll. « Anagôgè », 6), 2012.

82. M. QUESNEL, « Préface », dans B. POUDERON, M.-Y. DUVAL, dir., *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique », 114), 2001, p. XIII-XV.

83. K. LÖWITH, *Histoire et salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), 2002 ; « L'historiographie de l'Église des premiers siècles », dans B. POUDERON, M.-Y. DUVAL, dir., *L'historiographie de l'Église des premiers siècles* ; H. INGLEBERT, *Interpretatio christiana : les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne, 30-630 après J.-C.*, Paris, Institut d'études augustiniennes (coll. « Études augustiniennes », série « Antiquité », 166), 2001 ; Y.-M. DUVAL, *Histoire et historiographie en Occident aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Aldershot, Brookfield (Verm.), Variorum (coll. « Collected Studies Series », 577), 1997 ; *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità : atti del convegno tenuto in Erice, 3-8 XII 1978*, Messine, Centro di studi umanistici, 1980 ; G.F. CHESNUT, *The First Christian Histories : Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique », 46), 1977 ; G.A. PRESS, « History and the Development of the Idea of History in Antiquity », *History and Theory*, 16, 3 (1977), p. 280-296 ; L. CRACCO RUGGINI, « The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography : Providence and Miracles », *Athenaeum*, 55 (1977), p. 107-126 ; A. MOMIGLIANO, « Time in Ancient Historiography », *History and Theory*, 6, 1 (1966), p. 1-23 ; ID., « Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D. », dans ID., éd., *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press (coll. « Oxford-Warburg Studies »), 1963, p. 79-99 ; W. DEN BOER, « Some Remarks on the Beginnings of Christian Historiography », *Studia patristica*, 4 (1961), p. 348-362 ; P. VIDAL-NAQUET, « Temps de Dieu et temps des hommes : essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs », *Revue de l'histoire des religions*, 157 (1960), p. 55-80.

l'œuvre de l'évêque de Césarée : Gélase de Césarée (fin quatrième siècle), Philostorge<sup>84</sup> (vers 430), Philippe de Sidé (vers 434-439), Socrate de Constantinople<sup>85</sup> (vers 439-440), Théodoret de Cyr (vers 448), Sozomène (vers 450 au plus tard), Hésychius de Jérusalem (avant 470), Gélase de Cyzique (avant 500), Jean Diacrinomenos<sup>86</sup> (vers 512-518), Basile de Cilicie, Zacharie le Rhéteur et Théodore le Lecteur (tous trois avant 550), Jean d'Éphèse (avant 586) et, enfin, Évagre le Scholastique<sup>87</sup> (vers 590-595). Sans explorer le domaine latin, il faut néanmoins réserver, dans ce rapide inventaire, une place à part à l'*Histoire ecclésiastique* (vers 402-403) de Rufin d'Aquilée qui a traduit en latin — certes avec beaucoup de liberté — et prolongé l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe.

La plupart de ces histoires ecclésiastiques insistent favorablement sur le règne de Théodose II (408-450), ce qui peut être mis en relation avec les campagnes d'autopromotion que celui-ci a menées<sup>88</sup>. Évagre le Scholastique ne déroge pas à cette règle et va même plus loin en faisant des règnes impériaux dont il traite, de Théodose II à Justin, le cadre structurant de son récit, lequel nous fournit moult renseignements sur l'histoire ecclésiastique et politique des années 430 à 518, fondés à la fois sur la reprise plus ou moins affichée d'écrivains qui le précèdent (Socrate de Constantinople, Priscus de Panium, Eusthate d'Épiphanie, Jean Malalas, Zacharie le Rhéteur et même le païen Zosime), sur des documents cités parfois *in extenso* (comme l'encyclique et l'anti-encyclique de l'éphémère empereur Basiliscus), ainsi que sur des informations qu'il a personnellement recueillies. L'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre est ainsi, malgré un rapport plutôt lâche à la chronologie, fort utile pour la connaissance des querelles christologiques, même si Évagre adopte un regard distancé vis-à-vis de leur contenu théologique et privilégié, sur le plan de la foi, les manifestations de la sainteté sous toutes ses formes, avec une nette préférence pour le stylite Syméon dont il a visité l'impressionnant sanctuaire à Qal'at Sem'an, en Syrie du Nord. À propos d'architecture, notons que l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre le Scholastique constitue une documentation originale pour l'étude des monuments d'Antioche (où il a longtemps vécu et travaillé) et de Constantinople. Plus largement, l'ouvrage de cet important lettré, avocat ou juriste<sup>89</sup> (ce que signifie, ici, « Scholastique »), proche de l'élite religieuse et politique de son temps, témoigne de la pérennité de la synthèse entre la culture classique et la culture chrétienne.

L'introduction et les notes qui accompagnent le texte — basé intégralement sur l'édition de Joseph Bidez et Léon Parmentier (Londres, 1898), ponctuellement revue et corrigée — apportent de précieux éclairages et tiennent compte des publications les plus récentes. Viennent compléter cette traduction, inédite en français, plusieurs index (scripturaire, noms de personnes, noms de lieux), un tableau synoptique des empereurs et évêques de 428 à 518 ainsi qu'un recueil cartographique. Le second volume correspondant aux livres IV à VI devrait paraître prochainement.

Amaury Levillayer

84. D. MEYER, éd., *Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive*, Stuttgart, Steiner (coll. « Collegium Beatus Rhenanus », 3), 2011.

85. P. BLAUDEAU, « Socrate de Constantinople redécouvert », *Mediterraneo antico*, 2, 2 (1999), p. 429-445.

86. ID., « Mémoire monophysite et besoins chalcédoniens : quelques réflexions sur les vestiges de l'*Histoire ecclésiastique* de Jean Diacrinomenos », *Adamantius*, 7 (2001), p. 76-97.

87. P. ALLEN, *Evagrius Scholasticus, the Church Historian*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense (coll. « Études et documents », 41), 1981.

88. L. CRACCO RUGGINI, « Publicistica e storiografia bizantina di fronte alla crisi dell'Impero romano », *Athenaeum*, 51 (1973), p. 146-183, ici p. 156 et suiv. Plus largement, voir A. MOMIGLIANO, « L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 d.C.) », *Rivista storica italiana*, 81 (1969), p. 286-303.

89. À l'instar de ses devanciers, Socrate de Constantinople et Sozomène.

