

Laval théologique et philosophique



Littérature et histoire du christianisme ancien

Jeffery Aubin, Serge Cazalais, Marie Chantal, Julio Cesar Dias Chaves, Cathelyne Duchesne, Steve Johnston, Louis Painchaud, Paul-Hubert Poirier, Tuomas Rasimus, Gaëlle Rioual et Maryse Robert

Volume 70, numéro 3, octobre 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032793ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032793ar>

[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., Cazalais, S., Chantal, M., Dias Chaves, J., Duchesne, C., Johnston, S., Painchaud, L., Poirier, P.-H., Rasimus, T., Rioual, G. & Robert, M. (2014). Littérature et histoire du christianisme ancien. *Laval théologique et philosophique*, 70(3), 579–630. <https://doi.org/10.7202/1032793ar>

◆ chronique

LITTÉRATURE ET HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN*

En collaboration**

Instrumenta studiorum

1. Robert DODARO, Cornelius MAYER, Christof MÜLLER, dir., **Augustinus-Lexikon, vol. 4, fasc. 1/2 : Meritum - Optatus episcopus Mileuitanus**. En association avec Isabelle Bochet, François Dolbeau, Volker Henning Drecoll, Therese Fuhrer, Alfons Fürst, Wolfgang Hübner, Martin Klöckener, James J. O'Donnell, Alfred Schindler (†), Christian Tornau. Bâle, Schwabe AG Verlag, 2012, XII p.-319 col.

Ce plus récent fascicule de l'*Augustinus-Lexikon*, qui regroupe la fin des lemmes de la lettre *m*, la totalité de ceux qui commencent par *n* et une douzaine des *o*, franchit ainsi largement la moitié de l'alphabet et témoigne de l'avancée de ce dictionnaire important non seulement pour la science augustinienne mais aussi pour l'Antiquité tardive en général. Marquant le début du quatrième volume du *Lexikon*, ce double fascicule rassemble soixante-deux articles, si l'on soustrait de la liste les renvois à des notices parues ou à paraître. De ce nombre, neuf portent sur des œuvres d'Augustin : *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum* (signé par notre regretté compatriote J. Kevin Coyle), *De musica*, *De natura boni*, *De natura et gratia*, *Contra nesquio quem Donatistam*, *De nuptiis et concupiscentia*, *De octo Dulciti quaestionibus*, *De octo quaestionibus ex ueteri testamento*, *De opere monachorum*. Plusieurs autres examinent des concepts centraux de la théologie augustinienne (*meritum*, *misericordia*, *mors/mortalitas*, *mysterium*, *natura*) ou des *realia* mentionnés par Augustin (*metallum*, *muscipula* [souricière], *nummularius*, *oleum*, *oliua*). Pour les personnes, mentionnons les articles consacrés à la mère d'Augustin Monnica, à son frère Nauigius, à un ami de jeunesse, Nebridius. Deux figures ecclésiastiques font également l'objet d'une notice,

* 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 ; 68 (2012), 435-497 et 69 (2013), 327-402.

** Ont collaboré à cette chronique : Jeffery Aubin, Serge Cazalais, Marie Chantal, Julio Cesar Dias Chaves, Cathelyne Duchesne, Steve Johnston, Louis Painchaud, Paul-Hubert Poirier, Tuomas Rasimus (University of Helsinki et Université Laval), Gaëlle Rioual et Maryse Robert. Cette chronique a été rédigée par Eric Crégeur.

Novatien et Optat de Milève (début de l'article, à suivre dans le prochain fascicule). Pour l'histoire des idées, signalons les articles développés de Christoph Horn sur *numerus* et de Wolfgang Hübner sur *musica*.

Paul-Hubert Poirier

Bible et histoire de l'exégèse

2. Jacqueline ASSAËL, Élián CUVILLIER, **L'épître de Jacques**. Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Commentaire du Nouveau Testament », deuxième série, 13a), 2013, 290 p.

L'année 2013 aura vu paraître deux commentaires importants de la lettre de Jacques. Tout d'abord le commentaire encyclopédique de Dale C. Allison (près de 800 pages en typographie serrée) dans la collection « International Critical Commentary¹ », et celui dont nous rendons compte, qui prend place dans la collection bien établie de Labor et Fides dans laquelle figure déjà le commentaire de deux autres lettres dites catholiques, 2 Pierre et Jude². L'épître de Jacques n'était toutefois pas absente de la collection genevoise puisqu'on y trouvait depuis 1984, sous le même numéro de toison, le commentaire de François Vouga. Pour cette nouvelle version, on a associé une philologue, Jacqueline Assaël, professeur de langue et littérature grecques à l'Université de Nice-Sophia Antipolis, qui a publié sur Homère, les tragiques et le Nouveau Testament, et un néotestamentaire, Élián Cuvillier, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montpellier après l'avoir été à celle de Paris.

L'ouvrage comporte trois parties. La première aborde des « questions d'introduction ». Un premier chapitre, consacré à l'établissement du texte, précise tout d'abord que la traduction et le commentaire de Jacques proposés dans ce volume se fondent sur la 27^e édition du *Novum Testamentum Graece* (« Nestle-Aland »). Sans que cela ait des conséquences sur la solidité de l'entreprise, notons que cette référence textuelle est déjà obsolète puisqu'en 2012 a paru la 28^e édition du « Nestle-Aland », dont l'introduction réserve quelques pages (5*-8*, 50*-53*) aux lettres catholiques, et surtout en 2013, le volume 4 de l'*Editio critica maior* du *Novum Testamentum Graecum* consacré aux lettres catholiques³. Comme en témoigne l'*Addendum* des p. 285-286, les A. ont toutefois pu enregistrer la petite dizaine de cas où le texte de la 27^e édition du « Nestle-Aland » diffère de celui de la 28^e. On trouvera dans ce premier chapitre un inventaire des manuscrits (majuscules, papyri, minuscules) et des versions anciennes. Le deuxième chapitre propose une structure de l'épître de Jacques selon un plan « qui respecte les unités de sens repérés dans le *Vaticanus* à travers ses délimitations en paragraphes et en sections, c'est-à-dire [qui] ne découpe en aucun cas autrement les unités de base » (p. 29 ; cf. p. 32). Ce recours au *Vaticanus* n'a cependant pas d'impact sur le plan qui en résulte puisque celui-ci ne s'écarte guère des divisions auxquelles on est habitué⁴. Des tableaux (p. 42-45 : diagrammes de la parole, de l'humilité et de la richesse, de la foi ; occur-

1. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James*, Londres, New York, Bloomsbury (coll. « The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments »), 2013.

2. E. FUCHS, P. REYMOND, *La Deuxième Épître de saint Pierre. L'Épître de saint Jude*, Genève, Labor et Fides (coll. « Commentaire du Nouveau Testament », 13b), 1980.

3. B. ALAND, K. ALAND, G. MINK, H. STRUTWOLF, K. WACHTEL, *Novum Testamentum Graecum : Editio Critica Maior*, IV. *Die katholischen Briefe*, 2. revidierte Auflage, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013, en deux parties.

4. Cf., entre de nombreux autres, le plan proposé par Raymond E. BROWN dans *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Paris, Bayard, 2000, p. 721.

rences de ἔργων et de ses dérivés) complètent le plan retenu et illustrent comment « la maquettisation de cette épître révèle l'agencement de plusieurs espaces que la joie doit éclairer » (p. 34), l'auteur de l'épître formulant « son message en usant de procédés propres à une lecture du monde plus *poétique* qu'abstraitement intellectuelle » (p. 41). Le chapitre 3, sur le style de Jacques, met en lumière « l'exceptionnelle maîtrise de l'écriture et du langage propre à cet auteur » (p. 59), « un homme profondément imprégné de la tradition vétérotestamentaire, mais aussi rompu à l'art de la rhétorique et inspiré aussi bien par le mode d'une expression poétique, que par les techniques théâtrales et dramatiques mises en œuvre dans la culture grecque » (*ibid.*). Ce chapitre se termine par trois listes, des hapax, des hébraïsmes et des traits puristes. Le bref quatrième chapitre traite de trois questions qui ont fait couler beaucoup d'encre : l'auteur de l'épître, la datation, les destinataires. Sans surprise et de façon fort sensée, les A. retiennent l'hypothèse pseudépigraphique : « Du rapide résumé des principaux points en discussion (langue de l'épître, absence de problématiques explicitement judaïsantes, discussion explicite avec le paulinisme), il nous apparaît peu probable que l'épître ait pu être rédigée par Jacques, "frère du Seigneur", avant 62 » (p. 66). En conséquence, Assaël et Cuvillier proposent « de décrire l'auteur comme un disciple de Jésus, d'origine juive, s'adressant à l'ensemble des communautés de disciples du bassin méditerranéen composées de croyants d'origines juive et païenne » (p. 67), donc à une « Diaspora » métaphorique, un auteur « partisan d'une forme de judaïsme messianique radical ouvert aux nations » (p. 68). Quant au lieu de rédaction, il est déclaré « indéterminable » (p. 67). Rien n'est explicitement dit de la date de composition de la lettre, mais on devine qu'elle se situe « à la fin du premier siècle » (p. 68). Je suis tout à fait d'accord — et quoi qu'il en soit des tendances actuelles allant en sens contraire⁵ — avec les A. lorsqu'ils écrivent que, « s'il est difficile d'affirmer que c'est déjà ainsi qu'on le désigne, ou qu'il se désigne à l'époque où il rédige sa lettre, le terme "chrétien" constitue bien, avec le recul historique, une interprétation pertinente de la posture religieuse défendue par l'auteur de l'épître » (p. 68). Le chapitre 5, particulièrement développé, présente la christologie de Jacques, souvent réputée inexistante depuis Luther, dont on montre qu'elle est au contraire « déjà formée et profilée » (p. 93), une christologie de la Parole incarnée, qui, sous certains aspects, évoquerait même celle de l'Évangile de Jean. Autre *quaestio disputata*, celle de la relation entre Jacques et Paul ou le paulinisme (chap. 6). L'hypothèse mise de l'avant et, somme toute, celle qui s'avère la plus raisonnable, est que « l'arrière-plan conceptuel sur lequel se construit le discours de Jacques est le paulinisme de la seconde génération » (p. 97). Dans cette perspective, « l'épître de Jacques est l'œuvre d'un responsable d'une communauté de disciples d'origine juive qui "négocie" son intégration dans l'ensemble plus vaste des communautés issues de la mission paulinienne où la dominante païenne est une réalité » (p. 100-101). Dès lors, l'épître de Jacques doit bel et bien être lue « comme un document "chrétien" » (*ibid.*), ce qui prend le contre-pied de la vieille thèse de Louis Massebeu⁶.

La deuxième partie de l'ouvrage, intitulée « Regards sur l'histoire de l'interprétation de l'épître de Jacques », est particulièrement la bienvenue, car l'histoire de la réception est souvent le parent pauvre dans ce genre de commentaire (Allison n'y consacre qu'une dizaine de pages sur 790). Assaël et Cuvillier proposent quant à eux un parcours bien documenté en huit étapes : avant la Réforme (les quelques lignes dévolues à la patristique et au Moyen Âge auraient pu être davantage développées) ; Luther et l'épître de Jacques ; Calvin et l'épître de Jacques ; la réaction catholique ; F.C. Baur (1792-1860) et Jacques ; Jacques dans l'exégèse francophone du dix-neuvième siècle,

5. Dans la foulée des thèses de Daniel Boyarin ; voir notamment *La partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines - Judaïsme »), 2011.

6. Dans son célèbre article « L'épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien ? », *Revue de l'histoire des religions*, 32 (1895), p. 249-283.

avec un excursus pour le vingtième siècle ; Martin Dibelius (1883-1947) ; la recherche depuis la fin du vingtième siècle. Suivent deux chapitres thématiques : « Lire Jacques avec un regard neuf », clin d'œil à la série anglaise bien connue⁷, et « de l'histoire de l'interprétation comme exercice critique » où on souligne « l'inévitable contingence de la démarche exégétique » (p. 142), avec une pointe légèrement polémique mais rafraîchissante : « [...] "l'heure du lecteur" dont les exégètes se réclament aujourd'hui pourrait bien être que *leurre* du lecteur si ce dernier en venait à se croire libéré des pesanteurs historiques avec lesquelles ses prédécesseurs se débattaient » (*ibid.*). Une annexe (p. 144) répertorie les thèses de baccalauréat en théologie portant sur Jacques et soutenus devant les facultés de théologie francophones, toutes protestantes sauf erreur, au cours du dix-neuvième siècle ; cet inventaire témoigne d'un intérêt soutenu pour Jacques mais aussi de la récurrence des questions et des thèmes traités.

La troisième partie du livre forme le commentaire proprement dit, présenté en douze sections correspondant au plan adopté pour la lettre (rappelé à la p. 147). Chacune des sections obéit à la même structure ternaire : traduction, notes exégétiques, commentaire. La traduction est nouvelle, mais il faut convenir que, quand on traduit un texte biblique pour la énième fois, il n'est pas facile de faire à la fois nouveau et exact, ce qui peut conduire à des choix discutables. Par exemple, en Jc 1,22.23.25 et 4,11, rendre ou calquer le grec ποιήτης par « poète » ou par « poète mettant en œuvre » (p. 169, 228 et 269) plutôt que par la formule prosaïque mais parfaitement compréhensible « (celui) qui met en pratique/qui accomplit » frise le contre-sens. Un glossaire grec-français, à la fin de l'ouvrage (p. 265-270), répertorie les options lexicales qui ont été retenues. Les notes exégétiques, en général plus développées que le commentaire, reprennent le texte verset par verset et presque mot par mot, et se présentent d'une manière qui facilite une consultation rapide. Le commentaire est synthétique, avec une indication en marge des blocs de versets commentés. L'équilibre entre les notes et le commentaire permet une double utilisation de l'ouvrage, à des fins aussi bien exégétiques que pastorales ou homilétiques.

Si la lettre de Jacques n'est pas très longue, elle pose néanmoins de nombreux défis à ses interprètes. Les A. de ce nouveau commentaire ont su relever ces défis avec beaucoup de compétence et d'efficacité.

Paul-Hubert Poirier

3. Jan JOOSTEN, **Language and Textual History of the Syriac Bible**. Collected Studies. Piscataway, N.J., Gorgias Press LLC (coll. « Texts and Studies », 9), 2013, XIV-313 p.

Cet ouvrage rassemble dix-neuf études consacrées à la Bible syriaque par Jan Joosten, professeur d'Ancien Testament à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, et publiées entre 1988 et 2007. Le but de ces études est, de l'aveu de l'A., de « faire avancer notre compréhension du texte de la Bible syriaque par des recherches linguistiques et philologiques » (p. XI).

Dans l'avant-propos (p. XI-XIII), Jan Joosten expose la manière dont il voit le développement de la Bible « dans le dialecte araméen tardif particulier qui était en usage en Haute-Mésopotamie et qui en viendra à être connu comme le syriaque » (*ibid.*). Ce développement se fit, selon lui, en quatre étapes, qu'il importe d'avoir présentes à l'esprit en lisant les articles qui composent ce volume. **1.** La partie la plus ancienne de cette Bible est la version dite Peshitta (*Pešittā*), ou « simple », de

7. Voir R.L. WEBB, J.S. KLOPPENBORG, éd., *Reading James with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of James*, Londres, New York, T&T Clark (coll. « Library of New Testament Studies », 342), 2007.

l'Ancien Testament. Sauf pour certains livres, comme les Proverbes ou les Chroniques, l'ensemble fut traduit avant le milieu du deuxième siècle de notre ère, à partir d'un texte hébraïque apparenté au texte massorétique mais non identique à celui-ci. Cette entreprise de traduction, juive à l'origine, est analogue à celle des Septante. Les traducteurs ont également eu recours à de nombreuses traditions midrashiques comme celles qui apparaissent dans les targums rabbiniques. L'influence de la Septante, négligeable dans le cas des traductions les plus anciennes (Pentateuque), devient de plus en plus marquée par la suite (Proverbes). 2. Alors que la Bible hébraïque était traduite en syriaque, les premières traditions évangéliques atteignirent la Mésopotamie. Elles furent transmises dans un dialecte araméen compréhensible en Mésopotamie, qui conservait néanmoins des traces de ses origines syro-palestiniennes. Ceux qui adhérèrent au christianisme à Édesse et dans ses environs conquirent le « Nouveau Testament » exclusivement sous cette forme. Les premières communautés chrétiennes, largement composées de Juifs, adoptèrent tout naturellement la Peshitta comme leur texte vétérotestamentaire. 3. À partir de la seconde moitié du deuxième siècle, l'influence de l'Église hellénophone sur le christianisme mésopotamien devint plus importante et la nécessité se fit sentir d'une véritable traduction des écrits du Nouveau Testament. La première traduction syriaque du Nouveau Testament grec en formation (ou plutôt des Évangiles) fut le *Diatessaron*, une harmonie évangélique réalisée par Tatien vers 170. Tout en consacrant l'autorité des quatre Évangiles destinés à être « canonisés » (Tatien serait ainsi l'un des premiers témoins de l'existence du tétra-évangile), le concepteur du *Diatessaron* ne se contenta pas de les traduire en syriaque mais il les fonda en un tout dans lequel il intégra des traditions propres à la communauté chrétienne syrophone. De plus, il ne traduisit pas du grec en syriaque les citations vétérotestamentaires figurant dans les Évangiles mais il leur substitua le texte de la Peshitta. Il conserva également certaines particularités lexicales de la tradition évangélique en usage chez les chrétiens syrophones. 4. Le *Diatessaron* fut universellement en usage dans l'Église syriaque jusqu'au début du troisième siècle. Cependant, l'influence grandissante de l'Église occidentale (grecque) en Mésopotamie provoqua l'apparition de nouvelles traductions syriaques des Évangiles qui se conformaient au modèle quadruple en usage partout ailleurs. Les Évangiles vieux-syriaques ou *Vetus Syra* (probablement réalisés au troisième siècle) et les Évangiles de la Peshitta (datant probablement du quatrième siècle) résultent de la volonté de doter l'Église syriaque d'un tétraévangile reproduisant fidèlement, du moins en principe, leur modèle grec. Néanmoins, ni la *Vetus Syra* ni la Peshitta des Évangiles ne traduisent servilement le grec. L'une et l'autre réutilisent volontiers des matériaux (termes, tournures, versets entiers) empruntés au *Diatessaron*. Si la *Vetus Syra* est généralement considérée comme étant plus proche du *Diatessaron*, la Peshitta conserve à l'occasion des leçons anciennes absentes de celle-ci. Ainsi, là où la *Vetus Syra* et la Peshitta s'accordent contre le texte des Évangiles grecs, il est permis de penser qu'elles reprennent le *Diatessaron*. Au fil du temps, les « Évangiles séparés » de la Peshitta s'imposèrent au détriment du *Diatessaron*, qui finit par disparaître, et même de la *Vetus Syra*, qui ne survécut que par deux témoins retrouvés dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle (les versions dites curetonnienne et sinaïtique). Quant au *Diatessaron*, s'il n'existe plus, il peut être jusqu'à un certain point reconstitué sur la base des traces qu'il a laissées dans la *Vetus Syra* et dans la Peshitta, des citations dans la plus ancienne littérature syriaque (notamment chez Aphraate et Éphrem), du commentaire qu'en a donné Éphrem et des adaptations dont il a fait l'objet en persan, en arabe, en « italien vulgaire » et dans diverses langues de l'Occident médiéval. On voit dès lors le défi que pose à la critique historique la recherche sur le *Diatessaron* mais aussi son importance pour la connaissance des formes les plus anciennes des traditions évangéliques. Ces deux

aspects sont brillamment illustrés par cette vingtaine d'articles de Jan Joosten, que l'on rapprochera de ce point de vue des travaux de William L. Petersen⁸.

Les articles sont regroupés en sept sections. La première est consacrée à la Peshitta de l'Ancien Testament et s'ouvre par un exposé présenté à Paris en 1996 dans le cadre de conférences portant sur « la Bible grecque des Septante ». Intitulé « La Peshitta de l'Ancien Testament dans la recherche récente », ce texte constitue une excellente entrée en matière pour l'ensemble de l'ouvrage. Suivent trois contributions plus techniques mais qui retiendront l'attention des syriacisants : « The Use of some Particles in the Old Testament Peshitta » (sur ܐܘܢܐ, ܘܚܘܢܐ, ܘܚܘܢܐ et ܘܚܘܢܐ), « Greek and Latin Words in the Peshitta Pentateuch. First Soundings » et « Materials for a Linguistic Approach to the Old Testament Peshitta ».

La deuxième section de l'ouvrage porte sur la Peshitta et les autres traductions de la Bible hébraïque, et compte deux articles : « Doublet Translations in the Peshitta Proverbs » et « Greek Words shared by the Peshitta and Targums to the Pentateuch ». La troisième section, sur le recours à la Peshitta en critique textuelle, comporte également deux contributions : « 1 Sam xvi 6,7 in the Peshitta Version » et « The Hebrew and Syriac Text of Deut 1:44 ». La quatrième section se résume à un texte : « The Old Testament in the New. The Syriac Version of the New Testament as a Witness to the Text of the Old Testament Peshitta », avec, comme étude de cas, la reprise de Dt 32,21 en Rm 16,19.

La cinquième section, sur les Évangiles syriaques, est la plus étoffée du recueil. En près d'une centaine de pages, elle rassemble six contributions. Le fil d'Ariane qui court tout au long de celles-ci est la recherche, par le biais des versions évangéliques syriaques, de matériaux araméens occidentaux (« West Aramaic Elements ») que celles-ci auraient conservés et qui auraient disparu de la tradition grecque. Entreprise aussi passionnante que risquée, puisque presque rien de l'araméen occidental des premier et deuxième siècle n'a subsisté, et qui évoque la quête mythique du « substrat araméen » des Évangiles, le saint Graal de la critique textuelle des Évangiles. Le premier texte revêt une portée méthodologique et formule des principes somme toute raisonnables et surtout applicables pour le repérage de ces matériaux⁹ : « West Aramaic Elements in the Old Syriac and Peshitta Gospels ». Le deuxième, « Two West Aramaic Elements in the Old Syriac and Peshitta Gospels », complète le précédent dans l'inventaire des traces (19 au total) d'influences de l'araméen occidental dans les Évangiles syriaques. Suivent : « West Aramaic Elements in the Syriac Gospels : Methodological Considerations » ; « “Le Père envoie le Fils” : la provenance occidentale d'une locution syriacque » (sur les deux verbes syriaques d'envoi : ܐܘܢܐ, envoyer [dire], et ܐܘܢܐ, envoyer [quelqu'un]) ; « La tradition syriacque des Évangiles et la question du “substrat araméen” » ; « The Text of Matt 13:21a and Parallels in the Syriac Tradition ».

Ces articles regorgent d'observations précises sur des mots, des expressions et des tournures dans lesquelles Jan Joosten discerne des traces ou des reliquats d'une forme araméenne occidentale des Évangiles. Plusieurs des cas qu'il invoque emportent la conviction, mais pour certains, on arriverait à des conclusions différentes si on choisissait d'autres termes de comparaison. Ainsi pour la forme de Lc 2,35a (la prophétie du vieillard Siméon à Marie) dans la *Vetus Syra* de la seule version

8. Voir notre compte rendu de J. KRANS, J. VERHEYDEN, éd., *Patristic and Text-Critical Studies. The Collected Essays of William L. Petersen*, Leiden, Boston, Brill (coll. « New Testament Tools and Studies », 40), 2012, dans *Laval théologique et philosophique*, 69 (2013), p. 359-361.

9. Comme le signale Joosten, plusieurs d'entre eux avaient déjà été relevés par C.C. TORREY, *Documents of the Primitive Church*, New York, Londres, Harper & Brothers, 1941, p. 250-270.

sinaïtique¹⁰. Celle-ci rend le grec en syriaque : καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, « un glaive transpercera ton âme », de la manière suivante : ܕܠܥܘܕܝܢܐ ܕܥܘܕܝܢܐ ܕܠܥܘܕܝܢܐ, « tu feras passer un glaive dans ta propre âme », ce qui diffère évidemment du texte reçu. Joosten explique cette différence (p. 142 ; cf. p. 154 et 167) par le fait que la forme du verbe dans la *Vetus Syra* (ܕܠܥܘܕܝܢܐ, *imperfectum* af'el ou factitif de la 2^e p. f. sg. suivie de l'affixe objet de la 3^e p. f. sg.) ne serait pas syriaque par la manière dont lui est rattaché le suffixe objectif mais araméenne occidentale, et qu'il faut en conséquence l'interpréter comme un pe'al de la 3^e p. f. sg. : « un glaive transpercera ton âme », ce qui rejoint le grec. Or il se trouve que la lecture singulière de la *Vetus Syra* (« tu feras passer... ») est confirmé à la fois par le *Commentaire* d'Éphrem sur le *Diatessaron* et par le *Commentaire de l'Évangile de Luc* d'Išo'dad de Merv. Il faut donc y voir une leçon originale de la *Vetus Syra* et non un vestige d'une hypothétique version araméenne occidentale¹¹.

La sixième section de l'ouvrage est consacrée à la relation des versions syriaques des Évangiles avec la Peshitta de l'Ancien Testament, avec les deux contributions suivantes : « The Old Testament Quotations in the Old Syriac and Peshitta Gospels. A Contribution to the Study of the Diatessaron », et « Tatian's Diatessaron and the Old Testament Peshitta ». Dans la dernière section, « Miscellanea », on lira une brève note intitulée « Odes de Salomon 7,3a. Observations sur un hellénisme dans le texte syriaque », dans laquelle l'A. penche pour un original grec des *Odes*, et une enquête sur les « Éléments d'araméen occidental dans la version syriaque de Ben Sira ».

