

Laval théologique et philosophique



Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église

Louis Painchaud, Anne Pasquier and Paul-Hubert Poirier

Volume 52, Number 3, octobre 1996

Foi et Raison

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401028ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401028ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Painchaud, L., Pasquier, A. & Poirier, P.-H. (1996). Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église. *Laval théologique et philosophique*, 52(3), 863–909. <https://doi.org/10.7202/401028ar>

◆ chronique

ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE ET HISTOIRE DE L'ÉGLISE*

Louis PAINCHAUD
Anne PASQUIER
Paul-Hubert POIRIER

Bible et histoire de l'exégèse

1. F. BOVON, **Révélation et Écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne**. Recueil d'articles. Coll. « Le monde de la Bible », 26. Genève, Labor et Fides, 1993. 298 pages.

F. Bovon est à la fois un exégète du Nouveau Testament, et particulièrement de l'œuvre de Luc, ainsi qu'un spécialiste de la littérature apocryphe chrétienne. Cette double compétence, qui lui permet une vision souvent synthétique du christianisme ancien, est exprimée dans le titre de ce recueil d'articles. Dans l'avant-propos sont indiqués les principaux motifs de sa publication : désir de regrouper des études dispersées dans des revues ou des ouvrages collectifs ; de présenter en français certains articles écrits en langue étrangère ; de faire connaître divers points de vue sur des écrits bibliques autres que l'Évangile de Luc ou les Actes des apôtres ; de mettre en lumière un monde peu connu du public, celui de la littérature apocryphe chrétienne.

Les 17 articles (ou chapitres) de ce recueil sont répartis en cinq groupes : l'apôtre Paul ; l'évangéliste Luc ; les écrits tardifs du Nouveau Testament ; les thèmes bibliques ; la littérature apocryphe chrétienne.

Le premier groupe, consacré à Paul, comprend deux chapitres : « Une formule prépaulinienne dans l'Épître aux Galates (Galates 1, 4-5) » et « L'homme nouveau et la Loi chez l'apôtre Paul ». Le premier chapitre tente, par une analyse du vocabulaire, de délimiter quelques éléments prépauliens dans l'adresse et la salutation de l'Épître aux Galates. Une analyse philologique et historique en retrace les racines dans l'apocalyptique juive. Le second chapitre est une réflexion sur la ques-

* Précédentes chroniques : *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), p. 303-318 ; 46 (1990), p. 246-268 ; 48 (1992), p. 447-476 ; 49 (1993), p. 533-571 ; 51 (1995), p. 421-461.

tion difficile et toujours controversée de l'attitude de Paul face à la Loi. En fait, il y a chez Paul deux attitudes face à la Loi : un refus et une acceptation. En alliant exégèse historique et démarche théologique, F. Bovon découvre la cohérence de ces deux attitudes à partir de la conception paulinienne de l'homme nouveau, pris au sens ecclésial et non seulement individuel, et ce, à partir d'une analyse de Philippiens 3.

Le deuxième groupe concerne l'évangéliste Luc et comprend : « Le rôle des Écritures dans la constitution des récits évangéliques » (chap. 3). À partir de Luc 4, 1-13 par. et Luc 9, 10-17 par., l'A. se demande quel rôle formateur l'Ancien Testament a pu jouer dans l'élaboration des récits évangéliques. Les récits présentés, celui des tentations de Jésus au désert et celui de la multiplication des pains, lui permettent de retracer au moins trois formes d'utilisation des Écritures : « l'imitation du récit biblique, la réalisation de la prophétie et l'intelligence croyante de la norme scripturaire ». Dans ce dernier cas, l'Écriture juive ne donne pas forme au récit évangélique mais lui sert de norme en indiquant une conduite à suivre. Bref, tout cela indique une relation vivante à cette Écriture et non une imitation servile. Le chapitre suivant (4), « La pluie et le beau temps », est une analyse génétique et une interprétation de Luc 12, 54-56 tandis que le chapitre 5, intitulé « Effet de réel et flou prophétique dans l'œuvre de Luc » cherche à approfondir les deux éléments essentiels qui structurent l'Évangile de Luc et le livre des Actes : l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament mais aussi l'annonce de nouvelles prophéties ou promesses. Autrement dit, l'« accomplissement lui-même devient à son tour *signe* prophétique et fait rebondir la promesse ». L'A. analyse pour ce faire deux procédés littéraires utilisés par Luc : tout d'abord, l'effet de réel, procédé ancien mais qui ne fut mis en lumière que récemment, en particulier par R. Barthes et A.J. Greimas. L'effet de réel, qui est une manière d'écrire réaliste, sert ici à mettre en lumière le caractère réel des événements décrits et, par ce biais, à fournir un indice de vérité historique aux interventions divines, à faire voir la vérité méta-historique du réel historique. Le second procédé littéraire est ce que l'A. appelle « le flou prophétique » : l'Évangile de Luc et les Actes sont structurés par un jeu de prophéties et de promesses dont une des caractéristiques est le flou ou le voile d'ambiguïté qui les recouvrent. Une des raisons de l'emploi de ce procédé littéraire est que Luc veut éviter de placer les croyants devant un programme minuté de l'avenir. Le caractère voilé des promesses a pour but de susciter la recherche, le désir de les comprendre, mais conserve à l'avenir sa part d'inconnu, et donc la liberté d'intervention.