32. Marie-Pierre BUSSIÈRES, *À l'écoute des Pères de l'Église. Textes choisis*. Montréal, Médiaspaul, 2010, 248 p.

*À l'écoute des Pères de l'Église* est dû à Marie-Pierre Bussièrès, patrologue et professeure au Département d'études anciennes et de sciences des religions de l'Université d'Ottawa. Ce livre est un recueil de textes des Pères de l'Église chrétienne, du deuxième au sixième siècle. Bussièrès informe son lecteur qu'elle n'a pas comme intention de produire une anthologie de tous les textes fondateurs du christianisme, ni d'y mettre les plus beaux textes des Pères, mais qu'elle cherche plutôt à illustrer le long processus qui mena à la formation de la doctrine chrétienne. Elle a comme ambition « de faire partager au lecteur notre amour pour cette littérature » (p. 9). Quant au terme « Père », il ne se limite pas aux hommes qui ont tenu une place de pouvoir dans l'Église antique, mais est plutôt déterminé par la puissance et l'autorité que leurs lecteurs accordaient à leurs œuvres. L'A. fait appel à une grande diversité de Pères dans ce livre, tant ceux dont les œuvres influencent encore aujourd'hui l'Église (comme Augustin), que ceux dont les écrits ont été jugés hérétiques, souvent à titre posthume (tel qu'Origène). Bussièrès s'en tient aux Pères qui ont écrit en latin ou en grec.

Chacun des cinq chapitres du volume est consacré à un siècle, du deuxième au sixième. Les textes choisis sont précédés d'une courte biographie de leur auteur, dans laquelle Bussièrès résume non seulement la vie et les œuvres les plus importantes du Père en question, mais mentionne aussi les contacts ou les disputes que ce dernier aurait pu avoir avec d'autres personnages connus de l'Antiquité. Cette courte introduction est suivie par un ou quelques extraits des œuvres choisis. Les traductions françaises sont autant que possible celles qui figurent dans la collection des « Sources Chrétiennes ». D'autres traductions ont toutefois dû être utilisées lorsqu'elles n'existaient pas dans cette dernière collection. Quelques extraits sont traduits par Bussièrès elle-même.

Les écrits retenus pour le recueil sont de plusieurs types : philosophiques, moraux, monastiques, doctrinaux, hérésiologiques, etc. Les extraits du premier chapitre sont tirés des écrits des apologistes et parfois des martyres du deuxième siècle. Les thèmes des textes du troisième siècle touchent à l'édification de l'Église et à la connaissance de Dieu. Pour le quatrième siècle, qui est témoin d'un accroissement important des écrits des Pères, Bussièrès retient des œuvres qui abordent le Nouveau Testament, la question de la trinité et de la place de l'Esprit, et la pratique. Les textes du cinquième siècle discutent principalement de la nature du Christ, du baptême, de la foi et de la raison. Au sixième siècle, on découvre essentiellement des extraits de sermons, d'hymnes et d'homélies.

*À l'écoute des Pères de l'Église* est idéal en tant qu'introduction aux Pères de l'Église, que la motivation du lecteur soit de nature académique, spirituelle ou personnelle. Une connaissance préalable du sujet n'est pas nécessaire pour apprécier l'ouvrage : les explications de Bussièrès sont claires, et les traductions faciles à lire. Parce qu'il se veut une introduction, on ne peut reprocher au recueil le manque d'analyse des idées et des arguments des Pères, ou les références limitées aux sources secondaires. Bussièrès invite plutôt le lecteur à découvrir le plaisir intellectuel et esthétique des textes choisis, et à faire connaissance avec la diversité des opinions, des thèmes et des styles d'écriture des Pères de l'Église. À ce titre, Bussièrès atteint pleinement son objectif.

Stéphanie Machabée

33. GRÉGOIRE DE NAREK, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Introduction, traduction et notes par Lévon PÉTROSSIAN. Rome, Pontificio Istituto Orientale (coll. « Orientalia Christiana Analecta », 285), 2010, 480 p.

Parmi les œuvres de Grégoire de Narek (voir la notice 10) figure, à côté du célèbre *Livre de lamentation*, un *Commentaire du Cantique des cantiques*. Celui-ci fut composé en 977. Il s'agit donc

de la première œuvre connue du grand docteur et poète arménien. Ce commentaire a été édité en 1956, à Istanbul, sur la base des manuscrits de Venise. C'est cette édition qui a servi pour la traduction française réalisée par Lévon Pétrossian dans le cadre d'une thèse de doctorat soutenue simultanément à l'École pratique des hautes études (section des Sciences historiques et philologiques) et à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris, en 2006, sous la direction de Jean-Pierre Mahé. L'ouvrage qui en a résulté comporte une introduction au *Commentaire*, à son auteur et au contexte historique et ecclésial, et la traduction proprement dite, suivies de quelques annexes, de la bibliographie et des index.

L'introduction comporte plus de 250 pages. Dans une première partie intitulée « Origine et tradition de l'École de Narek », l'A. présente le « contexte historique et spirituel » dans lequel se sont déroulées la vie et l'activité de Grégoire de Narek. Il s'agit de la période des neuvième et dixième siècles, pendant laquelle l'Arménie est aux prises avec l'occupation arabe et avec des luttes intestines entre de grandes familles, les Mamikonian, les Bagratuni et les Arcruni, lesquels réaliseront l'unification de la région du Vaspurakan autour du lac de Van. Pour compliquer encore la situation, apparut en Arménie, au début du neuvième siècle, un mouvement sectaire et spiritualisant dirigé par un certain Smbat et qui se fixera dans le bourg de T'ondrak (ou Thondrak), d'où le nom de T'ondrakien qui lui sera donné. Considéré comme une hérésie par l'Église arménienne et le pouvoir politique, ce mouvement, réagissant contre le piteux état de l'Église, rejetait sacrements, rites et hiérarchie ecclésiastique pour retrouver la ferveur des origines dans un culte purement spirituel. C'est dans un tel contexte qu'émergera ce qu'il est convenu d'appeler l'« École de Narek », un centre de spiritualité désigné par le nom du monastère où vécurent ses principaux représentants, au sud du lac de Van et à proximité de l'île d'Alt'amar, où se trouve la fameuse église de la Mère de Dieu. L'École de Narek sera illustrée par trois personnages apparentés, le père de Grégoire, Xosrov, devenu évêque de l'Anjewac'ik' après le décès de son épouse, le cousin de celle-ci, Anania, supérieur du monastère de Narek, à qui Xosrov confiera ses fils, et Grégoire, le fils cadet de Xosrov. L. Pétrossian présente successivement Xosrov Anjewac'i et son œuvre liturgique et disciplinaire, Anania Narekac'i, sa vie et ses œuvres polémiques, apologétiques et spirituelles, et finalement Grégoire de Narek lui-même. Il consacre également plusieurs pages aux sources philosophiques et patristiques de la tradition narékienne ainsi qu'à la spiritualité des « Pères narékiens ».