Malgré le caractère technique de certains articles, l'ensemble de l'ouvrage, par son homogénéité, sa richesse documentaire, la finesse des analyses, intéressera autant les spécialistes du texte du Nouveau Testament que les syriacisants. Les travaux de Jan Joosten, dont on a ici un échantillon représentatif, mettent en lumière l'importance des versions bibliques syriaque, et tout le profit que l'on peut en tirer pour l'étude des premières traditions évangéliques.

Paul-Hubert Poirier

Jésus et les origines chrétiennes

4. Hans-Josef KLAUCK, **L'environnement religieux gréco-romain du christianisme primitif**. Traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Initiations au christianisme ancien »), 2012, 558 p.

Cet ouvrage de Hans-Josef Klauck est une traduction de *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, publié en deux volumes en 1995 et 1996. Ce livre a par ailleurs été traduit en langue anglaise en 2000 sous le titre *The Religious Context of Early Christianity : A Guide to Graeco-Roman Religions*. Cette traduction anglaise avait été révisée par l'A. au moment de sa publication, ce qui ne semble pas être le cas pour la version française. La traduction française est faite à partir du texte allemand, mais tient également compte des corrections et révisions présentes dans la traduction anglaise. Les révisions les plus récentes datent dès lors d'il y a une dizaine d'années.

L'intention de l'A. est de contribuer à la connaissance de l'environnement religieux gréco-romain à l'époque de la naissance du christianisme, en présentant les grandes lignes des courants re-

10. Joosten reprend ici TORREY, *Documents of the Primitive Church*, p. 255-256.

11. Voir P.-H. POIRIER, « Marie et le glaive (Luc 2, 34-35). À propos d'Éphrem, *In Diatessaron* II, 17 », dans A. MARDIROSIAN, A. OUZOUNIAN, C. ZUCKERMAN, éd., *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance (coll. « Travaux et Mémoires », 18), 2014, p. 519-526.

ligieux autres que le christianisme et le judaïsme. Il souligne les grands courants de recherche qui ont tendance à interpréter le Nouveau Testament en tenant compte de ses présupposés hellénistiques et païens, quitte à évacuer certaines créations originales du christianisme. Il mentionne également l'étude de la contribution du judaïsme dans le développement des textes néotestamentaires — mais l'A. n'aborde pas la matière en termes d'environnement juif et non juif —, tout en se concentrant sur les phénomènes religieux non juifs. Il traite de ce qui est « instructif à partir du Nouveau Testament et pour la compréhension de ce dernier ». Il s'intéresse dans un premier temps aux expressions de la religion dans le domaine public et privé. Il aborde ensuite les cultes à mystères dans le monde gréco-romain. Le chapitre suivant regroupe les phénomènes liés à la foi populaire, c'est-à-dire les miracles, la divination, la magie et l'astrologie. Le quatrième chapitre examine la question des cultes des souverains et la place qu'occupe la divination des hommes dans l'Empire romain et son origine hellénistique. Bien que la philosophie ne soit pas à proprement parler un phénomène religieux, l'A. aborde la pensée des philosophes dans le chapitre suivant. Enfin, l'ouvrage se termine avec le courant de pensée gnostique.

Ce manuel fait une place importante aux sources textuelles de l'Antiquité et c'est précisément un avantage de ce livre. Le lecteur est invité à découvrir l'environnement religieux gréco-romain à partir des sources mêmes par lesquels les chercheurs cherchent à mieux comprendre ces phénomènes religieux. Les citations sont parfois longues, mais cela ne gêne en rien la lecture. De façon générale, les sources sont présentées en traduction française — tirées de la « Collection Budé » pour les auteurs de langue grecque et latine, des « Sources Chrétiennes » pour les auteurs chrétiens et des « Écrits gnostiques » de la « Bibliothèque de la Pléiade » pour les écrits gnostiques —, mais il arrive qu'elles soient également accompagnées du texte original en latin ou en grec. L'A. n'hésite pas non plus à expliquer les notions à l'aide de la terminologie de ces langues anciennes.

Ce manuel est non seulement doté d'une bibliographie générale, mais chaque chapitre et sous-section possèdent également une liste bibliographique thématique. Ces listes thématiques sont numérotées, ce qui permet d'y renvoyer facilement le lecteur à même le texte. Tant la bibliographie générale que les listes bibliographiques thématiques souffrent toutefois de deux problèmes. Le premier est que les références bibliographiques n'ont pas fait l'objet d'une révision et cela a pour effet d'omettre plusieurs ouvrages plus récents. Le second est qu'il semble que la bibliographie n'ait pas été rédigée pour un public francophone et plusieurs travaux importants en langue française sont dès lors manquants. De plus, il aurait été intéressant de présenter la version française de certains ouvrages de référence ; nous pensons à l'ouvrage de M. Beard et de J. North, *Religions of Rome*, qui a été traduit en français en 2006 sous le nom de *Religions de Rome*. Le manuel de H.-J. Klauck présente donc la version plus ancienne et ne mentionne pas la version française de cet ouvrage de référence. En dehors de ces problèmes, le lecteur non initié est redirigé vers des études plus approfondies sur les sujets présentés. Le livre possède également un index des auteurs cités qui regroupe les auteurs anciens et les auteurs modernes. On ne peut que regretter l'absence d'un index des textes bibliques et des sources gréco-romaines qui était présent tant dans le texte allemand que dans la version anglaise.

L'utilisation des sources et les multiples bibliographies font de ce livre un ouvrage très utile pour quiconque veut aborder l'environnement religieux des premiers siècles chrétiens. Malgré ces avantages, il n'en demeure pas moins que ce livre s'adresse à un public non initié. Le fait qu'il s'agisse d'une traduction d'un ouvrage qui remonte à 1995 fait en sorte qu'on reste silencieux au sujet des avancées réalisées dans ces domaines depuis la première parution.

Jeffery Aubin

5. Gerd THEISSEN, **Psychologie des premiers chrétiens. Héritages et ruptures**. Traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann. Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Christianismes antiques »), 2011, 689 p.

Traduit de l'allemand par Joseph Hoffman, l'ouvrage recensé est paru dans la collection « Christianismes antiques ». Il y est d'ailleurs tout à fait à sa place, le but de la collection étant de faire « entendre les récentes recherches sur les communautés des croyants en Jésus aux premiers siècles de notre ère ». L'A. n'en est pas à son premier livre sur le sujet, ayant publié, entre autres, *Le christianisme de Jésus* (1978), puis *L'ombre du Galiléen* (1989) et *Le mouvement de Jésus* (2006)¹². Avec le présent ouvrage, rédigé dans le cadre de l'*Altertumswissenschaftliches Kolleg* de l'Université de Heidelberg, Theissen aborde le christianisme primitif sous l'angle de la psychologie.

L'introduction, très dense et qui peut sembler longue, permet d'asseoir les théories psychologiques (évolution et limites) sur lesquelles est basé l'essai. La religion permet la transgression de certaines règles, elle légitime le quotidien et existe en deux variantes : modérée et extrême. Elle est attirante, fondatrice et vitale. C'est à partir de ces six énoncés que se construisent les sept chapitres du volume. Le premier, « L'âme et le corps », s'attarde principalement au concept de l'homme intérieur durant l'Antiquité et son renouvellement avec l'apparition du christianisme. Ce mouvement est analysé à travers divers écrits : la transcendance de la chair et de l'esprit chez Paul, le péché refoulé dans le *Pasteur d'Herma*s, le soi véritable oublié dans la gnose. Vient ensuite le chapitre « L'expérience et l'expérience vécue », qui explore la spiritualité de la religion et les phénomènes qui en découlent. Le plus souvent désignée sous le vocable *pneuma* dans les textes anciens, cette notion s'exprime à travers visions, craintes, joies, prières, glossalies, conversions et miracles. Le troisième chapitre, « Mythe et sagesse », aborde la dimension cognitive du christianisme primitif. L'interprétation de l'expérience religieuse s'effectue à travers la sagesse de façon modérée, et le kérygme de façon extrême. C'est ici que la question de la source du mal fait surface et est traitée par l'A., qui fait état de l'aporie de l'existence du mal en opposition apparente avec la bonté de Dieu. La compréhension du monde, de l'homme, de Dieu et du Christ, permet une réflexion sur le sujet. Puis, au chapitre quatre, « Rite et communauté », Theissen se penche sur l'aspect social du christianisme du début de notre ère. *L'ekklesia*, « peuple de Dieu » et « corps du Christ », ne peut exister sans rite, et vice versa. Au fil de nombreuses pages, l'A. examine avec minutie les différents rites chrétiens, le baptême, le repas sacré et sacramentel, et surtout ce qu'ils sous-tendent. Cette partie de l'ouvrage s'achève avec l'« autre », l'« opposition », dans le but de mieux définir la communauté chrétienne primitive. « *L'ethos* et *praxis* » constitue le dernier chapitre traitant des cinq facteurs constituant une religion selon l'A. Il est consacré aux dimensions pratiques du christianisme primitif. Ainsi, les valeurs véhiculées par le mouvement sont mises en exergue : l'amour, la violence, la sexualité, le rapport à la loi et le jugement. Deux de ces valeurs sont, selon l'A., le fait de la tradition biblique : l'amour de son prochain et l'humilité. Les autres sont, quant à elles, analysées par rapport à la religion païenne. Dans le chapitre six, « Mystique et gnose », Theissen aborde cette variante du christianisme, son caractère hérétique attribué très tôt et sans autorité normative, et surtout son apparition. La remise en question de l'unicité de Dieu, la dépréciation du matériel, l'expression d'une souffrance profonde et l'accession à la connaissance par la foi sont pour Theissen des facteurs qui ont favorisé l'émergence de ce mouvement. Le chapitre « Récapitulations et considérations finales » permet à l'A. de faire un retour, point par point, sur les différents chapitres. Il arrive à démontrer l'utilité de la psychologie pour l'étude du christianisme primitif. À travers les différents

12. Pour la recension de ce dernier ouvrage, voir *Laval théologique et philosophique*, 68, 2 (2012), p. 448-449.

exemples et situations, on saisit bien que la religion des extrêmes a coexisté avec celle du quotidien, modérée ; tout s'interprète à la lumière de Jésus Christ.

Le livre, fort bien documenté, comme en témoigne une bibliographie très fournie, présente un index des extraits bibliques cités. Il a été écrit avec une rigueur toute scientifique et s'adresse particulièrement aux spécialistes du sujet. L'approche pédagogique de Theissen rend l'ouvrage accessible aux spécialistes de la religion chrétienne des premiers temps qui sont néophytes en psychologie.

Cathelyne Duchesne

Histoire littéraire et doctrinale

6. John SCHEID, **Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome**. Paris, Éditions du Seuil (coll. « Les Livres du nouveau monde »), 2013, 218 p.

Ce livre est le fruit d'une série de cours tenus au Collège de France en 2008 et 2009. Dans ce livre, John Scheid entend défendre le modèle de la *polis-religion* et rectifier ainsi l'idée qui a cours depuis le dix-neuvième siècle selon laquelle la religion des Romains est la plus caractéristique des « non-religions ».

L'A. examine les arguments des détracteurs du modèle de religion civique à Rome, souvent formulés à partir de points de vue et théories extrêmement traditionnels. Selon lui, beaucoup de déconstructionnistes ont défait le modèle *polis-religion* sans raison et il veut rétablir la situation. Il cherche donc à « comprendre la religion des Anciens sans la réduire à la seule fonction de créatrice d'identité ». Il écarte dans un premier temps les reproches adressés au modèle de la *polis-religion* par ses tenants modernes et veut résoudre une série de malentendus et d'erreurs. Il veut également reconstruire « quelques-uns des traits majeurs de ce type de religiosité qui nous paraît si étrange ». Il désire s'affranchir des positions et opinions religieuses de l'époque actuelle pour mieux analyser la religion des Romains.

La thèse des détracteurs de ce modèle est, qu'après le déclin des cités à la fin de la période hellénistique, les citoyens se sont tournés vers des cultes autres que la pratique commune à la cité. Selon l'A., l'idée d'un déclin de la religion civique au profit de pratiques individuelles à partir de l'époque hellénistique est fortement inspirée du romantisme allemand, et cette religiosité vécue individuellement ne s'applique tout simplement pas à l'Antiquité romaine.

L'A. entend dès lors montrer que cette interprétation, fondée sur la religiosité, est anachronique. Pour réaliser ce projet, il aborde plusieurs sujets liés à cette interprétation : l'individu dans la cité, l'élite et la religion, la fonction identitaire de la religion, qui célèbre les rites, pour qui ils sont célébrés, l'émotion et la croyance, etc. Il revient de façon minutieuse sur les objections contre la religion civique à Rome et analyse la littérature secondaire et les sources qui se rattachent à ces objections.

Le livre est très riche en analyse des sources et, en plus de rendre les arguments de l'A. très probants, les discussions entourant leur exploitation et leur évaluation rendent la lecture de cet ouvrage indispensable pour quiconque veut étudier la religion romaine. Si ces discussions étaient essentielles et inévitables afin de bien rendre compte de la situation et des malentendus entourant ces questions, le lecteur tirera aussi profit de la méthode critique des sources qui reste présente tout au long du livre. Le seul point faible est que ce livre semble correspondre en tout point à l'exposé formulé au Collège de France. Certaines analyses auraient mérité d'être plus développées dans la version papier. C'est d'ailleurs le cas d'un différend entre J. Scheid et G. Wissosa sur une interpré-

tation d'une inscription provenant de la colonie de Spolète. S'ensuit une explication syntaxique, mais comme le texte latin n'est pas présenté en entier, il est difficile de suivre les commentaires de J. Scheid. Or, bien que cela parût peu nécessaire au moment d'une lecture magistrale, l'exposé contenu dans le livre n'aurait aucunement souffert de ce genre d'ajout.

Cet ouvrage ne s'écarte en aucun temps de son sujet principal, qui est le problème de la religion civique à Rome. Bien que les sources présentent des situations très diverses, elles restent néanmoins très pertinentes au propos de l'A. De façon plus générale, la réflexion contenue dans ce livre est essentielle afin de mieux saisir ce que les Romains entendaient par religion.

Jeffery Aubin

7. Sylvain Jean Gabriel SANCHEZ, **Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme du IV^e au VI^e siècle**. Paris, Beauchesne éditeur (coll. « Théologie historique », 120), 2009, 523 p.

Ce volume présente une version remaniée d'une partie de la thèse de doctorat soutenue par l'A. en février 2005 à la Sorbonne. L'évêque Priscillien d'Ávila († 385) fut le premier chrétien à être condamné à mort par une autorité ecclésiastique chrétienne. À ce titre, son importance historique et celle du mouvement qui s'en inspira jusqu'au sixième siècle sont d'une importance considérable.

L'A. dégage d'abord deux constats. D'une part, en se posant constamment la question de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie de l'évêque d'Ávila, l'érudition moderne est marquée d'une certaine contradiction dans la manière de présenter le priscillianisme. D'autre part, on observe une discordance entre les sources directes et les sources indirectes qui traitent de Priscillien et de son mouvement. En confrontant les premières, notamment les *Traité de Wurzburg* attribués à Priscillien lui-même, avec les secondes, l'A. arrive à dégager des constructions hérésiologiques les doctrines et les pratiques de Priscillien lui-même, à les situer dans l'histoire et à les distinguer de celles du mouvement qui se développa après son exécution.

Le premier chapitre propose une reconstitution historique des faits qui se sont déroulés sur trois siècles et qui laisse voir une certaine évolution du mouvement et une progression dans les charges qui pesèrent contre lui. Le deuxième chapitre présente les sources du mouvement. Elles se composent de sources directes (les traités de Priscillien lui-même et les textes produits par le mouvement), de certaines sources dites « incertaines » comme le *De Trinitate fidei catholicae*, ainsi que les sources indirectes qui se composent principalement d'extraits patristiques, hérésiologiques et conciliaires.

Le troisième chapitre étudie en détail la doctrine du mouvement. L'A. soutient que la doctrine de Priscillien est essentiellement biblique, teintée d'archaïsmes présents notamment chez les Pères apostoliques et les apologistes, alors que d'autres aspects tels que sa démonologie, sa conception du fatalisme astral qui pèse sur les non-convertis ou encore l'idée voulant qu'Ève ait forniqué avec Saklas, s'expliqueraient par sa connaissance de la littérature apocryphe. L'A. s'affaire ainsi à dégager l'aspect original des idées de Priscillien et analyse les liens possibles avec le gnosticisme et le manichéisme afin d'en montrer non seulement les rapprochements, mais aussi ce qui les distingue. Il sera alors possible de mesurer et soupeser les accusations portées contre le priscillianisme et de bien dégager les constructions hérésiologiques des idées propres du mouvement. Sont passés en revue les aspects trinitaires (teintés de modalisme, sans être sabellianistes), le dualisme, la christologie, la cosmologie et l'anthropologie, incluant la question de la nature de l'âme. Une troisième section s'intéresse à l'astrologie, à la démonologie et à l'angéologie. On y découvre alors une conception du baptême qui délivre de la fatalité (semblable à celle des *Extraits de Théodote*), une idée

qui veut que les démons utilisent les astres pour influencer les hommes (attestée dans l'*Évangile de Judas*) et une liste de noms d'anges et de démons. Signalons dans cette section à la p. 251, au sujet du nom *Belias*, une citation de B. Barc qui s'ouvre sur des guillemets sans se refermer et sans renvoi à une note.

Le quatrième chapitre examine l'arrière-plan culturel de Priscillien, notamment la prédominance de sa culture biblique et sa connaissance de certains apocryphes, sans négliger sa culture classique. Priscillien connaît bien le néoplatonisme et la philosophie stoïcienne et un certain nombre d'auteurs classiques, notamment Virgile. Enfin, l'œuvre de l'évêque d'Ávila compte de nombreuses citations d'Hilaire de Poitiers.

Le cinquième chapitre est consacré à la conduite religieuse du mouvement, de même qu'à ses pratiques chrétiennes et ascétiques, telles que le baptême et l'eucharistie, la pauvreté, les aumônes et les jeûnes. Les questions d'encratisme, de renoncement à la chair, de célibat, ainsi que certaines prescriptions alimentaires comme le végétarisme sont aussi passées en revue. L'A. aborde ensuite la nature des pratiques d'enseignement du priscillianisme, la question du secret et des deux niveaux de connaissance (exotérique et ésotérique), ainsi que les allégations d'une culture du mensonge et de la dissimulation attribuée au priscillianisme par ses adversaires. Enfin, sont étudiées les pratiques communautaires que sont l'organisation du mouvement, la place des laïcs, la hiérarchie, qui est avant tout spirituelle, et le rôle des femmes.

Le portrait du mouvement qui est ainsi dressé est assez différent de ceux qui avaient été brossés par l'hérésiologie et l'historiographie. L'A. est alors mené à conclure que Priscillien ne fut ni gnostique, ni manichéen, ni même encratite. Si des similitudes conceptuelles et doctrinales s'observent, c'est, soutient-il, que tous ont pu puiser dans des matériaux communs. L'évêque d'Ávila est ainsi présenté comme un chrétien non conformiste de qui est issu un mouvement ascétique, devenu un courant dissident de Galice, dénoncé par des adversaires et victime d'une construction hérésiologique.

Le volume est complété par quelques annexes, une bibliographie, un tableau chronologique, un glossaire et des index. Cet ouvrage, tant par sa dimension, par la qualité de ses sources et de ses références que par sa conclusion originale est destiné à devenir une référence. À ce titre, l'A. invite à poursuivre la recherche sur les détails de l'œuvre de Priscillien et de son mouvement, notamment afin de « voir si derrière le non-conformisme de Priscillien, ne se cache pas une forme d'ésotérisme chrétien » (p. 449).

Serge Cazalais

8. Daniel BOYARIN, **La partition du judaïsme et du christianisme**. Traduction de Jacqueline Rastoin avec la collaboration de Cécile et Marc Rastoin. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines - Judaïsme »), 2011, 447 p.

Daniel Boyarin est professeur de culture talmudique au Département d'études du Proche-Orient et de rhétorique à l'Université californienne de Berkeley. Son livre, *La partition du judaïsme et du christianisme* est une traduction française de l'ouvrage *Border Lines* paru en anglais en 2004. L'ouvrage s'intéresse au processus de séparation entre le christianisme et le judaïsme et aux relations qui existaient entre les deux systèmes. Selon Boyarin, la partition du judaïsme et du christianisme, processus très long, s'est faite parallèlement et sous influence mutuelle, jusqu'au cinquième siècle. Toujours selon l'A., cette influence mutuelle a conduit à la construction d'une orthodoxie théologique et religieuse, avec d'un côté la profession de foi de Nicée et de l'autre le judaïsme rabbinique. En revanche, dès l'introduction, Boyarin précise que du côté du judaïsme rabbinique,

cette orthodoxie a finalement été rejetée pour faire du judaïsme rabbinique un système différent du christianisme.

Dans l'introduction, l'A. discute de la question de l'identité religieuse avant de présenter la structure de son argumentation, qui se déploie en trois parties. La première partie porte sur les débuts hérésiologiques du christianisme et du judaïsme, la seconde sur la théologie du *logos*, et la troisième s'intéresse à la partition des deux entités après la consolidation de la théologie chrétienne orthodoxe aux quatrième et cinquième siècles.

Les chapitres 1 et 2 sont réunis dans la première partie. La première partie du chapitre 1 donne l'occasion à Boyarin, lorsqu'il discute de la théologie du Logos dans l'œuvre de Justin Martyr, d'introduire un des axes principaux de son argumentation. Selon l'A., l'œuvre de Justin comporte tout un travail d'autodéfinition qui consiste à opposer le christianisme à ce qu'il nomme *Ioudaïsmos*, et la croyance au Logos joue un rôle majeur dans la démonstration de cette différence. Justin décrit les Juifs comme ceux qui ne croient pas au Logos, ce qui rejoint le consensus moderne faisant de la croyance au Logos la pierre angulaire de la différence théologique entre le christianisme et le judaïsme. Boyarin soutient plutôt qu'avant la période rabbinique, beaucoup de Juifs non chrétiens voyaient dans le Logos une partie de leur doctrine sur Dieu. Boyarin comprend l'œuvre de Justin comme une tentative pour retirer le Logos aux Juifs, dans le but d'en faire le centre théologique du christianisme.

La seconde partie du premier chapitre s'intéresse à la construction, par les rabbins de la fin du deuxième et du début du troisième siècle, d'un discours hérésiologique et d'une ecclésiologie, qui transforme le judaïsme en religion. On voit dans les textes de cette époque l'apparition d'un vocabulaire hébreu faisant écho à l'usage chrétien d'hérésie et d'hérétique (*minut* et *min*), ce qui appuie la thèse de Boyarin d'un développement parallèle des hérésiologies rabbinique et chrétienne à la fin du deuxième siècle. L'A. parle d'influences réciproques, de développement parallèle ; autant chez Justin que dans la *Mishna* on construit des frontières d'orthodoxie.

Le chapitre 2 s'intéresse au second pilier du discours chrétien d'orthodoxie, la succession apostolique. Le but est ici encore de montrer que des processus similaires s'opèrent lors de la formation du christianisme orthodoxe et du judaïsme rabbinique. Les deux se déclarent en possession d'une vérité, garantie par une « transmission privilégiée et singulière provenant d'une origine » (p. 167). Cette notion de succession apostolique rejoint l'idée hellénique de la *diadochè*, une liste de succession de maîtres reconnus qui commence avec le « père » fondateur de l'école. Une fois de plus, Boyarin met l'accent sur le développement parallèle des deux systèmes sans que l'un soit antérieur à l'autre.

Les chapitres 3 à 5 sont réunis dans la deuxième partie, laquelle suit le même modèle structurel que la première partie, mais dans laquelle est développé le plan théologique. L'A. aborde l'argument majeur de son ouvrage : la théologie du Logos introduite au début du premier chapitre est reprise ici pour démontrer que l'acceptation ou le refus de cette doctrine n'était pas à l'origine un marqueur de différence entre le judaïsme et le christianisme. Partagée au départ, elle devint par la suite essentielle aux deux côtés pour se définir en opposition.

Dans le chapitre 3, Boyarin propose une interprétation intertextuelle du prologue de l'Évangile de Jean. Il voit dans ce prologue, ainsi que dans sa doctrine du Logos, un midrash juif sur Genèse 1 et Proverbes 8 et non pas ce qu'il appelle une « corruption hellénisée » du judaïsme. Il montre que le Logos juif chrétien est lié à la Bible et à ses antiques traditions d'interprétations.

Dans le chapitre 4, Boyarin veut montrer que la théologie du Logos trouve ses origines dans le judaïsme, qu'elle est un élément de la pensée juive, et qu'elle n'est pas un produit spécifique au christianisme. Pour ce faire, Boyarin propose une étude comparée du Logos de Philon et de la *Memra* du *Targum*. Avec l'Évangile de Jean, le Logos de Philon et le *Targum* fournissent des preuves, selon Boyarin, que la théologie du Logos était la *koinè* religieuse des Juifs de Palestine et de la Diaspora.

Le chapitre 5, toujours sur la théologie du Logos, montre comment cette doctrine a été transformée dans le judaïsme pour en faire un marqueur de différence entre les Juifs et les Autres, et ainsi exclure les chrétiens. En la déclarant hérétique, les Juifs ont cédé la théologie du Logos aux chrétiens. Boyarin montre comment le processus de construction du judaïsme et du christianisme forme un miroir parfait avec d'un côté les rabbis qui construisent le christianisme et de l'autre les auteurs chrétiens qui construisent le judaïsme. Les rabbis et les hérésiologues qualifient respectivement de « non juifs » et de « non chrétiens » des éléments de leur propre héritage religieux, contribuant ainsi à la création de l'Autre.