Quatre études forment la troisième partie. Tout d'abord, « Le Christ, la foi et la Sagesse dans l'Épître aux Hébreux (Hébreux 11 et 1) » : dans ce chapitre 6, F. Bovon insiste sur le fait que l'étude syntactique et la perspective synchronique ne peuvent être pleinement satisfaisantes, en raison de la nature des livres bibliques. Il faut aussi la recherche des traditions qui ont marqué la rédaction finale d'une œuvre, pour en découvrir l'originalité et la spécificité de son message. C'est par une étude de la tradition et de l'histoire des formes qu'il analyse donc deux chapitres de l'Épître aux Hébreux afin de développer l'hypothèse suivante : le milieu d'où provient la tradition réinterprétée par l'auteur est celui des sages d'Alexandrie, l'arrière-plan étant celui des textes sapientiaux. Le chapitre 7, « Foi chrétienne et religion populaire dans la première Épître de Pierre » prend pour point de départ des questions actuelles (Comment parler de Dieu aujourd'hui ? Foi et religion populaire), mais les aborde en faisant un détour par l'histoire. Les deux chapitres suivants (8 et 9) traitent de l'Apocalypse : « Le Christ de l'Apocalypse » et « Possession ou enchantement. Les institutions romaines selon l'Apocalypse de Jean ».

Dans la quatrième partie sont abordés plusieurs thèmes bibliques. Premièrement, les « pratiques missionnaires et (la) communication de l'Évangile dans le christianisme primitif » (chap. 10) : outre l'examen de ces pratiques missionnaires, sont examinés la motivation théologique de la pre-

mière mission chrétienne de même que les risques et les ambiguïtés de son succès. L'autre thème abordé (chap. 11) est : « Connaissance et expérience de Dieu selon le Nouveau Testament ». L'Église de la fin du II^e, celle qui deviendra peu à peu l'Église « orthodoxe », a constitué le Canon et a affermi le ministère par réaction polémique contre deux courants à tendance mystique, le gnosticisme et le montanisme. La question qui se pose alors, selon F. Bovon, est : y a-t-il des traces d'un courant mystique dans le Nouveau Testament ? En réponse, il présente la position suivante : dans la majorité des textes du Nouveau Testament, on est réservé, voire hostile à l'immédiateté de l'expérience mystique. On préfère le détour par l'histoire, par la médiation du Christ, par une connaissance théologique plutôt que mystique de Dieu. Toutefois, cette connaissance de Dieu n'est pas sans expérience ni ferveur. En outre, aussi bien la tradition synoptique que Paul préconiseraient un enseignement supérieur et ouvriraient la porte à un certain ésotérisme. Les chapitres 12 et 13 traitent de l'éthique : « Variété et autorité des premières éthiques chrétiennes » et « L'éthique des premiers chrétiens entre la mémoire et l'oubli ». J'ai trouvé peut-être un peu simplificateur le tableau que F. Bovon trace des premières éthiques chrétiennes. Cependant, le fait de simplifier permet d'élaborer une vue d'ensemble qui garde son utilité. Il réfléchit en outre à une question fondamentale : comment définir l'originalité et la spécificité de la morale chrétienne primitive ? Autrement dit, qu'est-ce qui permet de distinguer l'éthique chrétienne de l'éthique philosophique ou de celle des juifs, alors qu'extérieurement les attitudes sont souvent semblables ? On peut penser par exemple à la conduite irréprouvable d'un Sénèque, d'un Philon d'Alexandrie ou d'un Hillel.