La deuxième partie de l'introduction porte sur le *Commentaire du Cantique des cantiques*, sa problématique, ses sources patristiques et le texte biblique sur lequel il repose. Rédigé à la demande du roi du Vaspurakan Gurgēn-Xaçik, le *Commentaire*, conçu comme une œuvre anti'tondrakienne, refuse pour des raisons stratégiques une interprétation spirituelle et nuptiale du Cantique et lui préfère une lecture ecclésiologique, éthique et eschatologique. La question de la nature du texte biblique commenté par Grégoire est envisagée en détail sur la base d'une comparaison de trois formes textuelles : la plus ancienne traduction arménienne du Cantique, réalisée vers 405, la traduction attestée par la « vulgate » arménienne (la Bible éditée par Zōhrapan en 1805) et datée d'après 431, et une forme intermédiaire dont dériverait le texte biblique utilisé par Grégoire, ces deux dernières formes pouvant être considérées comme une correction ou une révision de la première. Dans tous les cas, on peut noter des rapprochements tantôt avec le syriaque (Pešittā), tantôt avec le grec (Septante)<sup>90</sup>. Au terme de cette comparaison, Pétrossian formule l'hypothèse que le texte de Grégoire

90. Les citations de la Pešittā sont quelques fois defectueuses. Ainsi, en Ct 2,11, restituer l'ordre des mots :  $\text{ܠܗ ܡܝܢ ܗܝܘܠܐܝܬܐ}$  ; Ct 2,17, lire  $\text{ܕܥܝܢܐ}$  au lieu de  $\text{ܕܥܝܢܐ}$  ; Ct 3,11, lire  $\text{ܕܝܢܐ}$  au lieu de  $\text{ܕܝܢܐ}$  ; Ct 4,1, restituer l'ordre des mots :  $\text{ܕܥܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܥܝܢܐ}$  ; Ct 4,13, *idem* :  $\text{ܕܥܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܥܝܢܐ}$  ; Ct 5,4, lire  $\text{ܕܥܝܢܐ}$  au lieu de  $\text{ܕܥܝܢܐ}$  ; Ct 6,10(11), restituer l'ordre des mots :  $\text{ܕܥܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܥܝܢܐ}$  ; Ct 7.3(4), *idem* :  $\text{ܕܥܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܥܝܢܐ}$  ; Ct 7,5(6),

« dérive d'une version corrigée (*correction intermédiaire*) effectuée après la première traduction et avant la correction définitive du texte arménien du *Cantique* » (p. 182). Notons que les formes arméniennes du *Cantique* partagent une particularité, l'addition d'un bref neuvième chapitre (six versets) attesté nulle part ailleurs. À la p. 184, Pétrossian écrit que « dans le *Commentaire* de Grigor Narekac'i le texte du chapitre annexé s'écarte significativement du texte de (M) et de (Z) », c'est-à-dire de l'ancienne version et du *textus receptus*. Et dans l'Annexe I, qui donne la version des Septante du *Cantique des cantiques*, le texte biblique du *Commentaire* de Grégoire et sa traduction française, on trouve effectivement le texte narékien du chap. 9, 1-6 (p. 415-416). Mais, fort curieusement et sans que cela soit expliqué, la traduction du *Commentaire* se termine, avant le Mémorial final, avec le chapitre 8, ce qui correspond aux dimensions du *Cantique* en hébreu, en grec et en syriaque. On se demande dès lors si Pétrossian n'a pas laissé tomber dans sa traduction la fin du *Commentaire* de Grégoire qui aurait porté sur 9, 1-6. La deuxième partie de l'introduction se termine sur une brève présentation des *Commentaires sur le Cantique* d'Hippolyte, d'Origène et de Grégoire de Nysse.

La dernière partie de l'introduction est consacrée au symbolisme, à la spiritualité et à la théologie du *Commentaire*. Les deux premières sections présentent les personnages allégoriques qui évoluent dans le *Cantique* et les images employées. La suite aborde d'une manière systématique les aspects plus proprement théologiques de l'œuvre, les sacrements, l'amour humain et divin, l'union mystique, les « fondements de la foi » : le Dieu Père, le Christ, l'Esprit Saint, l'Église, la Vierge, l'anthropologie et l'eschatologie.

La traduction française du *Commentaire* est accompagnée d'une brève annotation infrapaginale, qui indique les renvois aux sources bibliques et patristiques, et propose des traductions plus littérales de certains termes ou expressions. Une première annexe, déjà signalée, donne en suivi le texte commenté par Grégoire ; l'Annexe II consiste en un *index verborum* du texte biblique du *Commentaire*, où les mots arméniens sont accompagnés de leurs équivalents grecs et latins ; malheureusement, aucune référence n'est donnée ni au texte biblique ni au *Commentaire*, ce qui rend très difficile, voire impossible, le passage de l'index au texte. L'Annexe III reprend, mais en format très réduit, trois cartes empruntées à l'atlas historique de l'Arménie de Robert H. Hewsen<sup>91</sup>.

Cet ouvrage constitue à plus d'un titre une contribution significative à la connaissance de l'École de Narek et de son principal protagoniste, et aussi à l'histoire de l'exégèse du *Cantique des cantiques*. Il participe ainsi à une renaissance des études narékiennes, qui est déjà bien engagée.

Paul-Hubert Poirier

34. Michael E. STONE, Vered HILLEL, *An Editio Minor of the Armenian Version of the Testaments of the Twelve Patriarchs*. Leuven, Paris-Walpole (Mass.), Peeters (coll. « Hebrew University Armenian Studies », 11), 2012, VIII-446 p.

On a reconnu depuis longtemps l'importance de la version arménienne des *Testaments des douze patriarches* pour l'établissement du texte de cet écrit majeur de la littérature judéo-hellénistique. Déjà, en 1908, dans une édition qui a fait date, Robert Henry Charles avait mis à pro-

*idem* : Գրողն ծոցն յարձար : Ct 7,12(13), lire Բարձար au lieu de Բարձար ; Ct 8,12, l'expression Գրողն ծոցն, Գրողն ծոցն doit être traduite par « pour les gardiens [état construit] des fruits » et non par « pour mes gardiens des fruits ».