La troisième partie de l'ouvrage, qui comprend les chapitres 6 et 7, rend compte de ce qui survient dans le christianisme et le judaïsme après la consolidation de la théologie chrétienne orthodoxe aux quatrième et cinquième siècles. Boyarin s'attarde plus particulièrement sur le cas du judaïsme qui rejettera finalement la catégorie de religion. Selon l'A., la différence entre christianisme et judaïsme, à la fin de l'Antiquité tardive, réside dans ce qu'il nomme « leurs compréhensions asymétriques de ce qu'est le judaïsme ».

Dans le chapitre 6, l'A. discute des deux mythes fondateurs, celui du concile de Nicée, et celui de Yavneh. Boyarin présente ce dernier comme une invention talmudique tardive visant à faire écho au concile de Nicée.

Dans le chapitre 7, Boyarin veut montrer que les rabbins ont rejeté, à terme, la catégorie de religion, pour refonder sur l'ethnicité ce qui les différencie des chrétiens. À travers l'interprétation de textes du *Talmud*, l'A. veut montrer l'asymétrie des développements de la notion de religion dans l'Empire chrétien.

En proposant de situer la partition du judaïsme et du christianisme dans l'Antiquité tardive, aux quatrième et cinquième siècles, la thèse de Boyarin a suscité de nombreuses discussions. Il est abondamment cité dans la recherche moderne, mais les opinions divergent sur la valeur de ses hypothèses. Pour certains, elles sont marginales, voire même imaginatives, pour d'autres, elles incitent à la réflexion.

Marie Chantal

9. John J. PILCH, **Flights of the Soul. Visions, Heavenly Journeys, and Peak Experiences in the Biblical World**. Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans Publishing Co., 2011, XIII-238 p.

L'A., John J. Pilch, est professeur invité de littérature biblique à l'Université de Georgetown. Le livre est un recueil d'articles et de communications qu'il a publiés ou présentés au cours des années 1990 et 2000. Le volume a comme objectif d'analyser les récits littéraires d'expériences visionnaires et de voyages dans l'au-delà — soit dans la littérature biblique, soit dans les littératures qui y sont apparentées (apocryphes et pseudépigraphiques juives) — à la lumière des « états altérés de conscience » (ci-après EAC). Au lieu de considérer les récits de visions fantastiques et de voyages dans l'au-delà comme étant des simples *topoi*, l'A. essaie de les analyser comme des véritables

expériences issues des EAC. Bien que l'approche en question soit de plus en plus à la mode parmi les chercheurs, elle cause encore une certaine méfiance dans les milieux scientifiques.

Le livre regroupe les articles en deux sections : 1) les EAC dans l'Ancien Testament ; 2) les EAC dans le Nouveau Testament. Il s'agit d'une division classique en études bibliques et dans ses domaines adjacents, une division qui ne tient pas seulement compte des textes bibliques eux-mêmes, mais également des apocryphes et de la littérature intertestamentaire. Une telle division est aujourd'hui très critiquée, surtout parce qu'elle ne tient pas compte des contextes de préservation et de transmission des textes non canoniques. Bien qu'il emploie cette division pour son volume, l'A. a le mérite d'en reconnaître les limites. De façon générale, la première section contient des articles sur Ézéchiel (chapitres 1 et 2) et les voyages célestes principalement trouvés dans les livres d'Énoch (chapitres 3-6) ; la deuxième section contient pour sa part des articles sur les évangiles canoniques (chapitres 7-10), Paul (chapitres 11-13) et l'Apocalypse (chapitre 14).

Ainsi, la première section du livre est formée par les articles suivants : « The Nose and the Altered States of Consciousness : Tascodrugites and Ezekiel », « The Call of Ezekiel (Ezek. 1-3) : An Altered State of Consciousness (ASC) experience », « Holy Men and Their Sky Journeys : A Cross Cultural Model », « The Holy Man, Enoch, and His Sky Journeys », « Music in Second (Slavonic) Enoch », et « Flute, Players, Death, and Music in the Afterlife ». La seconde section est formée par les articles suivants : « Altered States of Consciousness Events in the Synoptics », « The Transfiguration of Jesus : An Experience of Alternate Reality », « Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context : Experiences of Alternate Reality », « The Ascension of Jesus : A Social-Scientific Perspective », « Paul's Ecstatic Trance Experience near Damascus in Acts of the Apostles », « Paul's Call to Be a Holy Man (Apostle) : In His Own Words and in Other Words », « Paul's Call to Be an Apostle », et « Visions in Revelation and Alternate States of Consciousness : A Perspective from Cultural Anthropology ».

Le livre est intéressant à plusieurs égards. L'A. met d'abord en lumière certains indices pouvant suggérer que des récits littéraires sont le produit d'un EAC. Il mentionne par exemple que la vision de couleurs brillantes, est, selon la neuroscience, un signe clair qu'un individu est en train de vivre un EAC. En prenant comme modèle les visions d'Ézéchiel (chapitre 2), il expose les trois stages classiques d'une vision issue d'un EAC : 1) le visionnaire voit des couleurs brillantes et claires, de même que des formes géométriques ; 2) le visionnaire essaie de comprendre ce qu'il voit ; 3) ce qu'il voit se transforme en objets bizarres ou inconnus. Une autre question pertinente discutée par l'A. à quelques reprises (par exemple, au chapitre 3), et qui peut être utile pour les scientifiques intéressés aux EAC provoqués par des pratiques ascétiques, est l'effet du jeûne ou de la privation de nourriture en général. D'après l'A., le jeûne ou le déficit de nutriments peut affecter la synthèse de la sérotonine et causer des troubles émotionnels, des hallucinations, des altérations cognitives et, éventuellement, des symptômes qui peuvent même être interprétés comme une possession (p. 53).

L'ouvrage de Pilch a aussi comme intérêt de présenter un cadre théorique très solide pour ceux qui sont intéressés à appliquer la même approche non seulement à la littérature biblique, mais aussi, de manière plus générale, à la littérature religieuse. Dès l'introduction, l'A. présente en effet son cadre théorique et son approche, en prenant soin, à la toute première page, de donner la définition des EAC. Il y discute également de ce qui peut amener un individu à développer ou à atteindre un EAC, surtout dans un contexte religieux (jeûnes, prière continue, etc.). Au lieu de fournir une bibliographie générale à la fin du volume, l'A. et la maison d'édition ont choisi de fournir une bibliographie spécifique à la fin de chaque chapitre, ce qui est intéressant pour ceux qui ne veulent consulter qu'un article en particulier. Comme il s'agit d'un recueil d'articles — et, d'une façon générale, les articles n'ont pas été retouchés ou modifiés — l'ensemble du livre peut cependant devenir répétitif.

Certains énoncés, surtout ceux liés à la méthodologie par exemple, apparaissent à plusieurs reprises dans le volume. Quelques références bibliographiques sont également répétées. L'A. en est bien conscient, mais se justifie en affirmant qu'il s'agit d'un choix éclairé, fait par lui-même et par la maison d'édition. Enfin, le coût du livre est un point qui doit être souligné. À environ 24 dollars canadiens, le volume est accessible non seulement aux bibliothèques, mais également aux étudiants.

Julio Cesar Dias Chaves

10. Gabriella ARAGIONE, Enrico NORELLI, dir., **Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies ». Genève, 13-14 juin 2008.** Lausanne, Éditions du Zèbre, 2011, 342 p.

Ces actes contiennent douze contributions consacrées à la construction hérésiologique échauffée par l'auteur de la *Réfutation de toutes les hérésies* (*Elenchos*), un ouvrage attribué à Hippolyte de Rome par plusieurs chercheurs. Quatre sont rédigées en français, quatre en anglais, trois en italien et une en allemand. Ces articles ne s'attardent pas au problème de l'authenticité hippolytienne du traité¹³ — sauf pour un bref état de la question dans l'introduction écrite par un des éditeurs du volume, Enrico Norelli (p. 12-15)¹⁴ —, mais tentent plutôt de comprendre comment l'auteur construit l'hérésie et de définir les rapports entre l'œuvre et son milieu de production, c'est-à-dire Rome dans la première moitié du troisième siècle. Les contributeurs concentrent donc l'essentiel de leurs analyses à l'intelligence de l'écrit en lui-même, indépendamment de la problématique liée à la définition du corpus hippolytien. L'hérésiologie est envisagée comme un volet de la construction du christianisme et de « l'autre », et de la délimitation des frontières entre vérité et erreur, où le phénomène de l'hérésie est caractérisé à partir d'une conception théologique de l'histoire. Plusieurs contributeurs mettent aussi en évidence la portée universelle du discours de l'auteur de l'*Elenchos*, particulièrement visible au livre X, où le type de christianisme défendu par ce dernier est placé au centre de l'histoire du monde, comme le seul à pouvoir offrir un enseignement salutaire. L'*Elenchos* constitue ainsi une tentative d'autodéfinition d'un christianisme authentique par le rejet de ses expressions jugées marginales¹⁵.

Winrich Löhr montre que l'*Elenchos* ne se soucie pas de réfuter les hérésies, mais seulement de les exposer afin de démontrer qu'elles ne sont pas fondées sur les Écritures et la tradition authentique, mais sur les écoles philosophiques. Bernard Pouderon discute des idées principales développées par l'auteur du traité, comme la notion de la succession de la vérité et de l'erreur, la nouveauté de l'hérésie par rapport à l'ancienneté de la tradition authentique, la dénonciation de l'allégorisation

-
13. Depuis la publication du livre de Pierre Nautin remettant en doute l'authenticité hippolytienne de l'*Elenchos*, les avis sont partagés sur la question ; voir P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe*, Paris, Cerf (coll. « Études et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité », 1), 1947 ; M. RICHARD, « Comput et chronographie chez S. Hippolyte », *Mélanges de science religieuse*, 7-8 (1950-1951), p. 237-268 ; 19-50 ; B. CAPELLE, « Hippolyte de Rome », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 17 (1950), p. 145-174 ; A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, Leiden, New York, Cologne, Brill (coll. « Supplements to Vigiliae Christianae », 31), 1995.
14. Enrico NORELLI est un spécialiste de l'histoire du christianisme ancien qui s'intéresse à la littérature apocryphe chrétienne et au phénomène de l'hérésiologie. Il a publié, entre autres, quelques ouvrages sur l'*Ascension d'Isaïe* (*L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologne, EDB [coll. « Origini - Nuova serie », 1], 1994 ; *Ascension du prophète Isaïe*, Turnhout, Brepols [coll. « Apocryphes », 2], 1993) et une traduction italienne d'un traité d'Hippolyte (*L'anticristo*, Florence, Nardini Editore [coll. « Biblioteca patristica », 10], 1987).
15. C'est le constat auquel je suis arrivé dans mon analyse du genre littéraire, du but et des méthodes de l'*Elenchos* ; voir S. JOHNSTON, *Le motif du blasphème de l'Archonte. Les multiples visages du Dieu inférior dans la littérature gnostique*, Québec, Thèse de doctorat (Ph. D.), 2012, p. 573-582.

des Écritures, le plagiat des hérétiques et la multiplicité des hérésies, afin de donner un aperçu de la construction hérésiologique mise en place. Gabriella Aragione démontre que le mot ἑλεγχος ne signifie pas « réfuter », mais plutôt « mettre en lumière » une dimension cachée d'un individu. L'opposition entre l'hérétique qui dissimule ses sources et l'hérésiologue qui les dévoile serait alors le thème central de tout l'ouvrage. La stratégie de dénigrement des adversaires employée par l'hérésiologue appartient au répertoire de l'« invective philosophique » et indique qu'il ne désire pas établir de dialogue avec eux. Ainsi, nul besoin de réfutation ou d'argumentation logique, puisque le dévoilement et l'invective suffisent à discréditer les opposants. Abraham P. Bos, quant à lui, illustre la méthode de réfutation de l'œuvre par une analyse de la notice sur Basilide, dans laquelle l'auteur du traité fait la démonstration que les doctrines de Basilide dépendent d'Aristote et non d'une vérité révélée ou des Écritures. Angela Longo souligne que la présentation d'Empédocle comme un pythagoricien et celle de son accord avec Platon se trouve aussi chez les néoplatoniciens Plotin et Porphyre. Clemens Scholten tente d'identifier les destinataires du traité. Il considère qu'ils proviennent des couches cultivées de la ville de Rome, puisque le christianisme y est présenté comme l'héritier d'une tradition plus ancienne et plus élevée que celle des philosophes, et que, par conséquent, il n'est pas une religion des simples. De son côté, Guillaume DuCœur examine comment l'hérésiologue développe le rapport entre les hérésies et la sagesse de l'Orient, tandis que Giulia Sfameni Gasparro explique les liens entre hérésies, astronomie et astrologie établis par l'auteur de l'ouvrage. Emanuele Caselli analyse les relations entre l'*Elenchos* et le traité *Sur l'univers* attribué à Flavius Josèphe. Enrico Norelli définit l'*Elenchos* comme un volet d'une vaste entreprise destinée à dispenser un enseignement universel sur le Logos, dans laquelle le christianisme constitue le centre de l'histoire. Les chrétiens possèdent la véritable connaissance de Dieu, contrairement aux philosophes grecs et aux peuples de la terre qui confondent Dieu avec les choses créées, ce qui rend la vérité transmise par le christianisme antérieure à la pensée grecque. Si les deux derniers articles essaient de situer l'ouvrage au cœur de l'évolution doctrinale et institutionnelle de l'Église romaine du début du troisième siècle, ils arrivent cependant à des thèses diamétralement opposées. Manlio Simonetti suggère en effet que le conflit entre Calixte et l'auteur du traité concernerait l'épiscopat unique établi à Rome depuis Victor (189-199), alors qu'Allen Brent soutient que la concentration du pouvoir épiscopal aurait débuté avec Calixte (217-222), mais ne se serait terminé que sous ses successeurs. Les actes sont complétés par une bibliographie des travaux sur l'*Elenchos* publiés entre 1940 et 2010, un index scripturaire et un autre des textes et des auteurs anciens, tous rédigés par l'éditrice, Gabriella Aragione¹⁶.

Les contributions réunies dans ces actes sont très utiles, car les études d'ensemble sur l'*Elenchos*, son genre littéraire, son but et ses méthodes, sont plutôt rares. En effet, la recherche moderne sur cet important vestige de l'hérésiologie fut principalement consacrée à la question de son authenticité hippolytine. Ces actes renferment donc plusieurs bons articles, très riches d'informations, en particulier ceux des éditeurs et de Bernard Pouderon. Nous recommandons donc la fréquentation de ce livre à quiconque a un intérêt pour la construction des notions d'orthodoxie et d'hérésie et

16. Gabriella ARAGIONE est également une spécialiste de l'histoire du christianisme ancien, dont les intérêts de recherche portent sur la construction des procédés hérésiologiques, la littérature apocryphe chrétienne et la réception des écrits néotestamentaires dans la littérature chrétienne ancienne. Citons ici ses publications les plus importantes : *Les chrétiens et la loi. Allégeance et émancipation aux I^{er} et III^e siècles*, Genève, Labor et Fides (coll. « Christianismes antiques », 2), 2011 ; et, avec É. JUNOD, E. NORELLI, dir., *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.

pour la définition des frontières entre un christianisme jugé authentique et ses formes estimées dissidentes à une époque où l'hérésiologie avait encore toute sa raison d'être.

Steve Johnston

11. John Joseph COLLINS, dir., **The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature**. Oxford, New York, Oxford University Press (coll. « Oxford Handbooks »), 2014, XIII-546 p.

Dirigé par celui qui a proposé en 1979 une description du genre littéraire apocalyptique devenue, sinon la référence en la matière, du moins une des plus importantes¹⁷, ce manuel réunit les contributions de 29 auteurs, dont 21 appartiennent à des universités situées aux États-Unis, le reste se partageant entre le Royaume-Uni (3), le Canada (1), l'Allemagne (1), les Pays-Bas (2) et la Suisse alémanique (1). Outre J.J. Collins et Adela Yarbro Collins, y ont contribué plusieurs grands noms qui ont marqué le champ de l'apocalyptique au cours des dernières décennies, dont Steven J. Frisen et Christopher Rowlands, pour ne mentionner qu'eux. Précédées d'une introduction signée par J.J. Collins, ses cinq parties couvrent successivement : 1) le contexte littéraire et phénoménologique (p. 19-122) ; 2) la fonction sociale de la littérature apocalyptique (p. 123-200) ; 3) ses caractéristiques littéraires (p. 201-254) ; 4) la théologie apocalyptique (p. 255-339) ; et finalement 5) l'apocalyptique aujourd'hui (« Apocalypse Now », p. 391-510).

Il n'est évidemment pas possible de rendre un compte détaillé de chaque contribution qui compose ce volume. Plusieurs expriment un intérêt marqué pour les questions épistémologiques, la définition du genre littéraire, de la catégorie « apocalyptique », de ses rapports avec la littérature prophétique ou sapientielle. D'autres font ressortir l'importance, pour ne pas dire l'omniprésence de la lecture de la littérature apocalyptique comme résistance à l'oppression impériale. On notera toutefois à ce propos la remarque critique de Philip F. Esler, de l'Université du Gloucestershire à Cheltenham (U.K.) :

One must begin to wonder, however, whether the current concentrated focus on empire is now becoming somewhat exaggerated, and will soon need to share the billing with other concerns. In *Christ and Cesar* (2008) Seyoon Kim has attacked what he regards as the excessive alignment of Paul and Luke with anti-imperial themes among biblical scholars, but has been criticized for doing so in a way that is too theologically driven and pays insufficient attention to recent research by scholars following the imperial/resistance theme (p. 132).

Et il ajoute :

From a sociology of knowledge viewpoint, on the other hand, the interest in empire among many US biblical critics seems to reflect a dislike in certain quarters of foreign American policy during the presidency of George W. Bush (2001-2009), while also providing scholars a framework within which to summon biblical support for moral positions they take on certain political and social phenomena (p. 133).

Steven J. Frisen, qui signe un chapitre intitulé « Apocalypse and Empire » exprime des préoccupations analogues à propos de la recherche sur l'Apocalypse de Jean. Il en appelle entre autres à des analyses historiques plus sophistiquées à la fois sur le plan de la méthode et sur celui des données, déplorant une tendance à abandonner les méthodes historico-critiques traditionnelles au profit de nouvelles approches (souvent poststructuralistes), et un emploi non critique du concept d'empire (que dénonce aussi Esler, p. 136) et souhaite un renouveau d'intérêt pour le caractère judéen de l'Apocalypse (*Jewishness of Revelation*) (p. 175-177).

17. J.J. COLLINS, « Introduction : Towards the Morphology of a Genre », dans ID., dir., *Apocalypse : The Morphology of a Genre*, Missoula, Mont., Scholars Press (coll. « Semeia », 14), p. 1-20.

Il y a lieu de croire que cette lecture de la littérature apocalyptique en général et de l'Apocalypse de Jean en particulier, comme prenant le parti des pauvres et des opprimés¹⁸ ou comme résistance à l'empire¹⁹, a largement contribué à occulter deux aspects essentiels de la littérature apocalyptique judéenne aussi bien que chrétienne, soit son rapport à la construction d'une identité et son rapport au Temple et à la classe sacerdotale, l'un et l'autre aspect étant étroitement liés à la question de la pureté. Il est significatif à cet égard qu'aucun des termes « Temple », « priest », « purity », « identity » ne figure dans l'index des sujets. Pourtant, Philip Esler soulève très justement la question de savoir si la lecture anti-impériale de la littérature apocalyptique ne se fait pas au détriment d'autres questions, en particulier celle de l'identité ethnique (p. 133-139) et qui anticipe dans un futur rapproché des études sur le contexte social des apocalypses qui prendront plus au sérieux la question de l'ethnicité judéenne (p. 136). Quant au Temple, il est aussi absent de ce *Handbook* qu'il l'est de la Jérusalem céleste décrite par le prophète de Patmos. Catherine Wessinger (p. 423) suggère pourtant à juste titre que Jean de Patmos était probablement un Judéen chrétien, peut-être un survivant de la première guerre judéenne (66-70 de notre ère), au cours de laquelle les Romains détruisirent Jérusalem et son Temple, perte catastrophique d'un « centre sacré », dont les Judéens et les chrétiens cherchaient toujours, selon elle, à comprendre la signification au moment où l'Apocalypse fut rédigée au milieu des années 90 de notre ère. En se référant à J.J. Collins lui-même²⁰, elle rappelle que les textes apocalyptiques judéens ont été écrits en réaction à la profanation du Temple par Antiochos IV Épiphane (ca 167 avant notre ère).

Pourtant, Temple et sacerdoce sont les grands absents de ce *Handbook*, seul Stefan Beyerle leur consacre quelques maigres pages, précisant toutefois que : « The issues of Temple, priests, and cult were not the main focus of Jewish apocalypses ».

Il est clair, en tout cas, que ni Temple ni sacerdoce ne sont au centre des questions des chercheurs actuels qui dominent ce champ de recherche. Et les travaux de ceux qui, au cours des dernières années, ont fait une place à ces questions dans leur lecture de l'Apocalypse de Jean, Josephine Massingberd Ford²¹, Eugenio Corsini²² Iain Provan²³ Edmondo Lupieri²⁴, et encore récemment Daniele Tripaldi²⁵, auxquels aucun contributeur ne fait écho, ne serait-ce que pour les critiquer, sont superbement ignorés de ce *Handbook*.

-
18. Voir par exemple E. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Philadelphie, Fortress Press, 1985.
 19. R.A. HORSLEY, *Revolt of the Scribes : Resistance and Apocalyptic Origins*, Minneapolis, Fortress Press, 2010.
 20. J.J. COLLINS, « Radical Religion and the Ethical Dilemmas of Apocalyptic Millenarism », dans Z. BENNETT, D.B. GOWLER, éd., *Radical Christian Voices and Practice : Essays in Honour of Christopher Rowland*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 87-102.
 21. J. MASSINGBERD FORD, *Revelation*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1975 ; « The Heavenly Jerusalem and Orthodox Judaism », dans E. Bammel, C.K. Barrett, W.D. Davies, éd., *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 215-226.
 22. E. CORSINI, *Apocalisse prima e doppo*, Turin, Societa Editrice Internazionale, 1980 ; et *L'Apocalisse maintenant*, trad. R. Arrighi, Paris, Seuil, 1984.
 23. I.W. PROVAN, « Foul Spirits, Fornication and Finance : Revelation 18 from an Old Testament Perspective », *Journal for the Study of the New Testament*, 64 (1996), p. 81-100.
 24. E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milan, Mondadori, 1998 ; *A Commentary on the Apocalypse of John*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2006.
 25. D. TRIPALDI, *Apocalisse di Giovanni*, Rome, Carocci Editore, 2012.

Malgré ces lacunes, ce *Handbook* demeure un instrument de travail essentiel pour quiconque s'intéresse de près ou de loin à la recherche contemporaine sur la littérature apocalyptique, dont il offre un excellent miroir, reflétant ses lignes de force et révélant ses lacunes.

Louis Painchaud

12. Everett FERGUSON, **Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries**. Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans Publishing Co., 2009, xxii-953 p.

L'A. de la très utile *Encyclopedia of Early Christianity*²⁶, « distinguished scholar in residence at Abilene Christian University, Texas », signe un ouvrage qu'il présente comme une enquête exhaustive (*comprehensive survey*) de la doctrine et de la pratique du baptême au cours des cinq premiers siècles de l'histoire chrétienne, arrangée géographiquement et par périodes chronologiques.

L'ouvrage de près de mille pages est divisé en six parties portant, la première, sur les antécédents du baptême chrétien, puis sur chacun des cinq premiers siècles de l'ère commune. Elles sont précédées d'une introduction proposant un survol de la documentation depuis le dix-neuvième siècle distinguant les enquêtes exhaustives, les études liturgiques, les études thématiques et enfin les collections de sources. Une brève conclusion est divisée en quatre parties portant respectivement sur l'origine du baptême, sa doctrine, l'origine et le progrès du baptême des enfants, le mode du baptême, par immersion avec exceptions selon l'A. Plusieurs index complètent l'ouvrage et facilitent son utilisation : index scripturaire ; des auteurs et écrits grecs et latins (païens) ; des auteurs et des écrits juifs, soit les textes rabbiniques et les manuscrits de la mer Morte, Josèphe, Philon et quelques apocryphes ; des auteurs et textes chrétiens non canoniques, qui inclut les Pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques ainsi que les textes de Nag Hammadi ; un index des auteurs modernes ; et enfin, un index thématique.