Le premier article du dernier groupe, consacré aux apocryphes, s'intitule : « Le privilège pascal de Marie-Madeleine » (chap. 14). Une première partie montre que si Marie-Madeleine joua un rôle important dans les premiers temps de l'Église — dans l'Évangile de Jean, Marie est la première à bénéficier d'une apparition du Jésus ressuscité, d'où son autorité —, la communauté tendit peu à peu à minimiser son rôle et à reléguer à l'arrière-plan une telle autorité. La seconde partie étudie la circulation et le développement des traditions sur Marie-Madeleine dans divers courants du christianisme, autres que celui qui deviendra la grande Église : les courants gnostiques, encratites et monastiques. L'étude suivante (chap. 15) — « La vie des apôtres. Traditions bibliques et narrations apocryphes » — cherche, par une comparaison entre les Actes apocryphes de apôtres et les Actes canoniques, à faire revivre la figure des apôtres que ces textes ont tracé. Cette recherche, effectuée par le biais d'une enquête sur les modèles littéraires que ces Actes apocryphes ont utilisés et adaptés ainsi que sur les différents genres littéraires qui les caractérisent, permet de dégager les raisons théologiques de l'utilisation de tels modèles et genres littéraires ainsi que la fonction primitive de cette forme de littérature apocryphe. Le chapitre 16 met en lumière le motif de la suspension du temps dans le Protévangile de Jacques. Ce motif, extrêmement répandu dans l'Antiquité, signale toujours l'intervention de Dieu sur terre : la création s'immobilise quand Dieu agit ; c'est l'effroi devant le divin. La dernière étude (chap. 17) — « Les paroles de vie dans les Actes de l'apôtre André » — montre l'importance de la « théologie des paroles » dans un écrit apocryphe et cherche l'origine d'une telle théologie. Dans certains courants anciens du christianisme, en effet, la proclamation de l'Évangile consiste essentiellement en la communication d'une sagesse divine, de paroles porteuses de vie.

F. Bovon fait constamment se rencontrer textes canoniques et non canoniques afin de donner un nouvel éclairage au christianisme ancien, par une synthèse entre histoire, littérature et théologie. Le résumé de ce recueil d'articles, ayant but de faire connaître cet ouvrage, ne saurait rendre compte de toute la richesse et de l'originalité des réflexions qui s'y expriment. (A. P.)

2. **Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans.** Translated with Introduction and Notes by Theodore DE BRUYN. Coll. « Oxford Early Christian Studies ». Oxford, Clarendon Press, 1993. 236 pages.

Si on a reconnu l'importance de Pélage dans l'histoire de la théologie, ses écrits ne nous étaient pas jusqu'ici accessibles en traduction. De ce fait, sa pensée fut généralement présentée à travers la vision de son principal adversaire, Augustin. Après une traduction récente de ses lettres par B.R. Rees, voici celle d'un des commentaires de Pélage des Épîtres pauliniennes, l'Épître aux Romains, présentée pour la première fois en anglais. Pélage et Augustin reconnaissaient les mêmes textes bibliques, mais ils les interpréteront différemment. À travers eux, ce sont deux conceptions de l'homme qui s'affrontent : l'homme peut-il se sauver par ses propres moyens, en d'autres mots, peut-il éviter de faire le mal ? Pélage répond qu'il en a les moyens, qu'il est libre et responsable de ses actes. Augustin répondra : non, le mal dépasse l'homme. Lorsqu'un enfant naît, il n'est déjà plus libre, car la société a déjà imprimé sur lui sa marque. La connaissance de la Loi, de ce qui est interdit, non seulement ne l'aide pas, mais au contraire provoque sa chute. D'où la doctrine de la Grâce.