91. *Armenia. A Historical Atlas*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.



fit le témoignage de l'arménien<sup>92</sup>. Une édition critique de la version arménienne n'a cependant jamais vu le jour et on devait se contenter de l'édition méritoire mais insatisfaisante de Sargis Yovsēp'eanc' parue en 1896<sup>93</sup>. L'intérêt de cette version tient à la place très haute qu'elle occupe dans le *stemma* ou la généalogie des témoins manuscrits de l'œuvre, immédiatement après le modèle des plus anciens témoins de la deuxième famille de manuscrits grecs, entre le neuvième et le milieu du dixième siècle, comme l'a établi Henk Jan de Jonge en 1975<sup>94</sup>. Depuis plus de quatre décennies, l'arménisant et spécialiste de la littérature judéo-hellénistique Michael E. Stone s'est intéressé aux versions arméniennes des pseudépigraphes juifs et en particulier à celle des *Testaments*. Dès 1969, il publiait une édition préliminaire du *Testament arménien de Lévi*, suivie de celle du *Testament de Joseph* (1975), sans compter de nombreuses études sur la tradition manuscrite des *Testaments* arméniens dans leur ensemble. Ce qu'il nous offre maintenant est modestement présenté comme une *editio minor* de la version arménienne des *Testaments des douze patriarches*. Cette édition « mineure » est basée sur dix manuscrits, sur un total de 65, et elle tient compte d'un épitomé de la version arménienne attestée par un unique manuscrit daté de 981, ce qui en fait, malgré son caractère très succinct, le plus ancien témoin des *Testaments* arméniens et permet ainsi d'établir le *terminus ante quem* de la version arménienne. Les manuscrits retenus pour l'*editio minor* sont les représentants des cinq familles entre lesquelles se partagent les témoins. M. Stone a établi que la version arménienne des *Testaments* dérive d'une seule et unique traduction à partir du grec. Si cette édition ne prétend pas rendre compte de façon exhaustive de la tradition manuscrite arménienne, elle veut néanmoins en fournir le portrait le plus exact possible et servir ainsi d'instrument de travail efficace pour l'étude des *Testaments*. Comme l'écrit M. Stone, « this edition [...] has two aspirations in presentation of the evidence of the Armenian manuscripts. First, we aim to present any readings in Armenian that might conceivably witness to a Greek text. Second, to present the significant variants between the chief families into which the Armenian tradition has divided, that is to limn the shape of the Armenian manuscript tradition » (p. 37).

Cette édition s'ouvre par une introduction qui, bien que portant essentiellement, comme il se doit, sur la version arménienne des *Testaments*, touche plusieurs aspects de cette œuvre dans son ensemble, en particulier l'histoire des éditions et de la recherche, et la tradition textuelle grecque. En ce qui concerne la tradition arménienne, on y trouve une présentation des familles de manuscrits, une étude des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres et avec les manuscrits grecs, et une description des témoins utilisés pour cette édition. Plusieurs tableaux et figures regroupent utilement les données stemmatiques et manuscrites, dont une liste (p. 29-31) de tous les manuscrits arméniens connus des *Testaments*.

L'introduction est suivie de l'édition accompagnée de son apparat (qui occupe toute la moitié inférieure de la plupart des pages). La traduction anglaise ne figure pas en regard du texte arménien mais elle le suit, ce qui ne facilite pas la consultation et l'utilisation de l'ouvrage. Il n'aurait sans doute pas été possible de présenter la traduction en vis-à-vis de l'édition en raison des dimensions de l'apparat critique arménien et du fait que la troisième composante de cette *editio minor* prend la

92. *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs Edited from Nine MSS together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and Some Hebrew Fragments*, Oxford, The Clarendon Press.

93. *Անկանոն Քրիստոսի Կառնուկարանաց [Livres non canoniques de l'Ancien Testament]*, Venise, Presses des Mékhitaristes, p. 27-151.

94. Dans « The Earliest Traceable Stage of the Textual Tradition of the Testaments of the Twelve Patriarchs », dans M. DE JONGE, éd., *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs. Text and Interpretation*, Leiden, Brill (coll. « Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha », 3), 1975, p. 63-86.

forme d'une annotation infrapaginale à la traduction, rendant ainsi difficile la mise en parallèle de l'arménien et de l'anglais. La traduction rend servilement les particularités de l'arménien et pourra servir d'instrument pour la comparaison avec le grec. Quant au commentaire, il porte essentiellement sur les relations de l'arménien avec les témoins grecs ou sur les variantes entre les témoins arméniens eux-mêmes. Les lemmes du commentaire et les termes discutés sont donnés en arménien et en traduction, ce qui facilitera la consultation pour ceux qui ne lisent pas l'arménien. L'ouvrage se termine par une édition, une traduction et une discussion des variantes de l'épitomé de 981. Suivent la bibliographie, un index des noms propres anglais et arméniens, et un index raisonné de 475 variantes classées par type et sous-type avec les références aux *Testaments* et aux parallèles (essentiellement dans les pseudépigraphe arméniens).

On n'aura sans doute pas bientôt une *editio maior* des *Testaments* arméniens, mais celle que nous offre maintenant Michael Stone constituera en attendant un instrument sûr et largement suffisant pour les besoins de la recherche.

Paul-Hubert Poirier

35. CYPRIEN DE CARTHAGE, **Ceux qui sont tombés (*De lapsis*)**. Texte critique du CCL 3 (M. BÉVENOT). Introduction par Graeme CLARKE et Michel POIRIER, traduction par Michel POIRIER, appareils, notes et index par Graeme CLARKE. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 547), 2012, 262 p.

Le traité de Cyprien de Carthage consacré à « ceux qui sont tombés » ou *lapsi*, c'est-à-dire les chrétiens qui, d'une manière ou d'une autre, avaient renié leur foi pendant la persécution de Dèce, laquelle a sévi de janvier 250 au printemps de 251, est l'un des écrits les plus importants du « pape d'Afrique » en raison, notamment, de la question qu'il aborde en filigrane, par-delà la réconciliation des *lapsi*, à savoir celle du pardon des péchés graves commis après le baptême. C'est la possibilité même d'une « discipline pénitentielle » ecclésiale qui figure au cœur de ce *libellus*, de ce livret, dont Cyprien aurait fait une lecture publique à Carthage, vers la fin du mois d'avril 251, lors d'un concile des évêques africains réunis dans cette ville après la fête de Pâques (le 23 mars). Il faut donc se réjouir de voir paraître enfin dans les « Sources Chrétiennes » une édition et une traduction française du *De lapsis*, quelques années après la parution d'un autre traité-phare de Cyprien, celui sur l'unité de l'Église (« Sources Chrétiennes », vol. 500, 2006). Comme pour le *De ecclesiae catholicae unitate*, on a repris le texte critique de l'excellente édition de Maurice Bévenot, parue dans la *Series latina* du *Corpus Christianorum* (vol. 3/1, 1972), sous réserve de modifications typographiques mineures. L'introduction est signée par Graeme Clarke, professeur émérite de l'Australian National University (Canberra) et traducteur des lettres de Cyprien dans les *Ancient Christian Writers* (vol. 43-44, 46-47), et par Michel Poirier, professeur honoraire du Lycée Henri-IV (Paris), spécialiste reconnu de Cyprien de Carthage. M. Poirier signe également la traduction alors que les appareils, notes et index sont dus à G. Clarke.