Consacrée aux antécédents du baptême chrétien, la première partie (p. 25-98), explore successivement les rituels de purification dans le paganisme gréco-romain ; la pratique des bains ; l'utilisation des mots dérivés de la racine « bapt- » dans le grec classique et hellénistique, leur usage en contexte religieux et magique (référant maigrement à la littérature hermétique et aux textes magiques, mais ignorant les sources alchimiques pourtant importantes à cet égard), ainsi que leur usage juif ; les bains dans le judaïsme, les mouvements baptistes et le baptême des prosélytes ; et finalement Jean le Baptiste. La deuxième partie (p. 99-200) couvre essentiellement le Nouveau Testament ; tout en reconnaissant que le NT ne dit rien concernant l'administration du baptême, l'A. affirme que quelques descriptions ou images, si elles ne le requièrent pas, impliquent du moins une immersion et que rien n'est incompatible avec une immersion (p. 197-198). La troisième partie (p. 201-324) est consacrée au deuxième siècle. Elle survole successivement les Pères apostoliques ; les apocryphes ; les apologistes ; le roman pseudo-clémentin et le judéo-christianisme ; la controverse judéo-chrétienne sur le baptême ; les marcionites, les gnostiques et groupes apparentés ; Clément d'Alexandrie ; et enfin Irénée. La quatrième partie (p. 325-454) couvrant le troisième siècle jusqu'à Nicée, apparaît un peu désordonnée dans la mesure où elle se subdivise tantôt par auteurs, tantôt par thèmes, par exemple les origines du baptême des enfants — concluant qu'on ne peut mentionner le nom d'aucun chrétien qui aurait été baptisé enfant avant le quatrième siècle (p. 362-379) —, et la controverse sur le rebaptême (p. 380-399) ; ensuite les sources syriennes, incluant le baptistère de Doura-Europos ; et finalement, les sources au tournant du cinquième siècle où se re-

26. Publiée en 2 volumes (New York, Garland Pub., 1997).

trouvent pêle-mêle Porphyre, Lactance, Eusèbe et le concile de Nicée. La cinquième partie (p. 455-686) couvre le quatrième siècle pour lequel les sources se font encore plus abondantes. Elle est subdivisée géographiquement, sauf une section thématique portant sur le report du baptême, parfois jusqu'à l'article de la mort, et sur le baptême des enfants, insistant sur le fait qu'il s'agit d'une pratique qui ne se généralise pas avant le cinquième siècle (p. 617-633). La sixième partie (p. 687-818), subdivisée géographiquement elle aussi, consacre une section à la controverse messalienne dans ses aspects baptismaux. La septième partie (p. 819-852) consacrée aux baptistères se concentre presque exclusivement sur la dimension des bassins, en particulier leur profondeur, et conclut que la majorité des fonts permettaient l'immersion, et que plusieurs sont assez grands pour défier toute raison à leur existence autre que l'immersion (p. 849). La conclusion est relativement brève (p. 853-860), sa dernière moitié (p. 857-860) est intitulée « Mode of Baptism : Immersion with Exception » (p. 857).

Cette somme est finalement entièrement soucieuse de démontrer l'antériorité et l'universalité du baptême par immersion, pratiqué dans les « Churches of Christ » auxquelles est rattachée l'Université d'Abilene.

Louis Painchaud

13. Christer HELLHOLM, David HELLHOLM, Øyvind NORDERVAL, Tor VEGGE, éd., **Ablution, Initiation, and Baptism : Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity**. 3 tomes. Berlin, Boston, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche », 176, 1-3), 2011, LXIII-2024 p.

Cet imposant collectif de plus de 2000 pages est le fruit d'une idée originale du regretté Wiard Popkes menée à terme par David Hellholm avec la collaboration de Tor Vegge, Øyvind Norderval et Christer Hellholm. Il réunit les contributions présentées dans le cadre de deux rencontres consécutives, tenues à l'Institut norvégien de Rome en septembre 2008 et au Centre d'étude de l'Université d'Agder à Metochi sur l'île de Lesbos en septembre 2009, d'abord sous une forme préliminaire, ensuite dans leur version achevée. Les cinquante-huit collaborateurs, pour la plupart scandinaves, y signent cinquante-cinq contributions réparties en sept sections ; dans le premier volume : I. Methodological Considerations ; II. Religions of Late Antiquity ; III. Early Judaism ; IV. Early Christianity ; dans le deuxième volume : V. The Patristic Period ; VI. Thematic Surveys ; VII. Archaeology and Art History ; le troisième volume regroupe enfin une centaine d'images et d'illustrations, et des index des auteurs modernes, des sujets et des passages cités. À défaut de présenter ici une liste exhaustive des contributions et de leurs titres, la simple énumération des catégories de sources citées donnera un aperçu de la richesse du volume et de la variété des sources mises à contribution : I. Israelite and Jewish Texts : A. Old Testament, B. Apocrypha, Pseudepigrapha and Other Early Jewish Texts, C. Qumran and Related Texts, D. Rabbinic Texts and Jewish Mysticism ; II. Early Christian Texts, A. New Testament, B. Apostolic Fathers and Other Early Christian Texts, C. Papyri and Inscriptions ; III. Iranian texts, A. Avesta, B. Pahlavi Texts ; IV. Egyptian Texts, A. Funerary Texts, B. Literary Texts, Papyri, Ostraca, C. Statues and Stellae, D. Published Compilations ; V. Classical Texts, A. Greek Texts, B. Latin Texts ; VI. Gnostic and Related Texts, A. Manichaean Texts, B. Mandaean Texts, C. Nag Hammadi Texts, D. Other Gnostic Texts, E. Corpus Hermeticum. La variété des *corpora* couverts illustre une des originalités de ce projet qui a voulu d'emblée transgresser les frontières disciplinaires et convoquer des spécialistes appartenant à différents champs.

Ce collectif s'imposera après les monographies de Saxer²⁷, de Benoît et Munier²⁸, et de la récente somme publiée par Everett Ferguson en 2009²⁹, comme une référence essentielle pour qui-conque s'intéresse non seulement aux rites de l'initiation chrétienne, mais aussi aux rites analogues dans le judaïsme ancien et plus largement dans le contexte de l'Antiquité tardive.

Le grand mérite de ce volume réside dans le fait qu'il propose des contributions consacrées à des textes ou des *corpora* particuliers et non une synthèse, de sorte qu'il fait ressortir la diversité des pratiques baptismales et de leurs interprétations au sein du christianisme en formation en même temps qu'il met en évidence aussi bien les lignes de continuité que les ruptures non seulement entre judaïsme et christianisme mais aussi entre le christianisme et les cultes traditionnels de la Méditerranée orientale. Il est évidemment impossible de rendre compte d'un tel ouvrage dans le détail en raison de son volume, de la quantité des sujets traités et du nombre de contributeurs. On fera toutefois une place spéciale à la contribution d'A.K. Petersen, « Rituals of Purification, Rituals of Initiation. Phenomenological, Taxonomical and Culturally Evolutionary Reflections » (p. 3-40), qui apporte au volume une dimension théorique et méthodologique souvent absente des travaux consacrés au baptême. De cette contribution inspirée principalement des « ritual studies », on ne trouve toutefois que très peu d'échos dans le reste du volume. Toujours sur le plan méthodologique, l'importante contribution de T. Vegge concernant la variété des formules baptismales dans la littérature deutéro-paulinienne (« Baptismal Phrases in the Deuteropauline Epistles », p. 497-556) est particulièrement pertinente dans la mesure où elle tient compte des stratégies de persuasion mises en œuvre dans ces épîtres et des situations de communication dans lesquelles elles ont vraisemblablement été produites, postulant la cohérence des croyances et des pratiques, mais aussi une relation harmonieuse entre le baptême comme rite d'initiation, la conception de soi des croyants et leur enracinement dans une réalité sociale (p. 497). Toujours sous le rapport de la méthodologie, il faut mentionner la contribution de S. Freyne, « Jewish Immersion and Christian Baptism » (p. 221-254), qui situe ces rituels dans le contexte des stratégies de différenciation du judaïsme et du christianisme comme des « markers of developing separate identities » (p. 239).

Chaque lecteur trouvera sans doute dans cet ouvrage des lacunes liées à ses propres intérêts. Pour ce qui est des sources néotestamentaires, on pourra déplorer l'absence d'une contribution sur l'Apocalypse de Jean. Le baptême n'y tient certes pas une place importante, du moins sur le plan explicite. Toutefois, son absence même, jointe à l'importance des préoccupations de ce texte relatives à la pureté, exige à elle seule un examen. Du côté de la pratique rituelle, on notera l'absence de toute considération à propos du baiser en contexte baptismal qui n'est mentionné qu'en passant par C. Strecker (« Taufritual im frühen Christentum und in der Alten Kirche », p. 1392 et 1398) et par H.-U. Weideman (« Taufe und Taufeucharistie. Die postbaptismale Mahlgemeinschaft in Quellen des 2. Und 3. Jahrhunderts », p. 1487), toujours à propos de sa mention chez Justin (*I Apologie* 65,2), le mot n'apparaissant même pas dans l'index thématique.

Pour la richesse et la diversité de son contenu aussi bien que pour la rigueur de son organisation, l'importance des bibliographies qui accompagnent chaque article et l'utilité des index, ce

27. Victor SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du I^{er} au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1988.

28. A. BENOÎT, C. MUNIER, *Le baptême dans l'Église ancienne (I^{er}-III^e siècles)*, Berne, Peter Lang (coll. « Traditio Christiana », 9), 1994.

29. E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2009 (voir la notice 12, *supra*, p. 598).

collectif est une excellente source d'information pour quiconque s'intéresse à la théorie et à la pratique du baptême chrétien dans le contexte de l'Antiquité tardive.

Louis Painchaud

14. Lucian DÎNCĂ, **Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie**. Préface de Charles Kannengiesser. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines - Christianisme »), 2012, 399 p.

Cet ouvrage de Lucian Dîncă repose sur une thèse de doctorat en théologie soutenue en novembre 2007 à l'Université Laval. Cette thèse consistait en une étude de la doctrine trinitaire d'Athanase vue dans la perspective de sa christologie ; elle paraît maintenant dans une version remaniée et allégée. Les études sur Athanase d'Alexandrie ne manquent pas. On peut même dire que les dernières décennies ont été le témoin d'une floraison particulièrement abondante de travaux consacrés à ce théologien majeur du quatrième siècle grec. Certains de ces travaux ont d'ailleurs renouvelé de façon définitive le paysage des études athanasiennes, notamment ceux de Charles Kannengiesser, dont la monographie *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens* (Paris, Beauchesne, 1983) continue d'exercer une grande influence. Dans ce contexte, la théologie trinitaire d'Athanase n'a pas non plus été laissée de côté. Xavier Morales y a consacré une importante thèse en 2002 qui a, depuis, été publiée (*La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris, Études augustiniennes, 2006). On peut dès lors s'interroger sur l'originalité du travail de Lucian Dîncă. Cependant, quand on parcourt la bibliographie athanasienne, on constate que les études sur la théologie trinitaire de l'évêque d'Alexandrie ne sont pas légions. Quant à la thèse de Xavier Morales, son point de vue est largement terminologique, centrée qu'elle est sur le couple οὐσία-ὑπόστασις. Dès lors, il y avait place pour une approche plus strictement théologique, qui aborderait la pensée trinitaire d'Athanase telle qu'elle s'exprime dans l'ensemble de sa production littéraire. C'est ce que réalise l'ouvrage de Lucian Dîncă. L'originalité de son approche s'affirme par la perspective qu'il adopte, en cherchant à éclairer la jonction de la christologie et de la théologie trinitaire dans la pensée d'Athanase. C'est ce qu'il appelle le « christocentrisme trinitaire » d'Athanase, c'est-à-dire une pensée trinitaire élaborée à l'occasion des débats suscités par la crise arienne dans le premier quart du quatrième siècle.

Précédé d'une préface du maître des études athanasiennes, l'ouvrage s'ouvre par une brève introduction générale, de fait un avant-propos, dans lequel l'A. retrace les étapes de son parcours et précise l'intention qui anime cette étude, « de suivre l'enseignement catéchétique, pastoral et mystique d'Athanase sur le Christ, le Verbe de Dieu fait chair par philanthropie, et sur la Trinité divine afin de découvrir la cohérence de son enseignement théologique et trinitaire » (p. 15). Après ces quelques pages, l'ouvrage se développe en cinq parties et quatorze chapitres.

La première partie, intitulée « Dieu Trinité révélé par le Verbe incarné », veut « saisir comment l'Alexandrin entreprend la démarche théologique pour exposer sa doctrine trinitaire » (p. 22). Dans un premier chapitre, « Révélation de la Trinité en Jésus-Christ et monothéisme », l'A. s'interroge sur la façon dont Athanase invite ses fidèles à reconnaître la Trinité dans le mystère de l'incarnation du Verbe, qui conduit l'Église à la confession de la foi monothéiste. Une attention particulière est accordée aux titres christologiques (*logos*, sagesse, image), ainsi qu'au terme *homoousios*, pour la défense duquel Athanase aura à combattre. À la p. 38, un tableau présente les expressions athanasiennes apparentées au *homoousios* nicéen. Le deuxième chapitre examine la terminologie à laquelle recourt Athanase (monade, dyade, triade) et l'ordre trinitaire dans les doxologies.

Dans la deuxième partie, consacrée à l'identité des personnes dans la Trinité divine, l'A. montre comment Athanase défend le christocentrisme trinitaire tout en revendiquant l'identité indivi-

duelle de chacune des personnes. Le chapitre troisième, « substance et/ou subsistant », accorde une attention particulière aux termes οὐσία et ὑπόστασις, dont l'emploi est retracé depuis Origène jusqu'à Athanase, en passant par Eusèbe de Césarée et Marcel d'Ancyre, puis chez Athanase, dans les écrits des exils, de 331 à 362, dans le *Tome aux Antiochiens* de 362, dans la 36^e *Lettre festale* et dans le traité *Sur la virginité*. Curieusement, l'A. ne mentionne nulle part que les deux termes de l'intitulé de son chapitre, substance et subsistant, correspondent aux notions centrales d'*ousia* et d'*hypostasis*, ni ne justifie la traduction de ce dernier terme par « subsistant », d'autant que la traduction du substantif grec par un participe est tout à fait inhabituelle. Le quatrième chapitre, « Le Christ et la Trinité des personnes divines », examine trois versets johanniques auxquels recourt Athanase pour montrer que la divinité est unique nonobstant la multiplicité des personnes (Jn 10,30 ; 14,28 ; 20,22). Dans le bref chapitre V, « Le Verbe incarné/le Dieu Trinité », L. Dîncă montre que « le concept athanasien du christocentrisme trinitaire est johannique [et qu'Athanase] place le centre de sa réflexion trinitaire en lien étroit, voire nécessaire, avec le Fils incarné par philanthropie pour notre divinisation » (p. 118).

La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à la corrélation des personnes divines. Le concept de « corrélation » occupe une place centrale dans la théologie trinitaire athanasienne. De fait, il s'agit du recours à la catégorie aristotélicienne de la relation, le πρὸς τι. Dans le chapitre VI, « Doctrine de la corrélation divine avant Athanase », L. Dîncă rappelle tout d'abord les grandes étapes de la doctrine de la corrélation depuis Tertullien, dans son *Contre Praxéas*, Origène, Denys d'Alexandrie, chez Arius et ses partisans, Alexandre d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée et Marcel d'Ancyre, pour en venir, aux chapitres VII à IX, à l'emploi qu'en fait Athanase, notamment dans les livres I-III du *Contra Arianos*, pour exposer la double économie de la création et de la rédemption.

La doctrine des « processions divines » fait l'objet de la quatrième partie de l'ouvrage. La pensée d'Athanase sur le « Père inoriginé et le Fils originé » (chap. X) et sur l'Esprit Saint (chap. XI) y est mise en lumière sur un arrière-fond historique où évoluent Origène, Eusèbe de Césarée et Marcel d'Ancyre. Le chapitre XII se termine par un aperçu de la postérité de la pneumatologie athanasienne chez Nicéphore Blemmydès (l'Esprit procède du Père par le Fils)³⁰ et Grégoire Palamas.

La cinquième et dernière partie, « Dossier biblique et analogie trinitaire », étudie, dans un premier temps (chap. XIII), l'interprétation donnée, dans le contexte de la crise arienne, à trois textes bibliques centraux, Proverbes 8,22, Amos 4,13 et 1 Timothée 5,21. Le chapitre XIV est consacré à aux analogies trinitaires athanasiennes, celles du soleil, de l'éclat et de la lumière, et de la source, du fleuve et de l'eau.

La conclusion générale ramasse en quelques pages les acquis de la recherche et rappelle que, pour Athanase d'Alexandrie, christologie et théologie trinitaire sont inséparables, dans la mesure où la réflexion sur le Christ est tributaire de la réflexion sur l'être du Verbe préexistant et sa relation avec le Dieu Père. C'est en cela que consiste le « christocentrisme trinitaire » d'Athanase. La conclusion est suivie d'une annexe qui présente la première traduction française du *De decretis Nicaenae synodi*, « Sur les décrets du concile de Nicée », accompagnée d'une abondante annotation, d'un lexique de quelques termes techniques qui reviennent dans l'ouvrage (et dans lequel aurait pu utilement figurer une notice sur « substance » et « subsistant ») et de la bibliographie. Le grand intérêt de l'ouvrage de Lucian Dîncă réside dans le fait qu'il offre une lecture nouvelle de l'œuvre d'Atha-

30. Voir dans cette même chronique notre notice sur l'édition des *Œuvres théologiques* de NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *infra*, p. 625.

nase d'Alexandrie sous l'angle de la christologie et de la théologie trinitaire, qui montre l'originalité et la puissance d'une réflexion théologique élaborée dans le feu de l'action et de la controverse, dont le but ultime fut la mise en lumière et la défense du Dieu des chrétiens, Père, Fils et Esprit.

Paul-Hubert Poirier

15. Eugenia Scarvelis CONSTANTINOU, **Guiding to a Blessed End. Andrew of Caesarea and His Apocalypse Commentary in the Ancient Church.** Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2013, xviii-350 p.

Le 17 août 2007, Eugenia Scarvelis Constantinou a soutenu une thèse de doctorat en théologie à l'Université Laval, intitulé « Andrew of Caesaria and the Apocalypse in the Ancient Church of the East : Studies and Translation ». Cette thèse de plus de cinq cents pages constituait la première étude d'ensemble du *Commentaire* d'André de Césarée sur l'*Apocalypse de Jean* en même temps que sa première traduction dans une langue moderne. De cette excellente thèse sont sortis deux livres. Le premier, paru en 2011 dans la collection « The Fathers of the Church » (vol. 123), offre la traduction intégrale du commentaire, établie sur l'édition critique de Josef Schmid (Munich, 1955), accompagnée d'une annotation substantielle et précédée d'une ample introduction. Le second, qui fait l'objet de la présente notice, est une étude consacrée au *Commentaire* d'André de Césarée, son auteur, ses antécédents, le contexte de sa production et sa postérité. L'ouvrage compte dix-sept chapitres. Les trois premiers portent sur l'histoire de l'interprétation de l'Apocalypse. Le chapitre 1 (« The Trajectory of Early Apocalypse Commentaries ») retrace les débuts de l'activité interprétative portant sur l'Apocalypse, tant du côté latin (Victorin de Poetovio et Tyconius) que grec (Oecuménios et André de Césarée). Les deuxième et troisième chapitres (« The Apocalypse in the Ancient East : From Acceptance to Rejection » ; « Later Eastern Developments : From Rejection to Acceptance ») évoquent le destin contrasté que connut l'Apocalypse johannique dans l'Orient chrétien en dépit de sa mention constante au nombre des écrits reçus du Nouveau Testament.

Le quatrième chapitre aborde une question fort disputée : la datation d'André de Césarée et de son commentaire. Cette question ne peut être envisagée sans soulever celle de la datation d'un autre commentaire grec de l'Apocalypse, celui d'Oecuménios³¹. Pendant longtemps, on a pensé que le commentaire d'André de Césarée était antérieur à celui d'Oecuménios. Si l'identité précise de ce dernier auteur est condamnée à rester un mystère, aucune des hypothèses formulées à son sujet ne paraissant s'imposer (cf. p. 51-52), il semble bien qu'il faille dater son commentaire de la fin du sixième siècle, plus précisément durant le règne de Tibère II (574-582), période pendant laquelle il y eut peu ou prou de persécutions des myaphysites, ce qu'Oecuménios paraît bien avoir été. Comme André de Césarée corrige manifestement certaines interprétations qui sont celles d'Oecuménios, il a dû composer son propre commentaire après celui-ci. Une analyse fine des données historiques disponibles et du *Commentaire* d'André permet à E.S. Constantinou d'arriver à des résultats neufs et solides, et de proposer comme date de composition les années 610-611, dans l'intervalle allant de la première conquête de Césarée par les Perses, en 609 ou 610, à la seconde en 612, qui se solda par la destruction de la ville en 613. Il est en tout cas assuré que le *Commentaire* fut composé avant 614 puisqu'André de Césarée ne fait en aucune manière allusion à la prise de Jérusalem par les Perses.

Le *Commentaire* d'André de Césarée est adressé à un certain Makarios. Une telle appellation passe-partout, qui ne peut guère être prise pour un nom propre, suggère que le dédicataire apparte-

31. Édition Marc DE GROOTE, *Oecumenii Commentarius in Apocalypsin*, Louvain, Peeters (coll. « Traditio Exegetica Graeca », 8), 1999 ; trad. J.N. SUGGIT, *Oecumenius. Commentary on the Apocalypse*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press (coll. « Fathers of the Church », 112), 2006.

nait au clergé et qu'il pourrait même s'agir de Sergios I^{er}, patriarche de Constantinople de 610 à 638. C'est ce que l'A. cherche à établir dans le chapitre 5. Au chapitre 6, elle se demande pourquoi André de Césarée a senti le besoin de remplacer le *Commentaire* de son prédécesseur. C'est un fait que, par comparaison à celui d'André, le *Commentaire* d'Oecuménios connut une circulation restreinte, ce qui suggère une piètre réception. Mais il se peut aussi qu'on l'ait trouvé trop philosophique et trop érudit et surtout hétérodoxe, du moins d'un point de vue chalcédonien.

Les chapitres 7 à 14 de l'ouvrage sont consacrés à l'analyse détaillée du *Commentaire* d'André de Césarée : but et motivation (7) ; orientation, structure et caractéristiques (8) ; arrière-plan exégétique de l'auteur (9) ; techniques et sources (10) ; théologie (11) ; épreuves et philanthropie divine (12) ; eschatologie (13) ; mort et jugement, punition et récompense (14). Le chapitre 15, « Andrew and the Greek Apocalypse Text », met en lumière, sur les bases des travaux de Josef Schmid et d'études plus récentes, la contribution du *Commentaire* à l'établissement du texte de l'Apocalypse johannique. Le chapitre 16, consacré à la postérité et à l'apport d'André de Césarée, montre ce que la réception de l'Apocalypse dans l'Église grecque lui doit, grâce, notamment, à sa reprise dans le *Commentaire* d'Aréthas de Césarée (fin du dixième siècle). En conclusion (chap. 17), E.S. Constantinou résume les acquis de sa recherche et termine sur ce bilan :

Andrew of Caesarea accomplished all of his goals. Writing in a terrifying age of violence, famine, pestilence, and war, when the genuine fear of an impending end of days loomed in the minds of many, Andrew composed a commentary of wisdom and deep spiritual insight. Andrew wrote his commentary to support the canonical acceptance of revelation. He wrote to provide an orthodox alternative to Oikoumenios's commentary, motivated either by his own concerns or by those of « Makarios. » He wrote to reassure his readers that the end of the world was not near, in spite of their troubling and challenging times (p. 318).

Qu'il s'agisse de la datation d'André de Césarée ou de celle de son *Commentaire*, de la relation de celui-ci au *Commentaire* d'Oecuménios, de la datation d'Oecuménios lui-même, de la nature et de la signification de l'œuvre d'André, les travaux d'Eugenia Scarvelis Constantinou, avec ceux de Marc De Groot, constituent une contribution majeure à l'histoire de l'interprétation et de la réception de l'Apocalypse jusqu'au septième siècle.

Paul-Hubert Poirier

16. Régis BURNET, **Les Douze apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien**. Turnhout, Brepols Publishers (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 1), 2014, 835 p.

Les traditions et légendes relatives aux Douze apôtres n'ont cessé de susciter l'intérêt des chercheurs et des lecteurs depuis le dix-neuvième siècle, comme en témoignent les travaux fondateurs de Johann Carl Thilo, Konstantin (von) Tischendorf, Max Bonnet et surtout Richard Adelbert Lipsius dont les *Apokryphe Apostelgeschichten und Apostellegenden* (Braunschweig, 1883-1890, 4 vol.) demeurent toujours une référence obligée. Mais depuis le grand œuvre de Lipsius, aucune synthèse de l'ampleur de celle que nous offre maintenant Régis Burnet n'avait paru. Professeur de Nouveau Testament à l'Université catholique de Louvain, R. Burnet a présenté ce travail en février 2013 comme pièce de résistance d'une thèse d'habilitation à diriger des recherches à l'Université de Tours, sous la direction de Bernard Pouderon. Burnet s'était auparavant fait connaître par

plusieurs publications, dont une très utile monographie portant sur la littérature épistolaire du premier christianisme³².

Dans ces *Douze apôtres*, Burnet présente autant de dossiers consacrés à ces personnages, précédés d'une ample introduction et d'un chapitre de conclusion curieusement intitulé « Ouverture ». Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, il s'agit non d'un travail d'exégèse mais d'une étude sur la réception de ces figures apostoliques durant l'Antiquité et jusqu'au haut Moyen Âge occidental ou byzantin dans certains cas. L'Introduction comporte deux grandes parties. La première aborde la question « de la légitimité au cœur d'un christianisme en archipel ». L'A. y apporte les distinctions nécessaires à propos des désignations de « ceux qui suivent Jésus » : les foules, les disciples, les apôtres, les Douze (voir la figure 1, p. 17), et sur le concept de réception des figures d'autorité. La deuxième partie de l'introduction présente les sources de l'histoire des Douze rassemblées sous deux titres : (1) les Actes apocryphes des apôtres : le roman pseudo-clémentin, le « pentateuque » de Lucius Charinus et les *Actes de Philippe*, le cycle monastique d'Égypte, les reprises latines « orthodoxes » (Grégoire de Tours et le Pseudo-Abdias), le recueil alexandrin des « Combats des apôtres », les textes liés à des Églises particulières et les recueils hagiographiques tardifs (comme la *Légende dorée*) ; (2) les listes d'apôtres, les textes liturgiques et les « listes iconographiques ».