L'activité de Pélage à Rome se situe entre 380 et 410 de notre ère. On connaît peu de choses sur lui avant son arrivée à Rome. On pense qu'il est né en Grande-Bretagne vers le milieu du IV^e siècle. Il était connu pour son ascétisme. Un ascétisme modéré cependant, et qui ne l'obligeait pas à se retirer complètement de la vie de l'Église et de la cité. Des auteurs anciens le décrivent comme un laïc, d'autres comme moine (*monachus*), un terme que Pélage lui-même n'a jamais utilisé à son sujet. Selon les conclusions de certains spécialistes, dont Th. De Bruyn, il est probable que Pélage ne faisait partie d'aucune communauté monastique, mais qu'il avait adopté un style de vie se rapprochant de la vie monastique, en un temps où, à l'Ouest, on ne faisait pas de distinction entre cette forme de monachisme individuelle et l'autre. Le terme *monachus* pouvait désigner simplement « non marié ». Les commentaires des Épîtres pauliniennes datent de ses dernières années à Rome, entre 405-406 et 410, date de l'attaque et du sac de Rome par Alaric.

La traduction est précédée d'une introduction et accompagnée de notes. Dans l'introduction, Th. De Bruyn donne un aperçu du contexte en lequel se situe le commentaire de Pélage (les traditions littéraires ; les controverses à Rome ; la carrière du commentaire) ainsi qu'un compte rendu des événements et des questions qui ont façonné son interprétation de l'Épître aux Romains. Les notes accompagnant la traduction se fondent sur les commentaires anciens dont Pélage lui-même s'est inspiré ainsi que sur d'autres écrits qui lui sont contemporains. Une nouvelle recension du texte latin est présentée en appendice. L'étude de Th. De Bruyn, solidement documentée, est d'un grand intérêt pour les historiens, les théologiens, et pour toute personne attirée par l'histoire des idées. Il est urgent de mettre à la portée du public les textes mêmes qui ont façonné l'histoire. (A. P.)

Instruments de travail

3. **Augustinus-Lexikon**, herausgegeben von Cornelius MAYER, Redaktion Karl Heinz CHELIUS. Basel-Stuttgart, Schwabe & Co, AG. Vol. 1, fasc. 1/2 : Aaron–Anima, animus, **1986**, LI pages + colonnes 1-320 ; vol. 1, fasc. 3 : Anima, animus–Asinus, **1988**, pages LIII-LVI + colonnes 321-480 ; vol. 1, fasc. 4 : Asinus–Bellum, **1990**, pages LVII-LX + colonnes 481-640 ; vol. 1, fasc. 5/6 : Bellum–Ciuitas Dei, **1992**, pages LXI-LXIV + colonnes 641-960 ; vol. 1, fasc. 7/8 :

Ciuitas Dei—Conuersio, 1994, colonnes 961-1294 ; Schlußlieferung zu Vol. 1, Fasc. 1/2, 1994, pages I-LX + colonnes 1-24.