L'édition et la traduction sont précédées d'une importante introduction historique, littéraire et doctrinale. La première partie de celle-ci, consacrée aux « date et circonstances de la composition » et rédigée par G. Clarke, constitue une des meilleures synthèses qu'il m'ait été donné de lire sur le christianisme africain au troisième siècle et sur la diffusion de la foi chrétienne dans cette partie de l'Empire romain depuis 180, quand furent rédigés les *Actes* des martyrs scillitains. G. Clarke a également rédigé les sections de l'introduction portant sur les « disputes disciplinaires et doctrinales » qui ont suivi le retour à la paix et la publication du *De lapsis* en 251, et qui occasionnèrent la tenue de trois conciles africains (en 251, 252 et 253), lesquels aboutirent à des conclusions non seulement nettement divergentes mais surtout opposées à la position romaine au point où le pape Étienne accu-

sera Cyprien d'être « un faux Christ, un faux apôtre et un marchand malhonnête » (Cyprien [Firmilien de Césarée], *Lettre 75*, citée p. 80). Quelques pages sont également dévolues au « régime de la pénitence chez Cyprien » à l'époque de la rédaction du *De lapsis*. M. Poirier s'est chargé de la partie de l'introduction consacrée à la « composition du *De lapsis* » et à sa « mise en œuvre littéraire » : plan, thèmes et rhétorique.

L'exposé des « principes de la présente édition » (G. Clarke) présente surtout la façon dont l'apparat critique a été rédigé, sur la base de l'édition de Bévenot mais aussi de collations nouvelles. Une liste exhaustive des variantes du *Codex Veronensis*, manuscrit disparu mais dont le témoignage est accessible par des éditions anciennes, figure aux pages 91-99.

La traduction de M. Poirier est accompagnée d'une annotation qui éclaire plusieurs aspects historiques du texte et elle est suivie de notes complémentaires : 1. Le contexte rhétorique du *De lapsis* ; 2. Le public visé par le traité (sur le chap. 1) ; 3. L'allusion à la vengeance divine et la date du *De lapsis* (chap. 1, 3) ; 4. Le baiser rituel chrétien (chap. 2) ; 5. L'*ordo* des Vierges à Carthage ; 6. Le « pouvoir » des martyrs ; 7. Le régime de la pénitence chez Cyprien (à propos du chap. 28) ; 8. Les *quidam* du chap. 33 (et non 32) ; 9. Les œuvres de charité (chap. 35). Trois index (scripturaires, mots latins, auteurs anciens) terminent l'ouvrage.

Cette édition donne désormais accès, d'une manière sûre, riche et concise, à un écrit majeur de Cyprien et à un document capital pour l'histoire de la discipline pénitentielle de l'Église ancienne.

Paul-Hubert Poirier

36. BARSANUPHIUS and JOHN, **Letters. Volume 2**. Translated by John CHRYSAVGIS. Washington (D.C.), The Catholic University of America Press (coll. "The Fathers of the Church, A New Translation," 114), 2007, xv-346 p.

This book brings to us the final writings of Barsanuphius and John, the sixth-century anchorites who lived near Gaza. The former first settled near Eleftheropolis then finally to Beit Daltha near Thavatha and responded to questions pertaining to the spirit from his cell, through his intermediary Abba Seridus, abbot of a nearby monastery. The latter moved nearby around 525 and addressed practical questions through a monk named Dorotheus for the most part. We can see from letters 571 and 572 that Barsanuphius and John contributed to one another's ministry. The fascinating thing about this collection is that it offers the reader a glimpse into that era as both these highly sought after advisors, opined about every possible query from both the devout and lay on questions concerning fasting (512) and fornication (660) to doxology (445) and wine (686). Fourteen centuries before the popular radio and television icons Drs. Laura and Phil filled the airwaves with riveting wisdom to the mundane, the "great old man" Barsanuphius, and the "other old man" John were dispensing advice about relationships (646), troubling family members (764), children (572), taxation (830), sleep (507) and even animal care (753). To the monks and abbots they offered advice to deal with self-doubt, conscience, anxiety, and temptations and explained the nature of human frailty that is the stumbling block to trust in God wholeheartedly. They based their advice on Scripture tempered with exhortations and words of encouragement. Of note are letters on Prayer (356, 369, 384, 390, 604, 778B) ; the Resurrection (607, 751, 792) ; Mercy (497, 553, 569, 575, 626, 846) ; Mourning (569, 600, 618) ; Patience (383, 467, 583, 829) ; Humility (456, 490, 498, 553, 574, 576, 695, 840) ; Heaven (532, 569, 600, 627, 778C, 778D, 803) ; Evil (387-391, 412, 448, 499, 551, 572, 611, 644, 739) ; Fear of God (393, 411, 436, 454, 524, 587, 658, 776, 834) ; Anger (501, 615, 658, 755, 789, 840) ; Fasting (401, 512, 522, 666, 730, 778D, 838) ; and the Body (384, 388, 404, 463, 502, 510-534, 573, 600, 604, 607, 743, 778B). From an historical and sociological perspective,

these letters affirm that time has no bearing on humanity and the questions that afflict human nature, making this body of work seminal and all the more relevant for succeeding generations. Nonetheless, these are voices from the Byzantine mid-6<sup>th</sup> century that are also addressing interaction between Jews, pagans and Manicheans, a mere 80 years before Islam comes into being and eventually challenges the status quo and changes the religious landscape.

Jonathan I. von Kodar

37. FACUNDUS D'HERMIANE, **Défense des trois chapitres (À Justinien). Tome IV. Livres XI-XII – Contre Mocianus – Épître de la foi catholique.** Texte critique (CCL 90A) par J.-M. CLÉMENT, o.s.b., et R. VANDER PLAETSE, introduction, traduction et notes par Anne FRAÏSSE-BÉTOULIÈRES. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 499), 2006, 368 p.

In 553 Emperor Justinian summoned the fifth ecumenical council, the Second Council of Constantinople, and met on May 5, 553. On June 2, 553 during its 8<sup>th</sup> session, the Council upheld the Emperor's condemnation from April 11, 548 of "the Three Chapters" — Theodore of Mopsuestia, Theodoret of Cyrrhus, and Ibas of Edessa, in a judgment of 14 anathemas. This book is about the defence of these chapters mounted by Facundus of Hermiane.