Les chapitres consacrés à chacun des Douze présentent les témoignages les concernant d'une manière généralement chronologique, depuis les attestations néotestamentaires jusqu'aux traditions tardoantiques et médiévales, et se terminent tous — sauf pour Judas — par un bilan iconographique. Chacun des chapitres porte comme titre, outre le nom de l'apôtre, une étiquette destinée à le caractériser dont la plupart s'impose mais dont l'une ou l'autre paraît un peu réductrice (« André, l'« hétérodoxe » patron de Byzance », ou « Thomas, le mystique d'Édesse »).

De façon assez surprenante, cette galerie apostolique s'ouvre sur « Judas, l'apôtre qui s'est perdu ». Dans la mesure où il sera remplacé, Judas peut jusqu'à un certain point être considéré comme hors-série. Le dossier néotestamentaire qui le concerne est néanmoins riche et il est examiné en deux temps : Judas chez Marc, puis chez Matthieu, Luc et Jean. Les témoignages patristiques s'échelonnent depuis Irénée de Lyon jusqu'à Jean Chrysostome et montrent comment on a combiné les données évangéliques pour construire « un discours à charge » visant à faire de Judas le disciple maudit. Quelques pages sont consacrées à l'*Évangile de Judas* connu depuis 2007 seulement. En raison de la circulation restreinte de cet écrit, il n'a peut-être « pas eu une grande importance dans la compréhension globale de la figure de l'apôtre maudit » (p. 119) mais il n'en reste pas moins un témoin de sa réception.

Présenté comme le plus important des Douze, « Pierre, le “Prince des apôtres” ? », figure en deuxième place. Le point d'interrogation qui suit le titre qui lui est attribué veut souligner le fait que l'apôtre constitue, « avec Judas, “l'autre” cas d'école pour la problématique de la réception des figures de légitimation » (p. 131), considérant les débats auxquels sa primauté revendiquée a donné lieu dès l'Antiquité, comme le montre la littérature dite apocryphe. Après un examen détaillé du dossier évangélique (I), l'A. présente en trois volets la construction subséquente de la figure de Pierre : II. « Les premiers témoignages : la tradition d'un martyr à Rome et la suppression du différend entre Pierre et Paul » ; III. « Une première réception syrienne (I^{er}-V^e siècle) », avec l'*Évangile*, l'*Apocalypse* et les *Actes de Pierre*, le Roman pseudo-clémentin, l'*Évangile selon Thomas* et l'opposition Pierre/Marie-Madeleine ; IV. « Pierre à Rome : en route vers la primauté (III^e-V^e siècle) ».

32. *Épîtres et lettres. I^{er}-II^e siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 192), 2003.

cle) » : l'émergence du lieu de culte sur le Vatican, la fête du 29 juin et l'hagiographie romaine. Même si son titre conventionnel oriente plutôt vers le frère du Seigneur et bien que celui-ci ne fût pas l'un des Douze, l'*Épître apocryphe de Jacques* (Nag Hammadi, Codex I, 2) aurait mérité d'être mise à contribution, étant donné le rôle de repoussoir qu'y joue Pierre face à Jacques.

« André, l'«hétérodoxe» patron de Byzance » suit Pierre. Le mince dossier néotestamentaire est contrebalancé par les importants — et curieux à plus d'un titre — *Actes d'André* et par les autres récits apocryphes où l'apôtre intervient : les *Actes d'André et Matthias* et *d'André et Philémon*, et *Vies d'André* de Grégoire de Tours et d'Épiphané, moine de Callistrate.

Jacques le Majeur, qualifié d'« apôtre aux deux vies » et présenté comme un notable de la communauté hiérosolymitaine, est relativement absent de la littérature chrétienne ancienne jusqu'à Clément d'Alexandrie, mais il connaîtra une spectaculaire résurgence espagnole à partir du début du septième siècle, grâce au *Breviarium apostolorum*, et surtout du neuvième siècle, avec la découverte de son corps à Compostelle.

« Jean, le grand homme et ses homonymes », c'est-à-dire les Jean des textes canoniques (le disciple bien-aimé, l'auteur des trois lettres johanniques et le visionnaire de l'Apocalypse), constitue un remarquable exemple de contamination des traditions et de télescopage littéraire. R. Burnet retrace les étapes de l'élaboration de cette « figure composite », de Papias d'Hiérapolis au Canon de Muratori et au-delà (les *Actes de Jean*, Eusèbe de Césarée, l'*Apocalypse apocryphe de Jean*).

« Philippe, apôtre de la Phrygie », offre un autre exemple de figure composite puisqu'il combine l'apôtre des Évangiles et le diacre des Actes, un Galiléen de Bethsaïde et un Helléniste qui inaugure la mission en Samarie. Les écrits consacrés à cet apôtre témoignent aux aussi d'une dichotomie, partagés qu'ils sont entre un Philippe, apôtre de l'encratisme dans les *Actes de Philippe* et un Philippe bien orthodoxe ailleurs.

Les personnages qui suivent, « Barthélemy, l'apôtre oriental » et « Thomas, le mystique d'Édesse », ont en commun un même territoire de mission, l'Inde. Barthélemy, identifié tardivement au Nathanaël de Jean, est plutôt évanescant dans les Évangiles. Cela n'empêche qu'il connaîtra une carrière enviable, qui le mènera de l'Inde (peu importe de quelle Inde il s'agisse) en Arménie en passant par la Colchide (partie de l'actuelle Géorgie), et finalement aux îles Lipari, dans la mer Tyrrhénienne, et chez les Parthes, où il sera le compagnon d'André. Le dossier littéraire transmis sous le nom de Barthélemy est plutôt complexe comme en témoignent les *Questions de Barthélemy* et le *Livre de la résurrection de Jésus*, dans lequel l'apôtre joue un rôle important. Parmi les Douze, Thomas occupe sans contredit une place de premier plan en raison de la préférence que lui accorde l'auteur du quatrième évangile, qui en fait, par son incrédulité même, le modèle du disciple croyant. D'abord apôtre des Parthes, Thomas devient à partir du quatrième siècle celui d'Édesse. Mais sa fortune remonte bien au-delà, au milieu du deuxième siècle, date vraisemblable de la rédaction de l'*Évangile selon Thomas*, et au troisième siècle, avec les *Actes* grecs et syriaques mis sous son nom. Ceux-ci en font l'apôtre de l'Inde tout en prenant soin de ramener son corps à Édesse après son martyre, ce qui suggère que la tradition édessénienne relative à Thomas pourrait être antérieure au quatrième siècle.

Le titre d'« évangéliste ubiquiste » réservé à Matthieu est sans aucun doute justifié puisque la tradition l'envoie en Parthie et chez les Scythes, au pays mythique des Anthropophages, en Éthiopie, dans le Pont et que son corps sera transporté d'Éthiopie en Armorique, puis d'Armorique en Lucanie et enfin à Salerne, en Campanie.

« Jacques, fils d'Alphée, l'apôtre exproprié ». Appellation là aussi on ne peut plus juste si l'on considère que le Nouveau Testament connaît cinq Jacques (p. 591-593), que le fils d'Alphée n'est certainement pas le plus important d'entre eux et que la vedette parmi les cinq — Jacques, le frère de Jésus — sera récupéré au sein des Douze, à côté du frère de Jean, fils de Zébédée. La tradition orientale aboutira finalement à trois Jacques (le fils de Zébédée, le fils d'Alphée et le frère de Jésus) et le monde latin, à deux (le fils de Zébédée et le fils d'Alphée, identifié au frère de Jésus et dit « le Mineur »).

« Pourquoi écrire sur un apôtre inconnu ? » Voilà la question que pose R. Burnet à propos de « Jude le vecteur d'apostolicité », un apôtre dont le double nom de Jude-Thaddée/Lebbée soulève déjà de graves questions critiques puisqu'on ne cessera de le confondre avec Simon, Thomas (le « Jude Thomas » de la tradition syriaque) et Addaï, l'apôtre d'Édesse. De même, « Simon le zélé, l'apôtre inconnu », permet de vérifier « une loi » observée à propos de Jude : « [...] plus un apôtre a été inconnu des premières communautés, et plus grande est la facilité de le confondre avec d'autres personnages », car « un apôtre inconnu devient un apôtre composite, indéfini, flou » (p. 643). D'où « l'invention d'une biographie » par « confusions, assimilations, méprises » (p. 648), et l'attribution au personnage de plusieurs territoires de mission.

Comme de raison, ce panorama se termine avec « Matthias, l'apôtre de secours », un « apôtre quasi inexistant » puisque « le personnage n'a manifestement laissé aucune trace et disparaît aussi vite qu'il était apparu » (p. 670), même si des fragments d'*Actes* et d'un *Martyre* sont attestés.

L'« Ouverture » sur laquelle s'achève l'ouvrage propose tout d'abord une typologie des Douze, qui distingue les six « grands apôtres », « des *figures pleines*, c'est-à-dire possédant un certain nombre de traits distinctifs qui se conservent tout au long de la réception » (p. 674) ; ainsi Judas, Pierre, Jean, Thomas, Philippe et André. Viennent ensuite les quatre apôtres « moyens », « des *figures simples* » : les deux Jacques, le Majeur et le Mineur, Barthélemy, Matthieu-Lévi. Enfin, les trois « petits apôtres », « qui ne possèdent d'autre caractéristique connue que d'être [et qui] sont des personnages *creux* » (p. 677) : Simon le zélé, Jude ou Thaddée-Lebbée, Matthias. La deuxième partie de l'Ouverture illustre la « diversité d'usage de l'autorité apostolique » dont témoigne le destin littéraire des Douze. Burnet y procède à une judicieuse critique de la « comparaison trompeuse » qui rapproche l'apôtre de l'« homme divin » antique, le θεῖος ἀνὴρ/ἄνθρωπος, et il met en lumière les diverses appropriations héroïques dont les Douze ont fait l'objet : représentants des lecteurs et des communautés au premier siècle, plus exclusivement des communautés aux deuxième et troisième siècles, objets de réécritures aux quatrième, cinquième et sixième siècles, et figures « politiques » aux septième et huitième siècles. L'A. conclut sur la mission universelle des apôtres, « une légende approximative » et boiteuse, mais qui pourrait préserver quelque historicité, sinon des territoires de mission, du moins des « champs de traditions », ce avec quoi nous sommes tout à fait d'accord.

On ne saurait dans ces quelques lignes rendre compte d'un tel ouvrage ni lui rendre justice. La monographie de Régis Burnet, par la riche synthèse qu'elle opère et par les vues neuves qu'elle propose s'imposera désormais pour toute recherche sur les Douze. Mais l'ouvrage intéressera tout autant le lecteur, même dilettante, que la piété ou la curiosité poussera à en savoir davantage sur ces

personnages emblématiques de la culture religieuse et de la culture tout court. La bibliographie de plus de 1 600 titres par laquelle il se termine rendra également de grands services³³.

Paul-Hubert Poirier

17. Jean-Pierre DRÈGE, Michel ZINK, éd., **Paul Pelliot : de l'histoire à la légende. Colloque international organisé au Collège de France et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Palais de l'Institut), 2-3 octobre 2008**. Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2013, 598 p.

Né en 1878 et décédé en 1945, Paul Pelliot était déjà, à l'âge de 21 ans, un sinologue confirmé lorsqu'il fut nommé pensionnaire de la Mission archéologique en Indochine en 1899 puis professeur de chinois à Hanoi en 1901. De 1900 à 1909, il effectua diverses missions en Chine en vue de constituer la bibliothèque chinoise de la nouvelle École Française d'Extrême Orient (EFEO). De 1906 à 1908, il mena trois missions en Asie centrale, qui lui vaudront une notoriété considérable grâce à la découverte d'une bibliothèque dans les grottes de Dunhuang (Touen-huang), au Tourfan, dans le Taklamakan. Il se trouvait à Pékin en 1900 au moment de la révolte des Boxeurs et il se distingua par sa bravoure lors du siège des Légations. Cet épisode et ses missions archéologiques en Asie centrale sont documentés par les carnets qu'il a tenus et qui ont été publiés naguère³⁴. Dès 1912, Pelliot fut élu au Collège de France à l'âge de trente-quatre ans et entra à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1921. Paul Pelliot a publié un très grand nombre d'articles, mémoires, notes critiques et comptes rendus, mais la plupart des ouvrages auxquels il avait travaillé ne paraîtront qu'après sa mort, comme ses notes sur Marco Polo, son étude de la célèbre inscription nestorienne de Si-ngan-fou ou encore sa monographie sur les routes de Tourfan³⁵.

Le volume que nous présentons constitue les actes d'un colloque consacré à « Paul Pelliot (1878-1945). De l'histoire à la légende », qui s'est tenu à Paris, au Collège de France et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, les 2 et 3 octobre 2008, avec comme objectif de réévaluer l'apport de Pelliot aux études asiatiques. Une partie des communications présentées à ce colloque a paru dès 2008 dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*³⁶. Le volume édité par Jean-Pierre Drège, ancien directeur de l'EFEO, et Michel Zink,

33. La rédaction du livre s'est apparemment déroulée dans une certaine précipitation si l'on en juge par le grand nombre de coquilles ou d'erreurs qui le déparent. Quelques exemples : p. 25, « la Vulgate porte 70 : ... *septuaginta duos* ... » ; p. 30, « L'exil des Douze tribus est *celui* du peuple » ; p. 51, les « Combats des Apôtres » sont connus par une version éthiopienne et non arabe ; p. 123, 2^e citation d'Origène, lire « par Judas » au lieu de « par Jésus » ; p. 174, *Joseph Barber Lightfoot* ; p. 307, ἀριθμητικόν ; p. 402, « une bonne connaissance de Jérusalem » ; p. 420-421, conservé *sain* et sauf ; p. 436, « les deux animaux sont finalement baptisés et reçoivent la communion » ; p. 438, l'opinion qu'endosserait Louis Painchaud à propos de l'*Évangile selon Philippe* en est plutôt une qu'il refuse ; p. 598, n. 26, Löfstedt ; p. 658, « *La troisième tradition latine* ... La *seconde* tradition latine ».

34. L. HAMBIS, G. DUVERDIER, éd., *Paul Pelliot Carnets de Pékin 1899-1901*, Paris, Imprimerie nationale (coll. « Documents inédits du Collège de France », 1), 1976 ; *Carnets de routes 1906-1908*, Paris, Les Indes savantes – Réunion des Musées nationaux, 2008.

35. *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*. Edited with Supplements by Antonino FORTE, Kyoto, Scuola di Studi sull'Asia Orientale (coll. « Italian School of East Asian Studies - Epigraphical Series », 2) ; Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises (coll. « Collège de France - Œuvres posthumes de Paul Pelliot »), 1996 ; *Les routes de la région de Turfan sous les T'ang*, suivi de *L'histoire et la géographie anciennes de l'Asie centrale dans Innermost Asia*, Paris, Institut des Hautes Études Chinoises du Collège de France, 2002.

36. Année 2008, fascicule III ; on y trouvera les communications de J.-F. Jarrige, J. Gernet, J.-P. Drège, W. Sundermann et M. Tardieu, ainsi que, de J.-F. JARRIGE, « *Les carnets de route de Paul Pelliot (1906-1908)* : un document exceptionnel enfin publié », p. 1273-1282.

membre (et secrétaire perpétuel) de l'Académie, nous en offre maintenant la totalité. Plus que des actes de colloque, cet ouvrage est une véritable monographie qui explore tous les aspects de la longue et féconde carrière scientifique de Paul Pelliot, en la resituant dans le contexte international des recherches menées par diverses puissances en Asie centrale dans le premier quart du vingtième siècle, contexte que Pelliot lui-même qualifia, non sans ironie, d'« émulation courtoise³⁷ ». En effet, à l'époque où Pelliot effectue ses missions dans cette région, il est en compétition constante avec les Anglais, les Allemands, les Russes et même les Japonais.

Après l'avant-propos de Jean-Paul Drège et l'allocution d'accueil du regretté Jean Leclant, alors secrétaire perpétuel de l'Académie, qui rappelle les grandes étapes de la carrière de Pelliot, l'ouvrage s'ouvre par la contribution d'Yves Goudineau, « Paul Pelliot, franc-tireur de l'École Française d'Extrême-Orient », qui couvre les années 1899-1909, pendant lesquelles Pelliot fut membre de l'École. Dans « Avec Pelliot, “le long de l'abîme” », Éric Bourdonneau et Pierre-Yves Manguin s'intéressent essentiellement aux travaux qu'il a consacrés à l'Asie du Sud-Est et à l'histoire ancienne de la région, parus dans le *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient (BEFEO)*, dans lesquelles Pelliot se distingue par sa rigueur philologique. La contribution d'Éric Trombert, « La mission archéologique de Paul Pelliot en Asie centrale (1906-1908) », restitue les contextes et les enjeux, l'origine et les préparatifs, les objectifs (« incertains ») et les étapes de cette audacieuse entreprise. Même si Pelliot ne fut pas le premier à travailler dans les grottes de Dunhuang et dans la fameuse « niche aux manuscrits » (la grotte n° 17), il était « le seul sinologue de valeur présent sur le terrain, seul capable d'exploiter pleinement les données qu'il avait sous les yeux et de guider son travail en s'appuyant sur les sources chinoises les plus diverses » (p. 690). L'article d'É. Trombert se termine par une chronologie de la Mission Pelliot. Dans « Paul Pelliot en Chine (1906-1909) », Rong Xinjiang et Wang Nan analysent, illustrations à l'appui, les rapports de Pelliot avec les fonctionnaires chinois et le regard des savants chinois porté sur l'exploration de Dunhuang par celui-ci. Frances Wood, « Aurel Stein et Paul Pelliot », évoque le jeu du chat et de la souris auquel se livrèrent le sinologue et l'explorateur-archéologue pendant et après l'expédition de Pelliot et jusqu'en 1929. La longue contribution de Nathalie Monnet, « Paul Pelliot et la Bibliothèque nationale », raconte comment l'intégration à la BN des manuscrits et documents ramenés par Pelliot ne se fit pas sans difficulté ni hésitation en raison, notamment, de la cabale contre ce « jeune et trop brillant élève de Chavannes » (p. 155) orchestrée par Fernand Farjanel dans le but de mettre en doute l'authenticité des textes ramenés de Dunhuang par Pelliot.

Les communications suivantes portent sur les relations de Pelliot avec diverses personnalités ou institutions scientifiques : Olivier de Bernon, « Note sur les circonstances de la rencontre du sinologue Paul Pelliot et du tibétologue Jacques Bacot en Sibérie orientale, à la fin du premier conflit mondial » ; Roland Lardinois, « Paul Pelliot au regard épistolaire de Sylvain Lévi, “un savant qui fait honneur à la phalange...” », avec, en annexe, la correspondance de Sylvain Lévi-Paul Pelliot et le texte de la présentation, par Pelliot, de la candidature de Jules Bloch au Collège de France ; Ge Fuping et Pierre-Étienne Will, « Paul Pelliot et l'Institut des Hautes Études Chinoises (1919-1945) », où il enseigna de 1926 à 1945 et où on voit évoluer un personnage « assez haut en couleur », Han Rujia, avec qui Pelliot aura divers démêlés ; Irina Popova, « Paul Pelliot et ses correspondants russes » ; Takata Tokio, « La contribution de Paul Pelliot à la sinologie dans la perspective des savants japonais » ; Cristina Scherrer-Schaub, « Lieux et écrits à découvrir : le Tibet à l'époque de Paul Pelliot ».

37. Lors de la leçon inaugurale de sa chaire du Collège de France, le 4 décembre 1911 : « Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nouvelle série, 3 (1912), p. 98.

L'article de Georges-Jean Pinault, « Pelliot et les langues d'Asie centrale », met en lumière la carrière de philologue de Pelliot en ce qui concerne les langues autres que le chinois, notamment dans les domaines indo-iranien et turc. Dans « Paul Pelliot et les études iraniennes », Werner Sundermann montre que, « bien que n'étant pas iranisant de formation, [Pelliot] a contribué de manière exceptionnelle à la promotion des études iraniennes du XX^e siècle » (p. 409), en particulier pour les langues moyen-iraniennes découvertes dans les premières décennies du siècle, et pour l'évaluation de la connaissance qu'on en avait en Asie centrale, dont le sogdien : « [...] les notes de Pelliot, écrit Sundermann, sur les problèmes iraniens se basent en général sur sa compétence en tant que sinologue, tibétologue, mongolisant et aussi turcologue » (p. 413), et il conclut : « Un examen systématique de l'œuvre immense de Paul Pelliot qui constitue une contribution aux études iraniennes reste une tâche à accomplir » (p. 415).

Les contributions qui suivent mettent en lumière d'autres facettes de l'activité et de la production scientifiques de Pelliot : Peter Zieme, « Paul Pelliot, les études turques et quelques notes sur la grotte B 464 de Mogao » ; Christopher P. Atwood, « Paul Pelliot and Mongolian Studies » ; Françoise Wang-Toutain, « Paul Pelliot et les études bouddhiques » ; Michel Tardieu, « Les chrétiens d'Orient dans l'œuvre de Paul Pelliot », avec, en annexe, un inventaire des pièces du fonds Pelliot du Musée Guimet touchant les chrétiens d'Orient ; Philippe Ménard, « Paul Pelliot et les études sur Marco Polo », évaluation critique de *The Description of the World* publié par Pelliot avec A.C. Moule et des *Notes on Marco Polo*, ouvrage posthume du seul Pelliot ; Alain Thote, « Le regard d'un lettré : Paul Pelliot et l'histoire de l'art » ; Jean-François Jarrige (†), « Pelliot et le Musée Guimet » ; Jacques Gernet, « Pelliot sinologue et bibliographe. Un exemple : les débuts de l'imprimerie en Chine ». La dernière contribution de l'ouvrage, signée par Jean-Pierre Drège, est consacrée à un volet important de l'activité de Pelliot : « Paul Pelliot recenseur et polémiste ».

Il est peu d'actes de colloque qui soient aussi homogènes et dont la lecture soit aussi passionnante qu'instructive. Cela tient sûrement à la complémentarité des articles qu'ils rassemblent et qui illustrent à peu près toutes les facettes de la personnalité scientifique de Paul Pelliot. S'il est permis d'exprimer un regret, on aurait aimé que la contribution de Pelliot aux études manichéennes fût mieux mise en lumière. Le « traité manichéen retrouvé en Chine » ou « Traité Chavannes-Pelliot », qu'il a édité et commenté avec son maître, reste encore aujourd'hui un document majeur des *manichaica sinica*, « le plus volumineux texte manichéen chinois » (p. 410). La bibliographie qui suit les articles distingue, dans la plupart des cas, les écrits de Paul Pelliot consacrés au sujet traité des travaux cités, ce qui constitue comme une bibliographie raisonnée de Pelliot³⁸.

Paul-Hubert Poirier

18. Christopher A. BEELEY, dir., **Re-Reading Gregory of Nazianzus. Essays on History, Theology, and Culture**. Washington, D.C., The Catholic University of America Press (coll. « CUA Studies in Early Christianity »), 2012, XIV-319 p.

Ce *Festschrift* regroupe seize articles offerts au professeur Frederick W. Norris à l'occasion de son départ à la retraite. Les sujets portent sur la vie, l'œuvre et la postérité de Grégoire de Nazianze. L'ouvrage réunit, sous une même couverture, quelques ténors du domaine et de jeunes chercheurs, unis par la dette qu'ils se reconnaissent envers le professeur F.W. Norris et, en particulier, envers son ouvrage-phare sur les *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze : *Faith Gives Fullness to*

38. Pour une bibliographie complète, il faut se reporter désormais à Hartmut WALRAVENS, *Paul Pelliot (1878-1945). His Life and Work - a Bibliography*, Bloomington, Ind., Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies (coll. « Indiana University Oriental Studies », 9), 2001.

*Reasoning*³⁹. Les contributions à l'ouvrage sont diverses, de l'étude théologique à l'analyse narrative en passant par la dissertation historique, et touchent à l'ensemble de la production du Nazianzène, autant ses *Discours théologiques* que ses autres discours, ses lettres et même sa poésie, plus souvent négligée par les chercheurs occidentaux.

L'ouvrage se divise en trois parties inégales : la première sur la théologie (p. 1-122) regroupe sept articles, tandis que les deux autres, sur l'histoire (p. 123-195) et sur l'héritage de Grégoire (p. 197-266), présentent quatre contributions chacune, auxquelles s'ajoute un bref épilogue (p. 267-276). L'ouvrage se termine par une considérable série d'annexes (p. 277-319) : une présentation des travaux de F.W. Norris, une importante bibliographie générale sur Grégoire de Nazianze — qui tient compte surtout de la production anglophone, mais également francophone et, dans une moindre mesure, allemande et italienne —, une brève présentation des contributeurs, un index général, un index des œuvres de Grégoire citées et un index des citations bibliques.

Après une rapide introduction de l'éditeur, C.A. Beeley (p. IX-XIII), la première section commence en force avec la contribution de B.E. Daley, récipiendaire du prix Ratzinger pour la théologie en 2012. Dans son article (p. 3-12), Daley s'intéresse aux *Poemata arcana*, une série de poèmes peu étudiée, qu'il analyse comme une tentative de théologie systématique de la part de Grégoire. Dans le même esprit, V.E.F. Harrison (p. 13-30) étudie l'influence de la rhétorique sur la présentation de l'activité de Dieu par Grégoire comme à la fois unique et triple. Les deux contributions suivantes, de B. Fulford (p. 31-48) et de B.J. Matz (p. 49-66), examinent pour leur part l'exégèse biblique employée par Grégoire dans le cadre rhétorique de ses discours, tandis que l'article d'E. Ferguson (p. 67-83) propose une réflexion sur la théologie baptismale de Grégoire. Les deux derniers articles de cette section abordent des sujets plus disparates : W. Tabbernee (p. 84-102) démontre que les références de Grégoire au montanisme ne révèlent aucune connaissance directe du mouvement et C. Moreschini (p. 103-122), dans un article traduit de l'italien, fait le point sur la position ambivalente du Nazianzène face à la philosophie cynique.