Présenté par son éditeur comme « le dernier maillon d'une chaîne de travaux qui ont essayé de résumer et de transmettre la pensée d'Augustin », l'*Augustinus-Lexikon* se propose « de donner une vue d'ensemble de la personne, de l'environnement et de la pensée d'Augustin » (fasc. 1, p. xvii), et de procurer ainsi un « nouvel instrument d'accès à l'œuvre augustinienne » (p. xviii). Mais, étant donné le caractère en tous points exceptionnel de la personnalité d'Augustin, « l'aspect encyclopédique de son œuvre » (p. xvii) et l'influence unique qu'il a exercée dès son vivant et qui a perduré, l'*Augustinus-Lexikon* est à bien des égards destiné à devenir un dictionnaire majeur de l'Antiquité tardive, à côté d'ouvrages classiques comme le *Reallexikon für Antike und Christentum*. D'autre part, si on considère l'apport d'Augustin à la construction de la pensée philosophique et théologique occidentale, le *Lexikon* qui lui est maintenant consacré figurera désormais au nombre des instruments de travail des théologiens et des philosophes. C'est dire tout l'intérêt de cette nouvelle entreprise lexicographique, dont le lancement fut accompagné par la réalisation de travaux préparatoires — une concordance verbale augustinienne complète et une bibliographie informatisée — qui garantissent à chacun des collaborateurs une documentation la plus exhaustive possible. Au plan de la conception d'ensemble, l'*Augustinus-Lexikon* se veut « un dictionnaire historique d'idées et de faits » (p. xix). La matière qu'il présente est organisée en un thesaurus d'environ 1200 lemmes latins empruntés aux écrits mêmes d'Augustin, de manière à « garantir à l'ouvrage le maximum d'authenticité » (*ibid.*). Les lemmes concernent les quatre objets suivants : 1) des *personnes* de l'entourage d'Augustin, « sa famille, ses amis et disciples, ses adversaires, les auteurs dont les écrits ont été principalement rapportés par Augustin [...], et d'autres contemporains importants » ; 2) des *realia*, « lieux, matières et faits d'importance sociale, culturelle et culturelle » ; 3) des *œuvres* d'Augustin, y compris celles dont l'authenticité est contestée ; 4) des *notions* caractéristiques de la pensée d'Augustin, dont la « présentation tient compte aussi bien de la tradition chrétienne que de la tradition antique » (p. xix). En revanche, n'est pas considérée dans le lexique l'influence d'Augustin sur la postérité, « parce qu'il est encore impossible de la dominer dans l'état actuel de la recherche » (*ibid.*). Selon les objets auxquels ils sont consacrés, les articles du lexique obéissent tous à une structure comparable ; à chaque fois, « l'état de la recherche concernant les questions actuellement débattues est fourni et on indique les publications qui permettent de poursuivre la recherche » (p. xx). La clarté de conception qui a présidé à la mise en chantier du lexique est garante de l'homogénéité des articles et de l'ensemble de l'ouvrage, une qualité qui manque souvent à des instruments de ce genre. Les huit fascicules composant le premier volume, avec leurs 188 articles — soit un peu plus de 15% de la matière totale envisagée —, témoignent en tout cas d'une très haute maîtrise éditoriale, sans parler de la valeur intrinsèque des contributions individuelles. La répartition linguistique des articles parus entre les trois langues « officielles » du lexique marque une nette préférence pour l'allemand (52%), le français arrivant au deuxième rang (36%), suivi de loin par l'anglais (12%). Les éléments d'introduction au lexique (préface, indications d'utilisation, liste des œuvres d'Augustin¹, abréviations) sont cependant donnés dans les trois langues. Cependant, les citations d'œuvres d'Augustin dans le corps des articles sont en latin seulement, ce qui sera sûrement un handicap pour certains utilisateurs. Il est à souhaiter que ce magnifique instrument de travail ne subisse pas le sort de trop d'autres dictionnaires encyclopédiques — surtout dans l'aire francophone —, et qu'il parvienne sans trop tarder à son achèvement. (P.-H. P.)

1. Avec ses renvois aux *Retractiones* et au catalogue de Possidius, et l'indication des éditions, cette liste est une véritable *clavis* des œuvres d'Augustin.

Histoire littéraire et doctrinale

4. Yves-Marie BLANCHARD, **Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée**. Coll. « Cogitatio Fidei », 153. Paris, Cerf, 1993. 363 pages.

Considérant l'œuvre d'Irénée comme un témoin privilégié de la réception ecclésiale des écrits apostoliques, c'est-à-dire de l'état d'élaboration du Canon néo-testamentaire à la fin du II^e siècle (p. 16), l'A. se propose d'en dégager le « Nouveau Testament » auquel se réfère Irénée. Pour ce faire, il décrit d'abord la relation aux Écritures dans les premières générations chrétiennes (d'Ignace à Justin), puis il s'attache à décrire la Bible d'Irénée, son unité et sa structure, pour finalement aborder l'essentiel de son propos, le Nouveau Testament d'Irénée, « Paroles du Seigneur et rédaction apostolique ». Une quatrième partie offre un bilan historique et propose quelques perspectives théologiques découlant de cette enquête.

La thèse de l'A. consiste à montrer que la préférence d'Irénée pour une tripartition des Écritures selon le schéma *prophetica, evangelica, apostolica*, correspond à une distinction nette entre paroles du Seigneur et témoignages apostoliques. Tout en reconnaissant qu'il les a connus tels qu'ils nous sont parvenus, l'A. prétend établir qu'Irénée ne reçoit pas les quatre Évangiles de la même façon. Mais surtout, il croit discerner dans la manière irénéenne une approche différente selon qu'il s'agit des paroles de Jésus, paraboles ou autres, ou des sections narratives du texte évangélique. Alors que, dans le dernier cas, il se référerait au texte, il citerait plutôt les *logia* suivant la tradition orale médiatisée par la liturgie, en particulier par le prophétisme liturgique. Autrement dit, si Irénée connaît un Nouveau Testament semblable au nôtre, le matériau néo-testamentaire est structuré par la distinction entre les *evangelica* (ou parfois *dominica*) d'une part, et les *apostolica* d'autre part. Et cette distinction correspondrait à « un double statut de l'attestation néo-testamentaire et un double stade de réception des textes » (p. 286-287). La première catégorie ne représenterait aucune rédaction évangélique et se présenterait plutôt comme la continuation d'une parole vivante dans l'Église; en ce sens, elle témoignerait davantage de la tradition des *logia* que de la réception des textes néo-testamentaires eux-mêmes.