To date, the original text in Greek eludes scholars, however the only complete text is in an ancient Latin version ; an odd fact since almost all the bishops in attendance were from the East and we know that the Latin text specifically transliterates the Greek theological terms for the *holy doctrine or creed* — *sanctum mathema* (μάθημα) *sive symbolum* (σύμβολον) — signalling Greek provenance. In chapter XI, Facundus cites texts from numerous Fathers *anterioribus et gloriosis* "antérieurs et glorieux" who express precisely similar thoughts as that of Theodore, namely, Eustathius of Antioch<sup>95</sup> (XI, I), Athanasius<sup>96</sup> (XI, II), Amphilocus of Iconium<sup>97</sup> (XI, III), Gregory of Nyssa<sup>98</sup> (XI, IV), John Chrysostom (XI, V), and Cyril of Alexandria<sup>99</sup> (XI, VII). In chapter XI, section VI is a

- 
95. Bishop of Beroea and Antioch in Syria (324-330), a declared opponent of the Arians, who played a pivotal role at the Council of Nicaea, and who according to Théodoret (*H.E.*, I, 7, 10, *PG* 57, 917 ; *GCS* p. 32) gave the opening address. He was accused by Constantine of Sabellianism and exiled in Thrace where he died before 337. Prominent of his extant writings remaining is his *De engastrimytho* against Origen on the subject of the Witch of Endor ; fragments cited by Facundus on *Aduersus Arianos*, cf. M. SPANNEUT, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille, 1948 (fragments 49-53, p. 110-111). His Christological doctrine was orthodox, but his explanation on the union of two natures was not the most erudite. He seems to recognize that another person other than the Word inhabited the humanity in the temple of Jesus Christ. Yet one of the accusations brought against him, as pointed out by Facundus, was the charge of Nestorianism, long before the existence of Nestorius ! On the Christology of Eustathius, see A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. 1, *De l'âge apostolique à Chalcedoine*, Paris 1973, nouvelle éd. revue et corrigée par T. Hainthaler ; trad. fr. de Sr Pascale Dominique, Paris, 2003, p. 600-616.
96. This text is not by Athanasius, it has been attributed to Marcellus of Ancyra according to Felix Scheidweiler, "Wer ist der Verfasser der sogenannten Sermo Maior de Fide ?," *Byzantinische Zeitschrift*, 47 (1954), p. 333-357. It had been previously edited by E. SCHWARTZ, Munich, 1924 (*Sitzungsberichte der Bayer. Akad.* 1924/6). However the best title is that given by Facundus : *Epistula ad Antiochenos*.
97. He maintained correspondence with Basil of Caesarea and Gregory of Nazianzen and participated at the Council of Constantinople in 381. His teaching focused primarily on the Trinity, divinity and consubstantiality of the Son and the Spirit.
98. Gregory composed four works against Eunomius. As early as the 6<sup>th</sup> century they were grouped into 12 or 13 books (*Contra Eunomium*, *PG* 45, 237-1121). The primitive ordering of these books was restored by W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera*, 2<sup>e</sup> ed., Leiden, 1960, t. 1-2. In 360, Eunomius, an Arian Bishop, was appointed to Cyzicus. He was a disciple of Aëtius, head of the Anomoeans, who subordinated the Son to the Father and denied his divinity as well as that of the Holy Spirit.
99. The texts of the *Scholia de incarnatione Vnigeniti* (*PG* 75, 1369-1472) were written by Cyril after the start of the Nestorian controversy.

digression where we first hear of Augustine's texts on the reactions of readers concerning the shocking « mistakes » in his book on the Trinity. Facundus then presents an excerpt from a letter to Jerome where he states that he does not give the writings of the exegete absolute authority, which is reserved solely for Scripture. The cited texts demonstrate that Facundus was able to read the entirety of the works which we now only have fragments. This is the case for *Aduersus arianos* of Eustathius, the homilies of Amphilocus (what remains of his work is demonstrated by C. Datema, 1973), John Chrysostom's *Scholia de Incarnatione Vnigeniti* and Cyril's commentary on the letter to the Hebrews. However Facundus must rely on works known in his day. A particular difficulty arises in XI, II where he attributes the work to Athanasius, which recently has been shown to belong to different authors. Facundus' method is to cite the texts and analyse them by pointing out the objections that the Eustathians would raise if Theodore had written to them. It's always about the unity of the personhood of Christ in relation to the duality of nature, in particular the distinction in Christ between the man immediately united to the Word and "another" pre-existing in any manner that the Word would have assumed ; hence the assertion of two Sons or two Christs, evoking the doctrine of Nestorius, demonstrating that Theodore could not have been the initiator. Since we are unable to examine all these texts, we tend to make much of what we do have, than may be warranted. Eustathius of Antioch speaks of a duality in the person of Christ. In Matthieu 19:28 Jesus speaks of "another person" saying, "ὅταν καθίη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ ὅταν — *quand le Fils de l'homme sera assis sur le trône de sa gloire.*" Then Jesus the man appears, there is in him a "*profectum — progress*" (XI, IV, 21) an idea that will be revisited in a different manner by Gregory of Nyssa as he too makes use of the term "ἐπέκτασις."<sup>100</sup> In the Pseudo-Athanasian *Epistula ad Antiochenos* now attributed to Marcellus of Ancyra,<sup>101</sup> we also find the assertion of two persons in Christ, *unam quidem circa hominem quem ex Maria pro nobis futuris erat assumere, alteram autem circa Verbum quod ante omnia saecula aeternae ex Patre natum est*, "*the one and the other — l'une et l'autre*, Armenian : *Մէկ էլ մյուս (mek yev myus)*" (XI, II, 1).

Other texts show reluctance when it comes to attributing the suffering of Christ in the person on the Word. In two homilies by Amphilocus, one incomplete and another conserved in its entirety, he quotes Christ at Gethsemane saying "*transeat calix iste — que cette coupe s'éloigne de moi*" (XI, III, 7). These words are followed by the consent "*néanmoins que ma volonté ne s'accomplisse pas, mais la vôtre*," Matthieu 26:39 which in effect pose a problem of duality of will in Christ which may induce a duality of the person, he states, *Vides quod maior est Pater dicente : "Ego sum uitis, non dicente : "Ego plantaui uitem ueram" — Tu vois que le Père est plus grand que celui qui dit : « Moi, je suis la vigne », et non que celui qui dit : « Moi, j'ai planté la vraie vigne »* (Jean 15:1 and Jérémie 2:21). Facundus cites other Fathers who comment on the Gethsemane scene. Chrysostome goes so far as to say in that moment, the Word departed and left the flesh "*nunc quidem eam desertam et nudam reliquit ab operatione propria, ut ostendens eius infirmitatem, manifestaret eius naturam — alone, isolated and left naked of its own doing to show its weakness and true nature*" (XI, V, 2). In his Commentary on John, Cyril insists above all on the notion of consenting that he attributes to the Word "*subleuatur autem per unitum ad eam Verbum ad diuinam audaciam et ad sapientiam iuuenalem edocetur, ut non propriis uoluntatibus quod uidebatur faceret, sed intentionem diuinam potius sequeretur — il est élevé par le Verbe uni à elle à une audace divine et il est instruit d'une*

100. Giulio MASPERO, Lucas F. MATEO SECO, ed., *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden, Brill, 2009, p. 425.

101. According to Grillmeier, this is contained in excerpts in the Greek florilegium of the Codex Laurentianus IV, 23 extant in the Armenian version of Pseudo-Athanasian Letter to the Antiochenes *Sermo maior de fide* and of the *Expositio fidei*.