La deuxième section réunit des contributions de nature assez différente. Les deux premières études, de S. Abrams Rebillard (p. 125-142) et d'A. Hofer (p. 143-158), présentent le discours autobiographique de Grégoire comme une construction consciente, destinée à ériger sa personne en exemple pour la postérité. Les deux articles suivants, de V. Limberis (p. 159-177) et de N. McLynn (p. 178-195), analysent les relations interpersonnelles de Grégoire en tant que vecteurs de pouvoir au sein de l'Église. Finalement, la troisième partie explore certains aspects de l'héritage de Grégoire dans la culture byzantine — un sujet qui n'a pas encore reçu l'étude systématique qu'il mériterait (S. Elm, p. 251) — à travers quelques figures marquantes : le théologien Maxime le Confesseur dans l'article de P.M. Blowers (p. 199-217), le missionnaire Constantin-Cyrille dans l'article d'A. Sterk (p. 218-235), les hommes politiques Photios et Constantin VII dans l'article de S. Elm (p. 236-251), ainsi que les théologiens Photios et Michel Psellos dans l'article d'A. Louth (p. 252-266). L'ensemble se conclut avec légèreté par une esquisse de J.A. McGuckin (p. 269-276) sur l'humour déployé par Grégoire dans son *Discours XXVII*.

On pourrait reprocher à l'ouvrage d'être centré principalement sur la recherche américaine (seuls C. Moreschini et A. Louth n'appartiennent pas à ce milieu), mais cela tient à la nature du volume qui se veut un hommage à un des plus éminents chercheurs américains sur Grégoire. Par sa

39. Publié chez Brill (coll. « Supplements to Vigiliae Christianae », 13) en 1991.

diversité, le recueil montre cependant la vivacité et la variété des recherches actuelles sur la figure et l'œuvre du Nazianzène.

Gaëlle Rioual

19. Joseph S. O'LEARY, **Christianisme et philosophie chez Origène**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Philosophie & Théologie »), 2011, 248 p.

Cet ouvrage confronte la thèse selon laquelle le platonisme et la Bible, ou la philosophie et la théologie en général, sont distincts et ne peuvent être associés. Joseph S. O'Leary reprend la problématique du « platonisme des Pères » (p. 13) et affirme que la lecture qu'il fera des textes d'Origène doit mettre l'accent sur le fait que les Pères étaient conscients de la tension qui existait entre ces concepts. Il se trouve donc à l'opposé de Levis Ayres⁴⁰ qui dénonce « la stratégie qui présente la théologie chrétienne classique comme non viable à cause de sa dette envers "la métaphysique grecque" ou parce qu'elle aurait "platonisé" le christianisme » (p. 14), et de Mark Edwards qui discute du fait qu'il faut restreindre l'influence de Platon sur la pensée d'Origène⁴¹. On sent toujours en arrière-plan l'idéologie de l'auteur qui cherche à sauvegarder le « phénomène biblique » de toute « inhibition platonicienne » (p. 30).

Professeur à l'Université de Sophia à Tokyo, O'Leary, qui fut titulaire de la chaire de métaphysique Étienne Gilson en 2011, est déjà connu pour son originalité à élargir la pensée traditionnelle théologique à des concepts asiatiques. C'est dans cette optique qu'il tente de faire une lecture « déconstructrice » (p. 85) de trois textes d'Origène : le *Traité des principes*, le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* et le *Contre Celse* en se « laissant inspirer par certaines vues de Harnack et Heidegger » (p. 243).

Après une introduction courte, mais complète sur l'histoire de l'interprétation d'Origène à travers les siècles et où il affiche sa position, l'A. situe l'Alexandrin dans son contexte philosophique et théologique afin de mettre en place les éléments qui serviront son analyse. Ce n'est qu'à la p. 54, au milieu du premier chapitre, qu'il entre dans son sujet : la relation entre théologie et philosophie chez Origène. Il consacre un chapitre à chacun des textes évoqués ci-haut, rédigés à trois moments charnières de la vie d'Origène, pour montrer combien l'esprit du penseur s'est modifié et s'est renouvelé malgré une grande régularité observée dans ces textes. Ainsi, alors qu'il écrit le *Traité des principes*, Origène ne peut imaginer le Paradis que comme un endroit où toutes les énigmes philosophiques seront résolues (chap. 3). Dans le *Commentaire sur Jean*, écrit quelques années plus tard, il réfléchit surtout sur le Logos divin et ses venues dans l'histoire. Sa pensée devient donc plus contemplative et « cherche à explorer profondément le sens d'un événement » (chap. 4). Enfin, dans le *Contre Celse*, O'Leary montre que les longues années d'études et d'enseignement d'Origène firent en sorte qu'il n'était plus troublé par les manifestations du divin et qu'il basait plutôt sa réfutation du paganisme sur deux réalités historiques : les Juifs et l'Église (chap. 5). Dans la conclusion, il fait ressortir les éléments que nous avons appris sur Origène et le rôle de la philosophie dans son œuvre. Il explique comment il faut interpréter la relation entre philosophie et théologie.

Vu le ton polémique que prend cet ouvrage, on peut féliciter la délicatesse de l'A. et sa volonté de nuancer et d'équilibrer son propos, par exemple lorsqu'il précise qu'il faut faire preuve de prudence afin de ne pas faire une synthèse qui négligerait de considérer le statut propre du théologique

40. L. AYRES, *Nicaea and Its Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

41. M.J. EDWARDS, *Origen against Plato*, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2002. Même s'il ne partage pas son point de vue, le livre d'Edwards sera abondamment cité tout au long du présent ouvrage.

et du philosophique (p. 87). Malgré un appareil de notes complet, riche et détaillé, nous avons noté une surutilisation des guillemets ne renvoyant pas aux notes ou ne fournissant aucune explication. De plus, il est désolant de ne pas trouver de bibliographie à la fin de l'ouvrage vu la quantité de références citées en notes et qui sont toujours pertinentes. Les renvois aux auteurs anciens et les citations de ces derniers sont nombreux, mais nous avons été surpris de constater que le grec était en translittération.

Ce livre, dont la lecture fut stimulante, s'adresse aux spécialistes de la philosophie antique et moderne qui possèdent une excellente connaissance des différents concepts abordés. Ce n'est pas un ouvrage de référence au sujet d'Origène et il ne permet pas d'en apprendre plus sur le personnage, mais la lecture des trois textes dans l'ordre dans lequel le volume les présente montre bien l'évolution de sa pensée au sujet des manifestations du divin.

Maryse Robert

Gnose et manichéisme

20. Jacob Albert van den BERG, Annemaré KOTZÉ, Tobias NICKLAS, Madeleine SCOPELLO, dir., « **In Search of Truth** » : **Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty**. Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 74), 2011, 28 ill., xxxvi-706 p.

Ce volume d'hommage au professeur Johannes van Oort présente trente-cinq contributions originales en anglais, en français et en allemand. En préface, les éditeurs précisent que, bien plus qu'un simple *Festschrift*, l'intention derrière l'entreprise est d'inspirer et de stimuler la recherche dans les nombreux champs qui intéressent J. van Oort. Après une bibliographie des travaux de J. van Oort jusqu'en 2010 (p. xi-xxxi), les diverses contributions sont regroupées en quatre sections.

Dans la première section, qui s'intitule « Studies in Augustine », A. Kotzé discute des termes « protreptique » et « parénétiqque » appliqués aux genres littéraires des traités d'exhortation, notamment aux *Confessions* ; T. Fuhrer propose de lire les *Confessions* de manière allégorique ; J. Lössl fait une lecture des *Confessions* en tant que *consolatio*, tout en y reconnaissant nombre d'aspects du genre protreptique, en ce qu'il invite les jeunes gens à suivre une certaine manière de vivre ; A. Dupont présente deux *Sermones ad Populum*, en l'occurrence le 29 et le 29a consacrés au Ps 117,1 (118,1) ; V. Hunink étudie l'image de Cyprien véhiculée dans quelques sermons d'Augustin ; S. Mratschek soutient que certaines lettres d'Augustin traitent d'affaires privées et n'étaient pas destinées à être publiées ; G. Ackermans discute de questions relatives aux abéloïtes, un groupe connu du *De Haeresibus* ; D. Müller montre comment les traités d'hérésiologie d'Augustin ont servi à définir la notion d'hérésie au Moyen Âge ; M. Poorthuis propose une lecture de certaines positions du pape Benoît XVI (désigné aussi dans le texte comme étant le théologien Joseph Ratzinger) sur le pluralisme religieux, en les comparant à des positions exprimées dans la littérature juive et chez Augustin ; M. Smalbrugge étudie la parabole de l'enfant prodigue chez Augustin afin d'y dégager sa conception de la grâce ; et P.H. Fick s'intéresse à la réception des récits d'expérience mystique d'Augustin chez Julius Pomerius.

Dans la seconde section, qui s'intitule « Studies in Manichaeism : Origins and Myth ; Doctrines and Cult ; Diffusion and Art », E. Smagina explore les relations entre le mythe cosmogonique manichéen et la littérature juive, notamment le *Midrah Rabbah* ; S. Lieu et J. Sheldon présentent une nouvelle traduction anglaise d'un extrait du *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* de Simpli-

cius consacré à la cosmogonie manichéenne ; N.A. Pederson étudie les racines juives du motif du voile qui cache le Père de la Grandeur et de la révélation de son image ; M. Franzmann illustre la richesse de la vie spirituelle des manichéens au quotidien, notamment à partir de lettres personnelles du corpus de Kellis ; I. Gardner propose une lecture de la *Prière des émanations* retrouvée à Kellis dans le contexte des pratiques rituelles manichéennes ; T. Mgaloblishvili et S.H. Rapp Jr. s'intéressent à la présence du manichéisme durant l'Antiquité tardive en Géorgie ; E.C.D. Hunter trace l'itinéraire des sources syriaques concernant le manichéisme ; J. Ebert examine des représentations des cinq éléments de la lumière dans des œuvres artistiques qui proviennent de Turfan (cette contribution est illustrée par vingt-quatre figures et planches trouvées en appendice au volume) ; Z. Gulácsi présente une collection d'œuvres d'art manichéennes de la collection Yamato Bunkanan à Nara au Japon (un appendice à la fin du volume comporte cinq pages d'illustrations en couleurs associées à cette contribution) ; et T. Moriyasu discute de l'arrière-plan historique des peintures manichéennes découvertes au Japon.

Dans la troisième section, qui s'intitule « Studies in Manichaeism and Augustine : Doctrines ; Polemics and Debates with Manichaen Contemporaries », le regretté J.K. Coyle étudie le rôle sotériologique de Jésus chez les manichéens, sa réception et sa critique chez Augustin ; C.G. Scibona compare la conception de l'âme et de sa libération chez Augustin et chez les manichéens ; G. Mikelsen s'intéresse aux expressions « filet du diable » (*laqueus diaboli*) et « glu » (*uisicum*), notamment en *Conf.* 3,6,10, afin de faire référence aux doctrines manichéennes, l'ironie étant qu'elles pourraient faire écho à une terminologie de chasse aux oiseaux utilisée par les manichéens eux-mêmes ; B. Bennett examine la transformation polémique opérée par Augustin de l'idée manichéenne voulant que le mal sera éventuellement emprisonné dans une masse globulaire (*globus/βῶλος*) ; A.E.J. Grote compare la conception augustinienne de la pastorale et de l'ascèse monastique exprimée dans le *De Moribus* avec celle des manichéens ; J.D. BeDuhn analyse le débat entre Augustin et Fortunat et montre que certaines positions augustinienne se sont redéfinies à la lumière des arguments de ce dernier ; A. Hoffmann montre l'importance de la question du mal dans la *Lettre de Secundinus* à Augustin et sa réfutation ; et G.S. Gasparro réexamine le dossier du *Contra Felicem Manichaeum*.

Dans la quatrième et dernière section, qui s'intitule « Studies in "Other Gnosticism" : Gnosticism and "Apocryphal" Texts ; Sources of (Ps.) Hippolytus' *Refutatio* ; The *Gospel of Judas* ; Modern Yesidi Gnosticism », T. Nicklas s'interroge sur le vocable « apocryphe » et sur son usage antique et moderne ; C. Scholten émet quelques observations au sujet de la présentation hérésiologique de groupes gnostiques dans les livres 5 à 8 de la *Refutatio* ; M. Scopello présente des expressions et motifs communs à l'*Évangile de Judas* et à la mystique juive ; G. Rouwhorst s'intéresse au rapport qu'entretient l'*Évangile de Judas* avec le développement de la liturgie, notamment de l'eucharistie ; A. DeConick propose une lecture de l'*Évangile de Judas* qui projetterait un éclairage sur quelques témoignages hérésiologiques et sur l'histoire du séthianisme ; et E. Spät étudie le *Chant du roturier* (*Song of the Commoner*), qui se transmet oralement chez les yezidi, une minorité religieuse qui parle une langue kurde. Ce chant qui appelle à l'éveil de l'âme comporterait des traces d'un dualisme qui pourrait être d'origine gnostique et/ou manichéenne. L'ensemble est complété par un index des noms propres et quelques pages d'illustrations.

Serge Cazalais

21. Larry CLARK, **Uygur Manichaeae Texts. Texts, Translations, Commentary. Volume II : Liturgical Texts.** Turnhout, Brepols Publishers (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum - Series Turcica », II), 2013, x-372 p.

Ce volume du *Corpus* des sources manichéennes, rédigé par Larry Clark, est le premier à paraître dans la série des textes turcs. Portant le numéro II, il ressort de l'introduction (p. 1-4) qu'il sera suivi de deux autres, destinés à recueillir la totalité des textes manichéens en ouïgour, la langue d'un peuple turc qui domina dans le Xinjiang du milieu du huitième au premier quart du onzième siècle et adhéra au manichéisme, qui devint plus ou moins la religion officielle de cet État. L'essentiel du corpus visé par ces trois volumes a déjà fait l'objet d'un inventaire établi par L. Clark⁴², dans lequel il a classé les textes en trois catégories : doctrinale (sigle D), liturgique (L) et ecclésiastique (E), cette dernière catégorie comportant une section de *Varia* réservée, entre autres, aux éléments paratextuels. Le présent volume est consacré aux textes liturgiques, subdivisés en trois sous-catégories : formulaires de confession des péchés (sigle LC), hymnes de louange (LH) et prières (LP). Ces catégories sont brièvement décrites dans l'introduction ; l'A. note la difficulté qu'il y a parfois à faire la différence entre les hymnes (« prayers intended to be sung ») et les prières (« those not intended to be sung »). Tous les textes figurant dans ce volume, cinquante-six au total, ont déjà été édités, en tout ou en partie, une ou plusieurs fois : il s'agit donc ici de rééditions qui confirment, corrigent, améliorent ou complètent les précédentes, et surtout rassemblent commodément des textes publiés ou traduits de façon dispersée et souvent difficilement accessibles.

La première partie de l'ouvrage contient les textes de confession (LC), dont l'essentiel est occupé par le grand formulaire de confession des auditeurs ou des laïcs, le *Xwāstwānīft*, dont il existe deux exemplaires en ouïgour presque complets, l'un à Londres, l'autre à Saint-Petersbourg, ainsi qu'un certain nombre de codices et de rouleaux dans la collection de Berlin. Il s'agit d'un des ouvrages les plus importants de la littérature manichéenne. Les vingt-quatre témoins connus sont édités l'un à la suite de l'autre, d'abord les rouleaux de Londres (A) et de Saint-Petersbourg (B), puis les codices et rouleaux (ou ce qu'il en reste) de Berlin (C-X). Les lignes de texte de ces manuscrits sont numérotées de façon suivie, de LC 001 (A début) à LC 1002 (X fin), mais le *Xwāstwānīft*, tel que le donne le rouleau de Londres, ne totalise que 338 lignes. Chaque manuscrit du *Xwāstwānīft* est présenté de la même manière (et la même procédure vaut pour l'ensemble du volume) : description, bibliographie des éditions, traductions ou reproductions, translittération et transcription ligne par ligne accompagnées d'annotations, notes paléographiques, texte courant (« Reading Text »), traduction et commentaire. Dans le cas du *Xwāstwānīft*, le texte courant (réparti en quinze sections), la traduction et le commentaire figurent après l'édition des vingt-quatre témoins (p. 83-111).

À la suite du *Xwāstwānīft*, toujours dans la section consacrée aux formulaires de confession des péchés, on trouve un formulaire destiné à un élu (n° 2), deux textes (nos 3-4) concernant le rituel de confession et trois ébauches (« draft », nos 5-7) de modèles de confession.

La section dévolue aux hymnes s'ouvre elle aussi par un texte majeur, le Grand Hymne à Mani, conservé par plus de vingt manuscrits de la collection de Berlin et totalisant 244 lignes (dont 10 présumées manquantes, cf. p. 159). L'édition des textes et les notes paléographiques sont suivies d'un texte courant disposé en 110 quatrains et de la traduction, sur deux colonnes en vis-à-vis, et du commentaire. Après le Grand Hymne, on trouve un hymne bilingue à Mani (n° 2), en tokharien-B et en ouïgour, des hymnes sur l'immortalité de l'âme lumineuse (n° 3), à la lune et à la Vierge de lu-

42. « The Turkic Manichaeae Literature », dans P.A. MIRECKI, J. BEDUHN, éd., *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaeae Sources*, Leiden, New York, Cologne, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaeae Studies », 43), 1997, p. 89-141.

mière (n° 4), au dieu de l'aurore et aux quatre dieux souverains (n° 5) et au juste Juge (n° 6), et, finalement, un hymne d'exhortation pour les auditeurs (n° 7). Viennent ensuite ce que Clark qualifie de « Recitation », listes ou invocations des douze seigneuries de la lumière (nos 8-9 et 18-20) et de la Voix primordiale (nos 10-14). Cette section se termine par un hymne aux Messagers de la lumière (n° 15), des restes d'un hymnaire (n° 16) et un hymne tiré du cycle *Hūyadagmān*.

Vingt-neuf textes figurent dans la section consacrée aux prières. Les seize premiers, très fragmentaires, proviennent d'un eucologe (« Prayer Book »). Deux de ces textes (n° 7 et 11) sont adressés à Mani. Le texte n° 17 est une prière du matin et le n° 18 accompagnait la remise annuelle aux élus par les auditeurs d'un nouveau vêtement. Parmi les onze textes restants, on trouve une prière à Mani (n° 21) et quatre qui sont adressées à Jésus (nos 22-25).

L'ouvrage se termine par un index des cotes (signatures) des manuscrits édités et des termes et concepts manichéens, et une bibliographie. Il faut souligner la qualité de la mise en page qui facilite l'utilisation de l'ouvrage, en particulier les titres courants pour chacun des textes, qui figurent en bas de page. Quand on sait à quel point le simple repérage des textes manichéens trouvés en Asie Centrale est difficile, en raison de la dispersion des lieux de publication, on appréciera d'avoir désormais un accès aisé et sûr aux manuscrits ouïgours.

Paul-Hubert Poirier

22. John Møller LARSEN, Nils Arne PEDERSEN, dir., **Manichaean Texts in Syriac. First Editions, New Editions, and Studies**. With contributions by Zsuzsanna Gulácsi, Myriam Krutzsh. Turnhout, Brepols Publishers (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum - Series Syriace », I), 2013, X-396 p.

Dans une brève communication donnée le 18 février 1904 devant l'Académie prussienne des sciences, sous le patronage d'Eduard Sachau, le jeune Friedrich Wilhelm Karl Müller présentait des « restes de manuscrits en écriture estranghelo provenant de Tourfan, dans le Turkestan chinois⁴³ ». Dans ces quelques pages, il identifiait l'écriture des fragments comme étant du syriaque estranghelo, dont il proposait un alphabet où il notait les écarts avec l'estranghelo standard, ainsi que les langues, turc et moyen-perse, que cette écriture servait à noter. Quant à la nature des fragments, il y voyait « des vestiges de la littérature manichéenne, que l'on croyait disparue ». Dans une deuxième communication, plus développée, présentée le 21 juillet 1904, Müller apportait des compléments à ce qu'il appelait désormais l'« alphabet manichéen » (p. 4)⁴⁴. En 1912, James A. Montgomery notait la parenté de la « original script of the Manichaeans » avec l'écriture palmyrénienne et celle des coupes de Nippur⁴⁵. En 1916, Mark Lidzbarski, dans une communication portant sur les origines de l'écriture manichéenne, signalait pour la première fois, sur une coupe du Musée de Berlin, l'existence d'un texte en « écriture manichéenne » mais en langue syriaque, sans qu'il s'agisse toutefois d'un texte manichéen⁴⁶. Il insistait sur le fait que l'écriture manichéenne était distincte de l'estranghelo en raison de sa proximité de celle de Palmyre.

43. « Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan », *Sitzungsberichte der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse* (1904), p. 348-352.

44. *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan*, II. Teil, Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften (coll. « Abhandlungen der [Königlich-] Preussischen Akademie der Wissenschaften », 1904, « Anhang », 2), 1904.

45. « A Magical Bowl-Text and the Original Script of the Manichaeans », *Journal of the American Oriental Society*, 32 (1912), p. 434-438.

46. « Die Herkunft der manichäischen Schrift », *Sitzungsberichte der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse* (1916), p. 1213-1222.

L'écriture dite manichéenne a servi surtout à transcrire des textes appartenant à des langues qui n'étaient pas écrites ou qui recouraient à une écriture jugée défective ou trop peu commode, comme le montrent les textes découverts en Asie centrale et conservés à Berlin. L'écriture manichéenne a ainsi été utilisée pour noter le sogdien, le parthe, le moyen-perse, le perse (*Neupersisch*), le bactrien, le tokharien B, le vieux-turc et le chinois⁴⁷. Pour la notation des langues moyen-iraniennes, sept lettres furent ajoutées aux vingt-deux que comportait l'alphabet syriaque⁴⁸. Mais l'écriture manichéenne fut utilisée aussi pour la copie de textes manichéens en langue syriaque, même s'il n'en a subsisté qu'un petit nombre et sous une forme très fragmentaire. Les premiers à avoir été publiés le furent par David Samuel Margoliouth en 1915 et par Francis Crawford Burkitt en 1925⁴⁹. En 1991, Walter Ewing Crum avait publié la photographie du fragment du British Museum (aujourd'hui British Library) Or. 6201 C (1).

Ce seizième volume du *Corpus Fontium manichaeorum* constitue le premier recueil de tous les textes manichéens de langue syriaque, copiés avec la variété de l'alphabet syriaque que l'on a pris l'habitude d'appeler « écriture manichéenne ». Il s'agit d'une appellation qui n'est pas inappropriée même si cette écriture a été utilisée pour inscrire les coupes magiques ou d'incantation, objets qui n'ont rien à voir avec le manichéisme. Ce que l'on appelle « écriture manichéenne » est donc une écriture régionale dont les utilisateurs les plus assidus — du moins ceux qui sont attestés — furent les manichéens.

Le sous-titre de ce volume annonce des premières éditions, des éditions nouvelles et des études. De fait, des cinq lots de fragments qui en constituent la matière, auxquels s'ajoute un artefact, le fameux sceau ou cachet manichéen de cristal de la Bibliothèque nationale de France, seuls les fragments de Berlin et de Heidelberg sont inédits. Ce qui explique la taille du volume en regard de la quantité, somme toute modeste, des textes édités ou réédités, c'est l'ampleur de la description de l'écriture des fragments, le fait que plusieurs pages sont à peu près vides étant donné l'impossibilité de lire et donc de traduire plusieurs fragments, et les études qui accompagnent les éditions. Mais on ne saurait se plaindre de l'abondance et la grande qualité de l'ouvrage réside sans contredit en son exhaustivité dans le traitement du dossier. On notera toutefois que le volume exclut, sans doute pour des raisons éditoriales et pour ne pas faire double emploi, les textes manichéens de langue et d'écriture syriaques découverts lors des fouilles australiennes du village de Kellis (Ismant el-Kharab) dans l'oasis de Dakhleh en Égypte⁵⁰. Une liste de ces textes figure aux p. 126-127.

L'ouvrage s'ouvre par le chapitre d'introduction signé par Nils Arne Pedersen dans lequel il présente brièvement chaque ensemble de fragments ainsi que le sceau, et traite de la question de l'usage par les manichéens de la langue syriaque et de l'écriture manichéenne. Il s'interroge également sur la possibilité de fixer un *terminus a quo* et un *terminus ad quem* pour les textes manichéens syriaques. Si on exclut les coupes magiques, plus tardives (cf. p. 5-8), ces *termini* pourraient

47. Voir le tableau des langues et des écritures dans P. ZIEME, D. DURKIN-MEISTERERNST, C. RECK, J. TAUBE, *Turfanforschung*, Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2002, p. 9.

48. Voir J. FARIWAR-MOHSENI-NAJAFI, *Die manichäische Schrift der mitteliranischen Sprachen*, Berne, Peter Lang (coll. « Europäische Hochschulschriften - Reihe XXI, Linguistik », 269), 2005, p. 104.

49. D.S. MARGOLIOUTH, « Notes on Syriac Papyrus Fragments from Oxyrhynchus », *The Journal of Egyptian Archaeology*, 2, 4 (1915), p. 214-216 ; F.C. BURKITT, *The Religion of the Manichees. Donnellan Lectures for 1924*, Cambridge, Cambridge University Press, 1925, p. 11-119.