Cependant, les analyses sur lesquelles l'A. prétend asseoir ces conclusions paraissent un peu courtes. Que les citations irénéennes soient souvent libres n'implique pas nécessairement que leur auteur dépende dans ces cas d'une tradition des *logia* indépendante du texte canonique. Et il arrive parfois que ces citations libres posent des problèmes à l'A. Ainsi, la reprise de l'incise rédactionnelle « que celui qui *lit* comprenne » de Mt 24, 15 l'oblige à postuler qu'Irénée utilise à cet endroit une *source* des *logia* semblable à celle qui fut utilisée par Matthieu et Marc (p. 218-219). Si tel est le cas, Irénée n'est plus un témoin de la tradition orale, mais il cite un document écrit antérieur aux Évangiles. Comment concilier cette utilisation par Irénée d'un recueil de paroles de Jésus avec ce qu'il dit de l'Évangile quadriforme (*Adversus haereses* III, 11, 8) ? Il est clair que « la méthode d'Irénée paraît bien attester une libre référence aux paroles de Jésus » (p. 221). Que cette liberté atteste qu'Irénée continue de se référer au ministère de Jésus par le biais d'une tradition vivante », rien n'est moins sûr. En tous les cas, l'A. est obligé, pour maintenir cette thèse, de supposer qu'Irénée se réfère parfois à une source écrite des *logia* en dehors des quatre Évangiles tout en combattant lui-même ceux qui « rejettent la forme sous laquelle se présente l'Évangile (quadriforme) et qui introduisent à l'encontre soit un plus grand, soit un plus petit nombre de figures d'Évangile que celles que nous avons dites [...] » (*Adversus haereses* III, 11, 9).

Dans un autre registre, l'A. remet en question la thèse reçue, depuis Harnack, selon laquelle l'élaboration du canon serait une réaction contre la vision trop étroite d'un Marcion pour suggérer

au contraire qu'il s'agirait d'une réaction ecclésiale contre l'éclatement de la révélation par les chrétiens gnostiques. En ce sens, il rejoint partiellement Jean-Daniel Dubois qui invite à reconsidérer la contribution des gnostiques à la fixation du canon des Écritures². (L. P.)

5. Daniel MARGUERAT, **Le Dieu des premiers chrétiens**. Deuxième édition revue et augmentée. Coll. « Essais bibliques », 16. Genève, Labor et Fides, 1993. 152 pages.

Présenter et analyser la diversité des images de Dieu qui ont eu cours aux deux premières générations chrétiennes (c'est-à-dire aux années 90), tel est l'objectif que se propose ce livre à l'écriture vive, rédigé dans un style simple, encore proche de l'exposé oral, mais néanmoins appuyé sur une solide érudition, même si celle-ci se fait toujours discrète. Néotestamentaire de profession, c'est en exégète croyant que Daniel Marguerat, professeur à l'Université de Lausanne, déchiffre les divers langages que les premiers chrétiens se sont appropriés pour exprimer leur foi en Dieu. La perspective historique et littéraire est cependant loin d'être absente de ce livre. On peut même dire qu'elle en constitue en quelque sorte la trame, dans la mesure où l'auteur ne s'est pas avant tout proposé de dégager du Nouveau Testament *une* doctrine de Dieu ; comme il l'écrit très justement, « le Nouveau Testament n'abrite pas une doctrine, mais étale diverses approches de Dieu, ou plus exactement, il tient ensemble plusieurs tentatives de dire le mystère de Dieu » (p. 232). Dès lors se pose la question que l'auteur soulève lui-même : « Peut-on encore parler d'un Dieu des premiers chrétiens ? » On peut sans aucun doute répondre à cette question par l'affirmative, mais à la condition de voir que pour le premier christianisme comme pour la plupart des religions, la conception de Dieu n'est jamais un donné premier : elle se construit au fur et à mesure que les croyants forment, pour eux-mêmes et pour les autres, l'objet de leur foi. Pour un mouvement religieux comme le christianisme, où, à l'instar du judaïsme, l'écriture et la lecture occupent très tôt une place centrale, l'histoire de cette construction d'un Dieu, si elle reçoit ses matériaux d'une tradition et d'une expérience fondatrice, est inséparable d'une histoire littéraire : celle des premiers croyants, tout à la fois témoins et auteurs, et celle des genres et procédés littéraires qu'ils privilégient pour transmettre à leurs contemporains et à ceux qui viendront après eux l'expérience d'une foi transformatrice.