*sagesse nouvelle, pour ne pas faire ce qui convenait à ses propres volontés mais suivre plutôt le dessein divin*<sup>102</sup> (XI, VII, 29). Even more telling, the last text cited by Cyril taken from the same commentary, states “τὸ ἀνεθέλητόν τε καὶ θέλητόν — *ce qui est non volontaire et volontaire dans le Christ* (that what is not voluntary and voluntary in Christ)” (XI, VII, 35). In chapter XII, Facundus sets forth details that confirm what has been set in the previous chapter, and so in XII, I he clarifies what constitutes heresy from the perspective of the original concept of the Church. This “*Christi schola*” where the faithful are the “*discipuli*,” who as students must learn and grow from ignorance to a more perfect knowledge. The heretic ignorance he speaks of is not one that is temporary or even a one-time error, but a persistence in the error “*potius obstinate defensio falsitatis*” (XII, I, 6). The heretic therefore is one that not only denies the teachings of the Church that has its foundation in divine Scripture, but also places himself above “*super illas*” Scripture and believes himself to be sufficiently intelligent to institute a new doctrine to which he adheres and about which he will not entertain criticism. Facundus identifies three levels of heretics : those who are “perfect in wisdom” can by divine gift access understanding of the mysteries, where such knowledge is revealed to those residing in heaven ; those who believe only and yet deserve to be called perfect in faith because they are amenable to received wisdom ; and those who are imperfect in faith are ignorant on many levels. If those who have reached a higher state deserve more honors, the others should in no manner be despised, as they have the desire to learn to achieve a more complete understanding. They are concerned that the Church itself holds the truth “*ueritati*” (XII, I, 30-36), while the heretics separate themselves or rather hide within. There are those that seek to carry on without the Church leadership, while others who are imperfect in their faith remain in it to maintain the unity of the Spirit (XII, I, 42). Since Scripture does praise Sampson for offering his life against the Philistines, no one has the right to declare someone heretical for mistakes or ignorance without considering the sum of their good deeds and their demonstrated loyalty to the faith of the Church.

Chapter XII, II, introduces comments safeguarding the decrees of Chalcedon. The letters of Pope Leo cited in books II, III and V add excerpts from letters 97 to Emperor Leo,<sup>103</sup> letter 100 to bishops and clerics of Egypt, and letter 101 to the Constantinople clergy.<sup>104</sup> He insists on the profound reason that prohibits any changes to the decisions of Chalcedon : they “*quae uere de caelestibus prodiere decretis* — have emanated from celestial decrees” and “*ut statuta euangelicis praedicationibus et Patrum traditionibus consonantia nouo faciant infirma iudicio* — are in agreement with the evangelical teachings and traditions of the Church Fathers” (XII, II, 18). He then mentions Emperor Marcianus who conducted himself as a “*ecce Marcianus princeps uerus reipublicae pater et uerus Ecclesiae filius, sacerdotalium non praeuius, sed pedisequus decretorum* — true head of State and true son of the Church, by following and not meddling with the decrees issued by the bishops” (XII, II, 23).<sup>105</sup> The question of the legitimacy of meddling by emperors on faith matters, normally the domain of bishops, is revisited in the chapters that follow. Indeed in XII, III, Facundus praises the conduct of Emperors Marcianus and Leo for not exceeding the limits of their power. He recalls above all, examples from Scripture where God severely punishes the various characters that usurp functions reserved for priests. Facundus resumes his presentation to Emperor Leo on the survey he conducted following the events that saw Timothy Aelure “*Ἀϊλουροϋς*” twice supplant and persecute the Chalcedonian patriarch of Alexandria, whom he previously mentioned in book II, v. 22-23. Fol-

102. CYRIL, *In Ioannem. evang.* IV, 1 on Jn 6:38-39 (PG 73, 532 AB).

103. Letter 97 to Emperor Leo, *Acta Conciliorum Oecumenicorum II*, IV, p. 101-102, Berlin.

104. Letters 100 and 101, *ACO II*, IV, p. 108.

105. Council of Chalcedon (6<sup>th</sup> session, 25 October 451), *Edictum Marciani* ; Greek, *ACO II*, I, 5, p. 120-121 ; Latin, *ACO II*, II, 2, p. 22.

lowing these events, the Emperor sent a circular to the all the primates in both Asia and Europe ; he asked of them to consult with their colleagues then answer two questions : should the decrees of Chalcedon be corrected and should Timothy be deposed ? The Imperial Chancery in a file labeled *codex encyclius* collected the responses to the questionnaire. They were almost unanimously negative on the first question, positive on the second. Facundus completes the quote from the response of the Bishops of Europe. He particularly praised the Emperor for having left to the Bishops the full freedom of judgment, while reminding them that they were responsible before God “*ante oculos tantum timorem Dei omnipotentis ponentes — en gardant seulement devant les yeux la crainte du Dieu tout-puissant*” (XII, III, 22). The chapter ends with use of the parable of the faithful servant “ὁ πιστὸς δούλος καὶ φρόνιμος” and the recommendations of Saints Paul and Peter on obedience owed by all Christians to the temporal princes in civilian life. XII, IV deals with the Henotikon “ἔνωσις” edict or instrument of union proclaimed by Emperor Zeno.<sup>106</sup>

Facundus sees the decision as one of “reckless power, not attentive to what is useful but to what pleases those who don’t understand that confusion begets divisiveness — *nec intellexit quod non confusion faciat unitatem.*” He accuses Zeno of acting at his own initiative without consulting with the Bishops. However this is not really the case because the Patriarch Acacius was the instigator if not the author of the edict. It still remains that Zeno did publish a profession of faith, giving the law power and he did invite both the Monophysites and their opponents to join. Facundus notes with irony ambiguities with the edict. The “*diuina communicatione* — divine union” could be seen as the communion of the Church, and dissidents could not be called “*orthodox,*” so Zeno extends the invitation to join the Church to those who, according to him, have never left. In addition, he denies any authority to professions of faith proclaimed in various places including Chalcedon (XII, IV, 14). Deceived by the blandishments of the courtiers, the Emperor feels superior in intelligence to the Bishops and interferes in matters in which he is not competent (XII, IV, 11). Facundus asks if the Church does not address matters of the Palace, why are Church matters addressed by the Palace (XII, IV, 12) ? The edict only served to multiply the divisions ; this was the origin of the Acacian Schism that only ended with the intervention of Emperor Justin in collaboration with Justinian. Facundus speaks of him as if he was the one truly responsible and recounts the joy of the Christian population on this occasion and the gratitude they felt towards him (XII, IV, 17-18). Section V concludes the work. Facundus recalls one final time the anathemas in the edict of Justinian against Ibas and Theodore, including “*eosque qui aut similia ei sapuerunt aut sapient — ceux qui ont cru ou croient comme lui (Théodore de Mopsueste)*” (XII, V, 1). He cites Ezekiel as well as other biblical texts, which demonstrate that God holds the Bishops and priests responsible for their followers if they are not kept within the fold, and corrected. However princes are also God’s people who must submit to and heed the warnings of the Bishops who will be accountable to God (XII, V, 4-7). The great and wise Theodore gave a typical example of this when he humbly accepted the penance imposed by Ambrose after the massacre at Thessaloniki (XII, V, 9-11). We then have the final exhortation to Justinian. Facundus presses him to consider “with a spirit full of faith” all the Fathers he has sentenced indirectly by condemning Theodore, and he names the Bishops (XII, V, 15-20). The last sentence contains a veiled threat for the Emperor : “[...] condemnation has been recorded, unless it is undone quickly, final judgment will be without appeal, and the punishment without end.”