50. Éd. M. FRANZMANN, dans I. GARDNER, éd., *Kellis Literary Texts*, Volume 1, Oxford, Oxbow Books (coll. « Dakhleh Oasis Project : Monograph », 4), 1996, p. 101-131 ; et dans *Kellis Literary Texts*, Volume 2 (coll. « Dakhleh Oasis Project : Monograph », 15), 2007, p. 136-137.

être fixés, d'un côté, à 244-264, avec l'arrivée des manichéens en Égypte, et, d'autre côté, à la fin du quatrième siècle, avec le passage du syriaque au copte chez les manichéens d'Égypte.

Le deuxième chapitre constitue le cœur de l'ouvrage, avec l'édition des fragments et de l'inscription du sceau manichéen par N.A. Pedersen et John Møller Larsen. Après quelques remarques préliminaires et la liste des sigles, suivent six sections (numérotées de 2 à 7 dans la table des matières mais de 1 à 6 dans le texte, le n° 1 étant répété par erreur) comportant les éléments suivants : l'indication de l'*editio princeps* (le cas échéant) des fragments, la translittération (page de gauche) et la traduction (page de droite) suivies des notes propres à l'une et à l'autre, disposées respectivement sur page de gauche et page de droite, ce qui entraîne souvent des blancs d'un côté ou de l'autre. Dans le cas des pièces éditées par Burkitt en 1925, il aurait été utile d'indiquer, pour chaque fragment, le numéro de la page où il se trouve chez celui-ci.

Les pièces éditées ou rééditées sont les suivantes : 1. les fragments Allberry (Cambridge University Library, Or. 2552-2553), *editio princeps* Burkitt 1925 : six fragments de parchemin, dont trois seulement peuvent être traduits, longtemps en la possession de C.R.C. Allberry, puis de son fils, avant d'aboutir à la British Library ; 2. le fragment d'Ashmunain (British Library, Or. 6201 C [1]), photographie Crum 1919, *ed. princ.* Burkitt 1925 : un seul fragment de parchemin ; 3. les fragments de Berlin (Papyrussammlung P 22364) : neuf fragments de parchemin dont sept portent du texte, édités ici pour la première fois ; 4. le fragment de Heidelberg (P. Heid. Syr. 1) : parchemin, un des fragments les plus longs, dont on a ici l'*editio princeps* ; 5. le « sceau de Mani », ou cachet manichéen, *ed. princ.* de Menasce-Guilou 1946⁵¹ : une inscription au pourtour, « Mani, apôtre de Jésus Christ » ; 6. les fragments (papyrus) d'Oxyrhynque (Bodleian Library, MSS. Syr. D. 13 [P] et D. 14 [P]), *ed. princ.* Margoliouth 1915 et Burkitt 1925 : dix fragments pour D. 13 (P), dont trois seulement portent du texte traduisible et deux, que des traces illisibles ; trois pour D. 14 (P), avec des portions raisonnables de texte.

Les éditions ont été faites de manière exemplaire, compte tenu de la condition des fragments. Les commentaires, essentiellement paléographiques, sont on ne peut plus détaillés et discutent toutes les possibilités de reconstitution envisageables. La façon dont les fragments sont édités, dans le cas de ceux d'Allberry, d'Ashmunain et de Berlin, par côté, poil ou chair, plutôt que par fragment entier, ce qui ne facilite pas la consultation, n'est nulle part justifiée. C'est comme si on avait pensé que, de fragments en fragments, on avait un texte suivi sur un côté, puis sur l'autre. Sur le plan du contenu, il y a peu à glaner mais on relève néanmoins un bon nombre de vocables typiquement manichéens qui enrichissent les listes publiées⁵² et dont on trouvera un relevé exhaustif dans l'index syriaque compilé par J.M. Larsen (p. 327-334).

Le troisième chapitre, rédigé par J.M. Larsen, est entièrement consacré à l'écriture « manichéenne » des fragments. On y trouve tout d'abord une histoire de la recherche depuis F.W.K. Müller (1904) jusqu'à Desmond Durkin-Meisterernst (2014)⁵³, avec quelques lignes seulement pour la

51. J. de MENASCE, A. GUILLOU, « Un cachet manichéen de la Bibliothèque Nationale », *Revue de l'histoire des religions*, 131 (1946), p. 81-84.

52. Cf. S. CLACKSON, E.C.D. HUNTER, S.N.C. LIEU, M. VERMES, *Dictionary of Manichaean Texts*, Vol. I, *Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin)*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum - Subsidia », 2), 1998 ; et F. DE BLOIS, E.C.D. HUNTER, D. TAILLIEU, *Dictionary of Manichaean Texts*, Vol. II, *Texts from Iraq and Iran (Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian)*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum - Subsidia »), 2006.

53. Dans sa *Grammatik des Westmitteliranischen (Partisch und Mittelpersisch)*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften (coll. « Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse - Sitzungsberichte », 850 ; « Veröffentlichungen zur Iranistik », 28), 2014, p. 29-83.

seule monographie à avoir jamais porté sur l'écriture manichéenne, celle de Jasmin Fariwar-Mohseni-Najafi⁵⁴. Larsen revient sur le témoignage d'An-Nadīm et sur la question de la langue de Mani, qualifiée de « pre-classical form of Syriac » (p. 126). Il dresse également un inventaire de toutes les attestations de l'écriture manichéenne : le fragment M260 du Tourfan, les textes de Kellis, les fragments édités dans le présent ouvrage et les coupes magiques. À la question de l'origine de l'écriture : « Syriac or Palmyrene ? », il répond que « there are good reasons to support the derivation from cursive Palmyrene, which has also been the predominant opinion since Montgomery's and Lidzbarski's contributions » (p. 133). Le reste — et l'essentiel — du chapitre est dévolu à une étude paléographique comparative de l'écriture manichéenne. Il s'agit là d'une contribution importante et originale à la paléographie syriaque, qui complète celle de Fariwar-Mohseni-Najafi.

Le cinquième chapitre, « The Crystal Seal of "Mani, the Apostle of Jesus Christ" in the Bibliothèque nationale de France », est dû à Zsuzsanna Gulácsi, dont les travaux de codicologie manichéenne font autorité⁵⁵. Après l'édition de de Menasce et Guillou, qui tenait en quatre pages, il s'agit de la première étude détaillée du sceau manichéen de Paris, « the single Manichean work of art known today from Mesopotamia, where Mani's religion originated » (p. 245), dont l'inscription reproduit le titre que Mani se donnait le plus volontiers : « apôtre de Jésus Christ ». Quant à la fonction du cachet, Gulácsi avance l'hypothèse que « this seal-medallion was made for the use of Mani (216-276 CE) as his official seal in the middle of the 3rd century, sometime during the era of his ministry » (p. 246). Le moins qu'on puisse dire est que cette idée fascinante et romantique est indémontrable. Qu'il ait appartenu ou non à Mani n'enlève rien au caractère exceptionnel de cet artefact unique.

Le septième et dernier chapitre de l'ouvrage, signé par Myriam Krutzsch (du Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Berlin) porte sur la conservation des fragments de Berlin, qualifié « d'objet syro-manichéen énigmatique » en raison de la façon dont les morceaux de parchemin étaient attachés les uns aux autres, un peu comme un livre-éventail.

L'ouvrage se termine par une bibliographie récapitulative, l'index syriaque déjà signalé et trois autres index : général, des sources et des noms propres. Suit un ensemble de planches illustrant les chapitres II, V et VI. Il faut souligner la très grande qualité de ces planches qui reproduisent tous les fragments édités ainsi que le cachet manichéen. Pas moins de neuf planches (XI, XVI-XXIII) sont d'ailleurs consacrées à ce dernier.

Il ne fait pas de doute que cette publication de ce qui reste des textes manichéens syriaques (à l'exclusion de ceux de Kellis) constitue une très importante contribution aux études manichéennes. On appréciera l'effort consenti par les A. pour tirer le maximum de ces débris, même si cela les amène parfois à formuler des hypothèses audacieuses. Mais c'est souvent inévitable si l'on veut faire œuvre d'historien.

Paul-Hubert Poirier

23. Attilio MASTROCINQUE, **From Jewish Magic to Gnosticism**. Tübingen, Mohr Siebeck GmbH & Co. KG (coll. « Studien und Texte zu Antike und Christentum », 24), 2005, xv-244 p.

Dans son livre, Attilio Mastrocinque défend la thèse que les racines du gnosticisme se trouvent dans le culte du serpent et la magie juive ancienne. L'A. déclare que l'objectif principal de son

54. *Die manichäische Schrift der mitteliranischen Sprachen*, Berne, Peter Lang (coll. « Europäische Hochschulschriften - Reihe XXI, Linguistik », 269), 2005.

55. Voir notamment *Manichaean Art in Berlin Collections*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum - Series Archaeologica et Iconographica », 1), 2001.

étude est d'atteindre une meilleure compréhension (1) de la condamnation gnostique du créateur, (2) du rôle du serpent, figure centrale du gnosticisme, et (3) de l'importance de la doctrine des Chaldéens et des mages dans le développement de la gnose (p. 7). Mastrocinque fait montre d'une bonne maîtrise des études antérieures et il traite avec aisance d'une quantité remarquable de sources, à la fois matérielles (en particulier les gemmes) et textuelles. Mais la thèse principale du livre est tout simplement intenable. Dès le début, Mastrocinque abandonne sciemment l'utilisation de « méthodes » (!) (p. 7, et n. 17) et adopte une approche dépassée — typique de l'École de l'histoire des religions — où tout est « gnostique » et lié à tout ce qui est « oriental ». Il accepte sans critique presque toutes les accusations hérésiologiques concernant le culte gnostique du serpent. Il considère également que toutes les sortes d'allégations hérésiologiques au sujet de l'idolâtrie, ainsi que le symbolisme du serpent dans l'Apocalypse et dans les actes apocryphes constituent des preuves de la diffusion des cultes gnostiques du serpent en Orient (p. ex., p. 32-41, 111, 122-159, 194). Bien que ce livre richement documenté contienne de nombreuses discussions éclairées et intéressantes concernant, par exemple, la nature du diagramme ophite (96 et suiv.), la relation possible entre les gemmes de Chnoumis et le nombre de la bête (108 et suiv.), et les liens entre le gnosticisme et l'astrologie (160 et suiv.), la thèse générale soutenant que le gnosticisme aurait émergé du culte du serpent et de la magie juive est curieusement présentée et reste, malheureusement, peu convaincante.

Tuomas Rasimus

24. Petri LUOMANEN, Antti MARJANEN, dir., **A Companion to Second-Century Christian « Heretics »**. Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Supplements to Vigiliae Christianae », 76), 2005, XIII-385 p.

Cette collection de douze essais sur les groupes, les maîtres et les enseignements chrétiens du deuxième siècle — qui furent finalement condamnés comme hérétiques par l'Église orthodoxe — est un ajout bienvenu pour l'étude du christianisme primitif. Le volume se concentre sur ses côtés les moins étudiés et les moins connus (son « autre côté », « other side ») et contient des chapitres sur Basilide (par Birger A. Pearson), la gnose séthienne (Michael A. Williams), l'école valentienne (Ismo Dunderberg), Marcion (Heikki Räisänen), Tatien (William L. Petersen), Bardesane (Nicola Denzey), le montanisme (Antti Marjanen), Cérinthe (Matti Myllykoski), les ébionites (Sakari Häkkinen), les nazaréens (Petri Luomanen), les textes pseudo-clémentins (F. Stanley Jones) et les elkasaïtes (Gerard P. Luttikhuisen). Bien écrit, bien documenté et accessible, le volume sert à la fois de manuel et d'inspiration pour la recherche à venir. Chacun des articles est de grande qualité et offre une excellente introduction au sujet dont il est question. En outre, les bibliographies placées à la fin des contributions sont aussi fort utiles. Cependant, l'index général à la fin de l'ouvrage aurait pu être plus complet et un index des sources anciennes aurait été souhaitable. Avant de traiter du volume en entier de manière plus détaillée, j'aborderai brièvement chacun des articles.

Pearson réévalue les sources disponibles pour Basilide et situe celui-ci dans les contextes du « gnosticisme » et du christianisme d'Alexandrie. Il rejette l'ancienne opinion selon laquelle la description d'Hippolyte (ou quiconque a écrit l'*Elenchos/Refutatio*) est authentique, et suit Bentley Layton en acceptant la description un peu différente d'Irénée et les fragments conservés principalement par Clément d'Alexandrie (Pearson n'est pas d'accord ici avec Winfred Löhr qui n'accepte que les fragments comme authentiques). Pearson considère que Basilide a été influencé par la doctrine de Saturnin (une forme primitive du « gnosticisme classique ») pendant son séjour à Antioche et par *Eugnoste* ou un texte similaire après son retour à Alexandrie, et qu'il a créé, sur cette base, une forme christianisée de « gnosticisme ». Il faut se rappeler que, selon Pearson, le gnosticisme

était à l'origine un phénomène juif, et que, même après les recherches de Michael Williams et Karen King, il continue à utiliser une définition très large du gnosticisme, ce qui lui permet d'envisager Basilide comme un « gnostique ». La plupart des chercheurs hésiteraient aujourd'hui à caractériser Basilide comme un « gnostique ». Malgré son attachement à ces définitions peut-être controversées, le traitement que fait Pearson de Basilide est excellent, même s'il est redevable des œuvres antérieures de Löhr et Layton (ce qu'admet Pearson).

L'article de Williams sur la gnose séthienne donne, à mon avis, l'un des meilleurs traitements de cette question depuis la création de la catégorie moderne de séthianisme par Hans-Martin Schenke, dans les années 1970 et 1980. Tandis que John D. Turner et de nombreux autres spécialistes sur le séthianisme prennent généralement le célèbre *Apocryphon de Jean* comme point de départ, Williams se fonde plutôt sur un texte de Nag Hammadi moins connu, le *Livre sacré du Grand Esprit invisible* (aussi appelé l'*Évangile des Égyptiens*), dont il montre de façon convaincante qu'il est le plus séthien des textes séthiens. Tous les grands thèmes de la littérature séthienne convergent dans ce texte fascinant, y compris Seth comme l'ancêtre céleste et le sauveur de sa race (ou « sémence » spéciale), la triade divine de l'Esprit invisible, de la mère Barbelo et du fils Autogène, de même que le baptême des « cinq sceaux ». Après avoir examiné brièvement la mythologie complexe de la plupart des textes séthiens, Williams souligne que « whatever social historical connections underlie these writings they were evidently complex and involved more than a single, monolithic sect », un sentiment avec lequel je suis entièrement d'accord (voir ci-dessous). Williams montre également comment les écrits séthiens, ainsi que les gnostiques (séthiens) que connaissait Plotin, étaient particulièrement préoccupés par le concept de la justice, et que cela a certainement des implications importantes pour la réévaluation de la perception ancienne et stéréotypée des gnostiques comme ceux qui détestent et rejettent le monde.

Dunderberg offre un aperçu de l'école de Valentin. Il demande à juste titre si (ou dans quelle mesure) la reconstruction influente d'Irénée du système valentinien (*Contre les hérésies* 1,1-8) correspond à l'enseignement valentinien des sources primaires et il conclut qu'elle est « basically his [Irenaeus'] construction and did not exist as such before him ». À mon avis, cette conclusion va peut-être un peu trop loin, mais Dunderberg démontre avec succès que les stratégies rhétoriques d'Irénée sont hostiles et sélectives. Après avoir discuté de Valentin lui-même, Dunderberg donne un aperçu des autres maîtres valentiniens (Ptolémée, Héracléon, Théodote et Marc le Mage). Entre autres, il suggère, de façon convaincante, que le Ptolémée valentinien et le Ptolémée martyrisé à Rome (mentionné favorablement par Justin), sont identiques. Puis s'ensuit un traitement des principaux textes valentiniens dans la bibliothèque de Nag Hammadi, notamment de l'*Évangile de la vérité*, du *Traité tripartite* et de l'*Évangile selon Philippe*. Dunderberg conclut en examinant la nature du valentinianisme comme une ancienne école de pensée, un sujet dont il a abondamment discuté dans son *Beyond Gnosticism* (Columbia University Press, 2008), de même que leur disparition éventuelle aux mains des chrétiens orthodoxes pris en charge par les empereurs.

Le chapitre sur Marcion par Räisänen est une étude réfléchie, non seulement sur Marcion et l'Église marcionite qui, pendant un certain temps et dans certains endroits, contestait et dépassait même l'Église orthodoxe, mais aussi sur l'antisémitisme chrétien. Tandis que Marcion écartait l'Ancien Testament et critiquait fortement son Dieu, ses adversaires orthodoxes transféraient plutôt le blâme des Écritures juives au peuple juif. Marcion lui-même considérait le judaïsme comme une religion légitime, encore en attente de son Messie, qui n'était pas Jésus. Ce dernier était venu du Dieu jusque-là inconnu, pour sauver l'humanité de la loi du créateur détestable (même les méchants de l'Ancien Testament, comme Caïn, ont été sauvés de l'Hadès par Jésus, tandis que les justes, comme Abraham, l'ont rejeté pensant que le message de Jésus était encore une autre épreuve

destinée à éprouver leur fidélité). Marcion, poussant la pensée de l'apôtre Paul (surtout dans l'Épître aux Galates) sur la loi et le Christ à sa conclusion logique, devrait plutôt être considéré comme ayant été opposé à la religion juive et non strictement comme un antisémite. Räsänen s'applique également à discuter les vues du savant du dix-neuvième siècle, Adolf von Harnack, qui non seulement a produit l'étude classique et toujours utile sur Marcion (*Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1924), mais qui a aussi adopté une attitude marcionite envers l'Ancien Testament.

L'article du regretté William L. Petersen montre comment Tatien a été considéré d'une manière très différente dans les parties occidentale et orientale de l'Empire romain. Dans l'Ouest, il était surtout connu pour ses œuvres apologétiques (dont une seule a survécu jusqu'aujourd'hui, l'*Oratio ad graecos*) et comme un hérétique, à savoir un encratite avec des tendances valentinienes. Cependant, dans l'Est, il était surtout connu pour son harmonisation des Évangiles, le *Diatessaron*, et il était considéré orthodoxe (par des sources qui proviennent de l'Est) jusqu'au dixième siècle. Malgré la bonne qualité globale de cet article, certaines sections pourraient embrouiller le lecteur. Par exemple, en discutant les accusations portées contre Tatien, Petersen affirme que l'*Oratio* contient « clear signs of Gnosticism ». Comme exemple, il mentionne la doctrine de Tatien selon laquelle c'était la Parole, et non le Père, qui a créé le monde, les anges et les hommes (p. 146-147). Le lecteur pourrait se demander comment ceci diffère de Paul (1 Cor 8,6 ; cf. Col 1,16) et Jean (1,3), et qu'est-ce qui rend alors cette idée spécifiquement « gnostique » dans le cas de Tatien ? Également, la section sur la personnalité de Tatien (p. 134-138), même si elle est intéressante, semble être hypothétique.

L'article de Denzey révèle une image fascinante du maître d'Édesse, Bardesane (ou Bardaisan). Notre connaissance de celui-ci est, comme dans de nombreux autres cas, principalement fondée sur les descriptions des adversaires, mais un traité de son élève Philippe, intitulé *Le livre des lois des pays* (*Book of the Laws of the Countries*, BLC), a survécu jusqu'à nos jours. Ce traité montre comment Bardesane « stands apart as a 'Christian astrologer' of the second century » (p. 159). Une autre source importante est constituée de la prose et des hymnes qu'Éphrem le Syrien a composés contre l'enseignement de Bardesane. Parfois les œuvres d'Éphrem, ainsi que les œuvres polémiques d'Eusèbe, Épiphanes et Théodore bar Koni, corroborent le BLC. Denzey a donc rassemblé les informations de toutes ces sources qui « taken together, form our most reliable portrait of Bardaisan » (p. 160). Un des points forts de ce chapitre est la discussion que Denzey consacre aux relations de Bardesane avec l'astrologie ancienne et la philosophie grecque, en particulier le platonisme et le stoïcisme. En outre, dans le deuxième paragraphe (p. 161-163), elle peint une image charmante et instructive d'Édesse du deuxième siècle. La profondeur du christianisme de Bardesane reste une énigme intéressante, car, selon Denzey, il n'est pas certain si Bardesane imaginait que le « Logos de la Pensée » était incarné en Jésus.

Marjanen, l'un des directeurs du volume, offre au lecteur un bon aperçu de « la nouvelle prophétie » ou le mouvement « montaniste » comme ses adversaires l'ont appelé. Comme le souligne Marjanen, « Montanism did not deviate from mainstream Christianity in the central elements of Christian doctrine. Still, it was condemned as a heresy » (p. 210). Bien que la recherche antérieure avait affirmé que la raison principale pour la condamnation du montanisme était son eschatologie millénariste, Marjanen soutient qu'elle survint, en fait, en raison (1) de la nature extatique de leur prophétie, (2) de la revendication de la prophétie par une autorité supérieure à celle des traditions apostoliques antérieures, (3) du rôle visible des femmes dans le mouvement, et (4) des salaires qu'ils payaient à leurs chefs spirituels, « thus shaking the prevailing church-political power structures » (p. 210). Sans surprise, les discussions de Marjanen les plus stimulantes apparaissent dans les

sections traitant des femmes influentes (p. 207-208) et de l'organisation ecclésiastique (p. 208-209) du montanisme.

L'article de Myllykoski sur Cérinthe ouvre la deuxième partie du livre qui traite des « hérésies judéo-chrétiennes ». Comme avec certains autres maîtres, deux images très différentes de Cérinthe ont circulé, une à l'Ouest et l'autre à l'Est. L'image occidentale, attestée d'abord chez Irénée, montre Cérinthe comme un partisan de la « gnose au nom menteur » qui professait une croyance en un démiurge ignorant et une « christologie de possession » (où le Christ céleste descend à l'intérieur de l'homme Jésus lors de son baptême et l'abandonne lors de la crucifixion, une croyance rencontrée dans plusieurs sources judéo-chrétiennes, voir ci-dessous ; l'expression « Possession Christology » est celle de Michael D. Goulder). Cependant, dans l'Est, Eusèbe, en se fondant sur des sources antérieures, représentait Cérinthe plutôt comme un chiliaste hédonistique. Myllykoski cherche à découvrir les origines de ces deux traditions ainsi que leur relation au judéo-christianisme. Les eaux sont troublées par le témoignage tardif de Denys bar-Salibi (mort en 1171) qui prétend citer Hippolyte et présente Cérinthe comme un défenseur de la circoncision et un ennemi de Paul (et également comme un gnostique). Épiphane, ensuite, concluait au quatrième siècle que la carrière de Cérinthe doit avoir consisté en deux phases, une judéo-chrétienne et l'autre gnostique. Augustin, enfin, combinait les descriptions d'Épiphane et d'Eusèbe, et son image de Cérinthe comme un « Judaistic-Millenarian-Gnostic » a prévalu tout au long de l'Antiquité tardive (p. 220).

Bien qu'une telle image composite de Cérinthe est très probablement une invention hérésiologique, je trouve la tentative de Myllykoski, qui cherche à séparer les éléments judéo-chrétiens et « gnostiques » dans la description d'Irénée, un peu inutile et peu convaincante. Myllykoski considère Cérinthe comme un promoteur de la christologie de possession et du chiliasme primitif, doctrine à laquelle Irénée a ajouté des éléments « gnostiques » pour en faire un prédécesseur plus approprié du valentinianisme (Irénée a supprimé toutes les allusions au millénarisme de Cérinthe, puisqu'il partageait lui-même cette vision du christianisme primitif). Bien qu'un tel scénario est possible en principe, Myllykoski semble être arrivé à cette idée après s'être demandé d'où Cérinthe aurait pu recevoir le concept révolutionnaire d'un démiurge ignorant, puisque tous les maîtres professant une telle croyance, mentionnés par Irénée, sont plus tardifs que Cérinthe (et, selon Myllykoski, quelqu'un qui professait seulement une christologie de possession primitive ne pouvait pas être l'inventeur de l'idée radicale d'un démiurge ignorant). Non seulement Myllykoski semble trop s'appuyer sur Irénée, mais il ne paraît pas être au courant de la recherche qui considère l'origine du séthianisme comme un phénomène pré-chrétien (par exemple, Schenke, Pearson). En outre, certains textes de Nag Hammadi (comme la *Première apocalypse de Jacques* NH V, 3 ; voir aussi la version du codex Tchacos) présentent justement une telle combinaison des idées judéo-chrétiennes et « gnostiques ». Malgré tout, Myllykoski a rédigé un chapitre réfléchi et érudit sur Cérinthe, reliant ce dernier aux développements des modèles christologiques en Asie Mineure et au phénomène de la construction hérésiologique dans l'Antiquité tardive.

L'article de Häkkinen sur les ébionites constitue également une présentation bien documentée de ce mouvement fascinant des chrétiens, dont le nom signifie littéralement « pauvres » (et non pas « pauvres d'esprit », comme le disait Origène), qui observaient les coutumes juives et qui, pour la plupart, professaient une christologie de possession, rejetant la doctrine de la naissance virginale. La recherche sur les ébionites est parsemée d'obstacles à cause de sources problématiques et confuses, et de problèmes de définition, mais Häkkinen franchit ces obstacles avec succès. Après avoir traité de façon critique les sources patristiques, y compris les fragments de leurs propres évangiles et leur utilisation particulière des Écritures juives, Häkkinen s'engage dans une discussion sur la christologie de possession des ébionites et sur les modèles christologiques semblables (y compris

ceux qu'on appelle angélomorphiques), dont des traces peuvent même être trouvées dans les épîtres de Paul et l'Évangile de Marc (p. 265-272). Avec leur respect des coutumes juives, ce fut surtout leur christologie de possession primitive qui a poussé l'Église orthodoxe à considérer les ébionites comme des hérétiques. Häkkinen conclut : « The Ebionites [...] could be said to have been conservative Christians who were more faithful to a Palestinian-type of Christianity in the first century than was Paul and the authors who later condemned the Ebionites in their writings » (p. 275).