Jonathan I. von Kodar

106. E. SCHWARTZ, « Codex Vaticanus gr. 14531. Eine antichalcedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zensons », *Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1927, p. 52-54.

38. ANONYME, **Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète**. Introduction, texte (partiellement) inédit, apparat critique, traduction, notes et index par Michel SPANNEUT. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 503), 2007, 269 p.

Le *Manuel* d'Épictète connut une postérité non négligeable à l'époque byzantine, comme l'attestent les trois adaptations chrétiennes du *Manuel* transmises par des manuscrits grecs : 13 manuscrits contiennent l'adaptation du Pseudo-Nil ; une adaptation unique est conservée dans le *Vaticanus graecus 2231* ; et 28 manuscrits témoignent d'une adaptation dite *Paraphrase chrétienne*. Cette dernière a fait l'objet d'un commentaire partiel, rédigé par un auteur anonyme autour du neuvième siècle et préservé par 18 témoins. C'est ce commentaire qu'édite Michel Spanneut dans le numéro 503 de la collection « Sources Chrétiennes ».

Dans un article publié en 1964, l'A. étudiait déjà la tradition manuscrite du commentaire et terminait son article sur un double souhait : « Au lecteur qu'intéresse le problème de l'Épictète chrétien, j'espère fournir un jour, peut-être le document lui-même avec sa traduction, au moins des précisions sur cette curieuse rencontre entre le stoïcisme et le christianisme<sup>107</sup> ». Après la publication de quelques articles sur ladite rencontre<sup>108</sup>, ce spécialiste du stoïcisme offre finalement une première édition complète du commentaire, en plus de sa première traduction en langue moderne. Le tout est précédé d'une introduction et suivi d'un index des mots grecs.

Après une rapide synthèse du rôle d'Arrien dans la transmission des écrits épictétiens, l'introduction fait un survol des différentes adaptations chrétiennes du *Manuel* pour ensuite aborder la tradition manuscrite du commentaire. Les 18 manuscrits contiennent un commentaire de trois longueurs différentes, ce qui complexifie l'établissement du texte. L'A. tient compte de tous les manuscrits, en plus de l'édition partielle d'A. Dain et de celle, complète mais inédite, d'A.M. Santerini Citi<sup>109</sup>, pour proposer un nouveau stemma et une édition contenant plusieurs lectures originales. Le dernier pan de l'introduction présente le contenu doctrinal du commentaire. Ce dernier, tout en se prévalant du christianisme, est davantage marqué par le stoïcisme. L'étude des sources va d'ailleurs en ce sens : une source majeure en est le commentaire de Simplicius au *Manuel* d'Épictète, dont l'Anonyme ne retient toutefois pas la couleur platonisante, alors que la Bible et les Pères de l'Église ne sont utilisés que sporadiquement, pour appuyer les thèses stoïciennes. Sur la base d'observations doctrinales, surtout de « l'humanisme » de l'Anonyme, l'A. maintient que le texte date du renouveau byzantin du neuvième siècle, à l'encontre d'A.M. Santerini Citi, qui le situait à la fin de l'Antiquité tardive.

L'exhaustivité de l'index des mots grecs complète la grande qualité de cet ouvrage soigné et généreux<sup>110</sup>. L'introduction s'adresse particulièrement aux spécialistes, surtout dans les fascinantes

107. M. SPANNEUT, « La tradition manuscrite d'un commentaire chrétien d'Épictète », *Philologus*, 108 (1964), p. 137.

108. ID., « Image de l'homme, dans un commentaire chrétien inédit du *Manuel* d'Épictète », dans *Studia G. Verbeke. Images of Man*, Louvain, 1976, p. 213-230. Et « Stoïcisme byzantin autour du IX<sup>e</sup> siècle, d'après un document inédit », *Mélanges de science religieuse, Numéro spécial d'Universitas*, 34 (1977), p. 63-79.

109. Le texte court d'un seul manuscrit fut édité aux p. 64-67 d'Alphonse DAIN, « Introduction inédite à l'Épictète chrétien », dans *Mélanges de philosophie grecque offerts à M<sup>gr</sup> Diès*, Paris, 1956. Un stemma des manuscrits et des corrections au texte de Dain se trouvent chez A.M. SANTERINI CITI, « Il commento anonimo alla Parafraasi Cristiana del Manuale di Epiteto », *Studi Italiani di Filologia Classica*, 51 (1979), p. 50-71.

110. Notons quelques erreurs typographiques : « dans [dans] » p. 38 ; espace manquant p. 113 ; « les choses qui ne sont pas <en> notre pouvoir [...] », p. 117 ; « Sachant donc que ces choses-là[...] ne sont pas [...] », p. 145 ; « Voilà[...] pour ce qui est [...] », p. 165 ; un changement de paragraphe et son alinéa manquant en 4. 2,33 (p. 190) ; il manque un espace avant les deux points en p. 193 ligne 4 ; « Si la mort était un mal par



pages touchant à la transmission et à l'établissement du texte. Par sa traduction précise et agréable<sup>111</sup>, le commentaire intéressera certes le philosophe amateur, mais surtout le spécialiste qui veut appréhender un pan important de la permanence du stoïcisme à l'époque byzantine.

Martin Voyer

---

sa nature propre, elle apparaîtrait comme mal à tout homme », p. 211 ; par endroits, un espace de trop est inséré dans les références au texte, p. ex., en page 91 (2<sup>e</sup> paragraphe, ligne 7), on lit « 1. 2, 1-9 », plutôt que le 1. 2,1-9 auquel s'attendrait le lecteur.

111. Pour éviter toute méprise, l'expression κτήσις χρημάτων employée en 2. 2,26 pourrait être traduite par « acquisition de richesses/propriétés », comme l'A. rend ailleurs le terme χρήματα (1. 3,7 ; 1. 6,19 ; 9. 2,34), plutôt que par l'actuelle « acquisition des biens », expression qui traduit aussi τῶν ἀγαθῶν κτήσις (1. 4,201 ; 2. 1,17-18 ; 6,39-40 ; 9. 2,3-4). Dans sa traduction actuelle, le passage ne devient intelligible qu'en se référant au grec.