Luomanen, l'autre directeur du volume, traite d'un groupe énigmatique et étroitement lié aux ébionites, appelé les « nazaréens ». Ils n'apparaissent comme un groupe distinct dans la littérature hérésiologique (Épiphane et Jérôme) qu'au quatrième siècle, mais de nombreux chercheurs pensent que leurs racines remontent au premier siècle. Luomanen déclare : « The aim of this article is to introduce the evidence of Epiphanius and Jerome and assess its character and reliability [...]. The following presentation reads more like a pathology of heresiological writing, a story of how Christian identity is created and supported by cultivating stereotypes of "the other side" » (p. 281). Alors que certains chercheurs pensent qu'Origène et Eusèbe appelaient « nazaréens » les ébionites qui croyaient en la naissance virginale, c'est-à-dire qui avaient une christologie orthodoxe, Luomanen montre d'une façon assez convaincante qu'il n'existe aucune preuve fiable d'un groupe plus ou moins organisé avec des frontières bien définies et des doctrines caractéristiques, distinct des autres chrétiens d'Orient et appelé les « nazaréens ». Les nazaréens sont une invention d'Épiphane, « a refutation of an idealized, stereotyped picture of people who try to be both Jews and Christians at the same time » (p. 307). Néanmoins, Luomanen pense qu'il y a certaines informations historiquement fiables derrière la description d'Épiphane des nazaréens dans le *Panarion* 29, y compris la suggestion qu'à l'époque d'Épiphane, dans certaines synagogues juives de la Palestine et de la Syrie, la prière des *Dix-huit bénédictions* comprenait une malédiction contre les nazaréens, c'est-à-dire contre les chrétiens de langue araméenne/syriaque (p. 308).

F. Stanley Jones s'intéresse au judéo-christianisme dans les textes pseudo-clémentins, en particulier dans les *Voyages de Pierre*, un document perdu, mais considéré comme la source commune derrière les *Homélies* et les *Reconnaissances*. Comme il l'observe, le caractère judéo-chrétien des *Voyages* a rarement été étudié, alors que de nombreux efforts (futiles) ont été déployés pour reconstituer les sources judéo-chrétiennes hypothétiques derrière les *Voyages* (comme le *Kerygmata Petrou*). Comme le dit Jones, les *Voyages* contiennent au moins les éléments suivants, juifs ou judéo-chrétiens : séparation menstruelle, la nécessité de se baigner, recommandation de la circoncision et prescriptions alimentaires, comme l'interdiction de consommer de la viande sacrificielle ou non casher ; les *Voyages* affichent également une attitude fondamentalement favorable à l'égard des pharisiens. Jones soutient que les *Voyages* sont « a new witness to early third century Syrian Jewish Christianity, many times more secure than any conjectured *Kerygmata Petrou* [...]. When taken together with the *Didascalia* and other late second and early third century sources [...], the *Circuits* should allow the field to rewrite the history of later Jewish Christianity, this time on a secure basis » (p. 325-326).

Le dernier chapitre, très intéressant, par Luttikhuizen concerne les elkasaïtes et leur livre mystérieux. Divers hérésiologues et le codex manichéen de Cologne (CMC) parlent d'un maître diversement appelé Elkasai, Elxai ou Alchasaïos, et de ses disciples, y compris Alcibiade, qui étaient baptistes et utilisaient un livre d'origine céleste au sujet de la rémission des péchés. Luttikhuizen soutient, à juste titre, je pense, que le nom Elkasai (ou les variantes), qui peut être considéré comme un dérivé de l'araméen signifiant « pouvoir caché », est « an empty shell ». Il ajoute que « [t]here is no conclusive evidence for the assumption [...] that Alchasaïos is presented as the founder of the baptist sect in which Mani was reared in the *CMC* » (p. 358) et qu'il est « questionable whether we

should regard the Babylonian Baptists [...] as Elchasaites » (p. 362). Il existe une certaine controverse au sujet de ce que désigne le mot « Elkasai » : s'agit-il du nom d'un chef ou le fondateur d'un groupe baptiste, d'un révélateur du livre céleste (un ange gigantesque) ou le livre lui-même ? En outre, sa relation à Jésus demeure incertaine. Certains témoignages parlent d'une croyance elkasaïte dans les manifestations récurrentes du vrai prophète, d'Adam à Jésus, mais Épiphane relie le livre à la fois à une secte juive pré-chrétienne des « osséens » (*Panarion* 19) et aux sectes plus tardives et chrétiennes des ébionites (*Pan.* 30) et « sampséens » ou « elcéséiens » (*Pan.* 53). Luttikuizen propose la reconstruction suivante (ingénieuse mais discutable) de l'histoire du livre et des différents mouvements autour de lui : le livre, juif à l'origine et qui traitait des événements apocalyptiques dans un futur proche ainsi que de l'importance d'éviter d'autres offenses, fut composé en Parthie en 116 de notre ère lors de la révolte contre Trajan, qui a fini en un désastre et a conduit au massacre de la communauté juive locale. Il a ensuite été transmis aux baptistes judéo-chrétiens et christianisé par ceux-ci quelque part en Syrie ou en Transjordanie. Enfin, la promesse du livre concernant une nouvelle rémission des péchés a incité certains de ces judéo-chrétiens à entreprendre des activités missionnaires dans les Églises en Palestine et à Rome, ces missionnaires étant les « vrais elkasaïtes ». Luttikuizen conclut : « The possible relations between the Jewish Christianity of the Elchasaites and the basic texts of the *Pseudo-Clementines* on the one hand, and the earliest stages of Manicheism on the other, deserve a more searching examination » (p. 363).

Je tiens à souligner la grande qualité et l'utilité de ce volume. Mais je dois avouer que j'ai quelques réserves concernant les choix éditoriaux. Il est, bien sûr, impossible de produire un traitement compréhensible des « hérésies » du deuxième siècle qui demeure en même temps lisible et agréable (ce dernier but est bien atteint dans ce volume). Il faut faire des choix, mais les choix faits ici semblent rendre le livre un peu déséquilibré et même insuffisant à certains égards. Des douze essais, presque la moitié (cinq) traitent de diverses formes de judéo-christianisme, alors qu'un seul essai est consacré au valentinianisme, malgré le fait que les valentiniens étaient la principale cible et préoccupation d'Irénée, ainsi qu'une menace majeure aux yeux de nombreux autres hérésiologues, beaucoup plus que toute forme de judéo-christianisme. En outre, il y avait plus de diversité doctrinale parmi les valentiniens que parmi les différentes formes de judéo-christianisme. L'enseignement de Valentin lui-même était probablement très différent de celui de ses disciples, et nous pouvons sans doute affirmer la même chose de Ptolémée et de ses adeptes, auxquels on attribue la « Grande notice », considérée comme le mythe valentinien standard (Irénée, *Contre les hérésies*, 1,1-8). De plus, les marcosiens semblent avoir différé du reste des valentiniens au sujet de la doctrine et la pratique rituelle. Par conséquent, des traitements séparés de Valentin et des valentiniens eussent été souhaitables.

Rétrospectivement, c'est-à-dire après huit années de nouvelles découvertes textuelles et beaucoup de recherches depuis sa publication initiale, il serait maintenant souhaitable d'inclure des chapitres sur les « caïnites » qui, selon Irénée, utilisaient et/ou produisirent l'infâme *Évangile de Judas* (publié en 2006) et sur les « ophites » dont les écrits semblent compléter et changer d'une façon radicale notre compréhension du séthianisme (voir Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*, Brill, 2009). Bien que ces deux lacunes ne puissent être considérées comme des défauts au moment de la parution du volume en 2005, il y a quelques omissions importantes et étranges dans ce livre sur les principales hérésies du deuxième siècle.

L'absence d'un traitement de l'hérésiarque Simon le Magicien et de son « école simonienne » est une erreur évidente. Irénée faisait dériver toutes les hérésies de Simon, et même s'il s'agit d'une construction hérésiologique, la place de Simon dans les reconstructions anciennes et modernes de l'histoire de « l'autre côté » du christianisme ne doit pas être sous-estimée. En outre, le développe-

ment de la doctrine simonienne est un phénomène complexe et fascinant en soi, comme le montre l'image presque complètement différente qu'en donne Hippolyte, quatre décennies après d'Irénée. Il est donc regrettable que la « fontaine de la gnose et de toutes hérésies » ne reçoive pas le traitement qu'on aurait dû lui consacrer dans le présent volume.

Une autre absence regrettable est celle de Carpocrate. Irénée et Hippolyte étaient clairement plus intéressés à Carpocrate qu'à Cérinthe ou Ebion par exemple, dont on discute pourtant dans le présent volume. Et peut-être plus important encore, Carpocrate et son école sont au cœur de plusieurs sujets importants dans les débats académiques récents. Les disciples de Carpocrate incluent Marcellina, un rare cas d'une femme connue et influente chez les premiers chrétiens ; les propres disciples de Marcellina se désignaient comme « gnostiques », une autodésignation dont la valeur pour le débat sur la définition du « gnosticisme » est fréquemment ignorée ; les carpocratien ont été considérés comme des « libertins » par excellence, une accusation fameuse contre les « hérétiques » et les « gnostiques » à travers l'histoire ; et ce sont les carpocratien qui auraient corrompu l'infâme *Évangile secret de Marc*. L'inclusion de Carpocrate et le traitement conséquent de ces thèmes auraient pu rendre le livre encore plus intéressant.

Enfin, on peut se demander si Justin le « pseudo-gnostique » et son *Livre de Baruch* auraient dû être inclus. Michael Williams, après tout, l'a inclus parmi ses quatre exemples principaux d'enseignements « hérétiques » ou « gnostiques » du deuxième siècle dans son *Rethinking "Gnosticism"* (Princeton University Press, 1996, p. 7-28).

Malgré ces critiques, je recommande fortement ce livre à quiconque s'intéresse à l'histoire du côté « hérétique » et moins connu du christianisme ancien. Ce volume est effectivement « a landmark » (Daniel Boyarin), « essential reading » (Christopher Tuckett), « a fascinating book » (Marvin Meyer) et encore « the most sophisticated introduction available » (Karen L. King)⁵⁶.

Tuomas Rasimus

Éditions et traductions

25. Thomas A. WAYMENT, **The Text of the New Testament Apocrypha (100-400 CE)**. New York, London, New Delhi, Sydney, Bloomsbury T&T Clark, 2013, XII-409 p.

L'objectif de cet ouvrage édité par Thomas A. Wayment, professeur d'« Ancient Scriptures » à la Brigham Young University⁵⁷, est de fournir dans un seul volume les textes grecs des principaux et plus célèbres apocryphes chrétiens — ce que la recherche anglophone appelle « New Testament Apocrypha ». Pour l'éditeur du volume, une telle entreprise se justifie puisque, bien qu'il existe déjà plusieurs éditions d'apocryphes chrétiens (principalement en anglais, en allemand, en français, en espagnol et en italien), l'accès aux textes grecs eux-mêmes demeure limité. Le volume rassemble donc les textes grecs d'apocryphes que l'on croit avoir été composés pendant la période que l'éditeur appelle « précanonique », c'est-à-dire, entre les années 100-400 avant notre ère. Cela étant dit, il est effectivement pratique d'avoir plusieurs apocryphes chrétiens ensemble dans un seul volume. Étant donné que l'ouvrage ne fournit que les textes grecs — il n'y aucune traduction —, il vise évidemment un public savant, composé de chercheurs.

56. Je tiens à remercier Steve Johnston qui a contribué à l'amélioration de la version française de ce texte.

57. La papyrologie étant son domaine d'expertise, Wayment a publié récemment des articles sur les papyrus d'Oxyrhynque dans des revues spécialisées ; il prépare présentement la publication des papyrus de la collection de la Brigham Young University.

Le volume s'ouvre sur une table des matières détaillant la liste des apocryphes qui ont été retenus, ainsi que les noms de chacun des manuscrits grecs qui les ont préservés (dans certains cas figurent le nom du papyrus, l'endroit où il se trouve présentement et son numéro de classement, par exemple : P. Oxy VI 849/British Library Pap. 2041). Cette table des matières permet au lecteur de voir tout de suite la division en dix sections proposée par l'éditeur : 1) Actes des apôtres ; 2) *Épître de Barnabé* ; 3) *Didaché* ; 4) *Évangile de Marie* ; 5) *Évangile de Pierre* ; 6) *Proto-Évangile de Jacques* ; 7) *Pasteur d'Herma*s ; 8) Évangiles rapportant des paroles de Jésus ; 9) Évangiles avec un cadre narratif ; 10) Fragments non identifiés.

Après la table des matières et la liste des abréviations, le volume fournit une liste chronologique des manuscrits qu'il contient. L'éditeur précise que cette liste a été élaborée en tenant compte des dates proposées soit par l'*editio princeps* de chacun des manuscrits, soit par la recherche postérieure. D'après cette liste, les manuscrits les plus anciens présents dans le volume seraient ceux que l'on date du deuxième siècle, comme le P. Oxy LX 4009 (*Évangile de Pierre*) et le P. Mich 44 (*Pasteur d'Herma*s), tandis que les plus tardifs seraient ceux datés de la fin du quatrième/début du cinquième siècle, comme le P. Hamburg 24/P. Iand inv. 45 (*Pasteur d'Herma*s). Au début de chaque chapitre se trouve une courte introduction aux textes présentés.

Dans l'introduction du volume, l'éditeur discute brièvement de la définition et de la signification des apocryphes, ainsi que de leur place et de leur importance dans la recherche contemporaine. Il y précise également pourquoi plusieurs textes ont dû être exclus du volume. Les textes retenus sont d'abord et avant tout le produit d'une sélection, puisqu'il serait bien entendu impossible de rassembler dans un seul volume tous les textes considérés comme « apocryphes ». Par la suite, l'éditeur s'étend sur les autres critères d'exclusion : ont été mis de côté les textes patristiques qui préservent des citations d'apocryphes dont on ne possède pas des témoins indépendants, les homélies chrétiennes de même que les textes dont la rédaction est généralement datée de la période que l'on appelle « intertestamentaire ».

L'éditeur ne fait cependant aucune mention des apocryphes chrétiens qui ont été préservés dans des langues orientales, comme le syriaque ou le copte. En effet, même sans le mentionner explicitement, Wayment semble considérer comme « apocryphes chrétiens » seulement les textes qui ont été conservés en grec. Certes, il serait impossible d'inclure dans le volume tous les apocryphes dont il n'existe que des témoins coptes par exemple, comme ceux trouvés dans les *codices* de Nag Hammadi — même si, généralement datés du quatrième siècle, ils seraient dans la limite chronologique proposée par l'éditeur. Mais le fait de les avoir exclus sans aucune justification est, à notre avis, la seule critique qui pourrait être faite au volume.

L'introduction est suivie par la présentation et la justification par l'éditeur de sa méthode éditoriale. Il en profite pour ajouter qu'il lui a été impossible, encore une fois à cause de la longueur du volume, de fournir une bibliographie exhaustive pour chacun des textes retenus. Une dernière chose doit être soulignée : en plus des 200 photos de papyrus en haute résolution contenues dans le livre, la qualité physique du volume est, de manière générale, remarquable.

Julio Cesar Dias Chaves

26. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, **Œuvres théologiques. Tome II**. Introduction, texte critique, traduction et notes par Michel Stavrou. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 558), 2013, 420 p.

En 2007, Michel Stavrou, professeur à l'Institut Saint-Serge (Paris), a publié dans les « Sources Chrétiennes » (vol. 517) le premier tome des œuvres théologiques de Nicéphore Blemmydès. Dans

l'importante introduction générale qui figure dans ce premier volume, M. Stavrou restituait, dans un premier chapitre, le cadre historique dans lequel a évolué Nicéphore Blemmydès, celui de l'empire de Nicée (1204-1261) et du dialogue gréco-latin autour de la question controversée du *Filioque*, qui a culminé dans les deux rencontres de Nicée-Nymphée en 1224 et de Nymphée en 1250, auxquelles prit part, au moins en partie pour la première, Nicéphore Blemmydès. Le deuxième chapitre de cette introduction évoquait les grandes étapes de la vie de Blemmydès : origines familiales et formation intellectuelle (1197-1224), engagement ecclésial et enseignement (1224-1241), fondation et organisation du monastère d'Émathia, en un lieu isolé, près d'Éphèse (1241-1258), les dernières années réservées à l'écriture et à l'ascèse (1258-v. 1269). Le troisième chapitre traçait un portrait du personnage hors du commun que fut Nicéphore : moine, savant et polymathe, enseignant et pédagogue, évoluant dans les plus hautes sphères impériales et ecclésiastiques, où il ne se fit pas que des amis. Après avoir énuméré les œuvres théologiques conservées de Blemmydès (chap. 4), M. Stavrou abordait en deux chapitres ce qui constitue probablement son héritage le plus durable, sa pneumatologie et sa doctrine de la procession éternelle de l'Esprit Saint du (ἐκ) seul Père mais « par le Fils » (διὰ τοῦ υἱοῦ). Même si elle fut élaborée avec, en toile de fond, la querelle filioquiste, la pneumatologie de Nicéphore ne fut jamais une simple tentative de trouver une *via media* entre le monopatriisme absolu de Photios, telle qu'il s'exprime dans la *Mystagogie du Saint-Esprit*, et la double procession des Latins. Il s'agit au contraire, et M. Stavrou le montre bien, d'une doctrine qui s'enracine dans la tradition patristique la plus authentique et qui trouvera son prolongement dès le treizième siècle chez Grégoire de Chypre et lors du second concile des Blachernes (1285). Bien plus, on peut dire que les écrits pneumatologiques de Nicéphore constituent une contribution théologique majeure et « un effort exemplaire pour sortir des querelles de concepts et reconnaître, tout en préservant la *monarchie* du Père, la légitimité de l'intuition première du *Filioque* des Pères latins, correspondant au souci d'exprimer une relation éternelle entre le Fils et l'Esprit, qui traduise leur consubstantialité » (p. 121). C'est dire leur intérêt œcuménique.

Le tome premier des écrits théologiques de Nicéphore Blemmydès présentait l'édition critique et la traduction de quatre ouvrages : le *Mémoire* adressé aux Latins en 1234, les *Syllogismes hypothétiques sur la procession du Saint-Esprit*, la *Lettre* à l'empereur Jean III Doukas et la *Lettre pneumatologique* à l'empereur Theodore II Laskaris. Le tome deuxième édite et traduit le reste des écrits théologiques, soit la *Lettre à Jacques de Bulgarie* (datée par Stavrou de 1256), le traité *De theologia*, les autres *Syllogismes hypothétiques sur la procession du Saint-Esprit*, les comptes rendus des dialogues avec les Latins de 1234 et 1250 (en fait deux extraits de l'*Autobiographie* de Blemmydès repris d'après l'édition de Joseph A. Munitiz) et le traité *De fide*, « rédigé par Nicéphore Blemmydès comme un legs théologique devant figurer dans le typicon du monastère fondé par lui à Émathia, près d'Éphèse, où était établi son phrontistère » (p. 273), terme qui désigne un lieu voué aux « soins » de l'âme et de l'intelligence (cf. t. I, p. 40, n. 2). Pour la *Lettre à Jacques de Bulgarie* et le *De fide*, M. Stavrou fournit une nouvelle édition critique, mais pour le *De theologia* et les autres *Syllogismes*, il s'agit d'une *editio princeps*. L'édition de chacun des quatre écrits est précédée, en plus du signalement des manuscrits (sauf pour les comptes rendus de 1234 et 1250), d'une introduction historique et doctrinale, et la traduction est généreusement annotée. Soixante-dix-sept notes complémentaires figurent dans un appendice. Les index par lesquels se termine l'ouvrage portent sur les dix textes édités dans les deux volumes : index scripturaires, des sources et des mots grecs (sélectif).

Ces deux volumes des *Œuvres théologiques* de Nicéphore Blemmydès permettront à un plus vaste public de découvrir ou de mieux connaître un grand théologien byzantin et surtout de se fami-

liariser avec une pneumatologie qui, tout en se situant dans la continuité de l'héritage patristique, n'en demeure pas moins d'une grande actualité.

Paul-Hubert Poirier

27. EUTHÉRIOS DE TYANE, **Protestation. Lettres**. Texte de M. Tetz (*PTS*). Introduction, traduction et notes par Joseph Paramelle, s.j., avec la collaboration de Louis Neyrand, s.j. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 557), 2014, 403 p.

Euthérios de Tyane n'est certes pas le plus connu des écrivains ecclésiastiques grecs⁵⁸ mais on constate néanmoins, à la lecture de ses écrits rassemblés dans ce volume, qu'il valait l'honneur de figurer dans la collection des « Sources Chrétiennes ». Euthérios fut en effet un témoin privilégié d'une des périodes les plus mouvementées et les plus riches en même temps de l'histoire des débats christologiques, soit les années qui ont suivi le concile d'Éphèse de 431. Comme l'affirme le regretté Joseph Paramelle dès les premières lignes de l'introduction, Euthérios était un personnage de second plan. Nous ignorons à peu près tout de sa biographie — origines, date d'accession à l'épiscopat — et ce que nous savons de lui provient de documents conciliaires de l'époque ou de mentions dans les lettres de Théodoret de Cyr ou de Cyrille d'Alexandrie, et surtout de ses propres écrits. Ce qui est néanmoins assuré est sa position dans les débats autour de Nestorius, avant pendant et après Éphèse : Euthérios fut et demeura un partisan du malheureux patriarche de Constantinople et un fervent défenseur de la christologie dyophysite antiochienne, et, par le fait même, un vigoureux adversaire de Cyrille — qu'il appelle l'« Égyptien » ou « l'Alexandrin » — et de ses douze *Anathématismes* ou *Chapitres (Capitula)*, dont il dénonce et combat les erreurs, pour lui résumées dans la formule « le Dieu Verbe a souffert dans la chair/par la chair/en chair — ἔπαθεν ὁ θεὸς λόγος σαρκί » (cf. p. 37 et 153, n. 3), tirée de l'*Anathématisme* 12.

Ce qui a survécu de l'œuvre d'Euthérios (cf. CPG 6147-6153) consiste en premier lieu en un écrit polémique transmis sous le nom d'Athanase d'Alexandrie et attribué par Photios à Théodoret de Cyr, mais dont des témoins anciens lui garantissent la paternité (p. 30) : *Protestation contre les théopaschites* ou *Contre ceux qui disent que Dieu a souffert* (Ἀντιλογία κατὰ τοὺς θεοπασχίτας). Viennent ensuite cinq lettres datables de 432-433 et adressées à Jean d'Antioche, Helladios de Tarse, Alexandre de Hiérapolis, Théodoret de Cyr et le pape Sixte III, dont la cinquième (à Alexandre « écrite contre la paix de l'Église de Dieu conclue entre Cyrille et l'évêque Jean ») a les dimensions d'un petit traité. Dans ces lettres, conservées en latin par la *Collectio Casinensis*, Euthérios ne s'en prend pas seulement à Cyrille mais aussi à Jean d'Antioche pour avoir, après Éphèse, lâché Nestorius et être entré en communion avec Cyrille qui accepta sa profession de foi. Le dossier des écrits d'Euthérios est complété en appendice par la traduction de deux autres lettres, la première de Jean d'Antioche à Alexandre de Hiérapolis, la seconde, la réponse de celui-ci à Jean.

Outre le fait qu'elle donne accès à l'œuvre d'Euthérios, cette édition permet de saisir sur le vif l'actualité politique et ecclésiale qui a suivi Éphèse et surtout d'appréhender plus directement la perspective antiochienne par un de ses porte-parole. Malgré la vive polémique anti-cyrrillienne dans laquelle il est engagé, Euthérios réussit à mettre en lumière les points forts de la christologie d'Antioche, dont l'essentiel — l'affirmation des deux natures — sera avalisé à Chalcédoine. En arrière-plan de la protestation d'Euthérios et des accusations qu'il formule à l'encontre de Cyrille, il y a

58. Il n'a droit qu'à une brève mention dans A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 230), 2003, p. 935, n. 30.

constamment la dénonciation de l'apollinarisme et de la formule d'Apollinaire : « Une seule nature du Dieu Verbe incarnée/incarné », que Cyrille lui reprendra sans s'en rendre compte⁵⁹.

L'introduction, la traduction et les notes⁶⁰ témoignent de la science du P. Paramelle et de sa connaissance intime de la littérature grecque chrétienne, y compris de ses représentants les plus obscurs ou les plus négligés. Pour la *Protestation*, il a repris le texte établi par Martin Tetz (1964), non sans avoir revu la tradition manuscrite et proposé un nombre important de modifications. Pour les lettres latines, l'édition est celle d'Eduard Schwartz dans les *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (1923). L'ouvrage se termine par un index scripturaire, des *index verborum* sélectifs grec et latin, et un index onomastique.

Paul-Hubert Poirier

59. Sur Apollinaire et l'apollinarisme, voir l'excellente introduction de R. WINLING, dans *Le mystère du Christ. Contre Apollinaire (IV^e s.), le défi d'un Dieu fait homme*, Paris, Migne (coll. « Les Pères dans la foi », 89-90), 2004.

60. Pour l'expression δίκην σωληνος, « comme par un conduit », appliquée à l'enfantement de Jésus par Marie, dont on a une attestation dans la *Protestation* III [4], 85 (p. 104-105), voir le dossier rassemblé par Michel TARDIEU, « “Comme à travers un tuyau”. Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ », dans B. BARC, éd., *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Québec, PUL ; Louvain, Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi - Études », 1), 1981, p. 151-177.