Diversité des images de Dieu, diversité des voies théologiques, « diversité qui va jusqu'au désaccord » (p. 234), mais en même temps, une « unité du Nouveau Testament [qui] n'est pas suspendue aux ressemblances qu'entretiennent entre eux ses auteurs inspirés » (p. 233), voilà le tableau qu'a voulu peindre Daniel Marguerat. Chemin faisant, il introduit ses lecteurs à la richesse des procédés que la recherche récente a mis au jour dans les écrits néotestamentaires, ou dont elle a renouvelé la compréhension : la parabole et le récit de miracle, l'historiographie grecque, la narrativité, l'apocalyptique, la mise en place d'un lecteur implicite, le recours à l'ironie et au malentendu, etc. À ces analyses plus littéraires, M. Marguerat mêle des études davantage thématiques, sur le jugement, les lectures chrétiennes de l'Ancien Testament, la résurrection. Au nombre de ces dernières, mentionnons-en une qu'on sera peut-être surpris de trouver dans un livre consacré au Dieu des premiers chrétiens, et qui s'intitule : « Saint Paul contre les femmes ? Essor et déclin de la femme chrétienne au premier siècle » (p. 121-145). Même si elle fait un peu figure de hors-d'œuvre, on se réjouira de pouvoir lire cet essai nuancé qui évite les simplifications et n'essaie pas de sauver Paul à tout prix, mais montre plutôt la complexité de la position — ou des positions — paulinienne(s). Complexité qu'illustre bien les trajectoires suivies par l'après-paulinisme en regard de la « survie et du déclin de la femme » (p. 142-145) : une *première* trajectoire qui est celle de l'œuvre de Luc,

2. Jean-Daniel DUBOIS, « L'exégèse gnostique et l'histoire du canon des Écritures », dans M. TARDIEU, éd., *Les Règles de l'interprétation*, Paris, Cerf (« Patrimoines »), 1987, p. 89-97.

Évangiles et Actes, et dont l'« image de la femme reflète la condition plus libre de la femme hellénistique » ; une *seconde*, celle des épîtres deutéro-pauliniennes et des pastorales, où on passe « du principe de l'égalité en Christ, qui gouverne la réflexion paulinienne, à l'acceptation du modèle de la famille patriarcale, sous-tendu par une distribution classique des rôles » ; une *troisième*, occupée par les Actes apocryphes des apôtres, notamment par les *Actes de Paul et Thècle* dans lesquelles l'héroïne reçoit de l'Apôtre lui-même le mandat d'enseigner.

Par la diversité des approches qu'il propose, ce livre introduira d'une manière excellente les lecteurs, et spécialement les étudiants, non seulement au Dieu des premiers chrétiens, mais aussi aux procédés discursifs dont ceux-ci ont usé pour exprimer leur foi et se situer dans (et face au) judaïsme et au sein du monde gréco-romain³. (P.-H. P.)

6. Aloys GRILLMEIER, **Le Christ dans la tradition chrétienne. L'Église de Constantinople au VI^e siècle**. Traduit de l'allemand par sœur Pascal-Dominique. Coll. « Cogitatio Fidei ». Paris, Les Éditions du Cerf, 1993. 741 pages.

Ce livre est le deuxième volume du tome II du *Christ dans la tradition chrétienne* (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche*), une vaste entreprise ayant pour but d'élucider l'histoire de la christologie depuis l'âge apostolique jusqu'à 604 en Orient et en Occident. Le premier tome était consacré à la période s'étendant depuis l'âge apostolique jusqu'à Chalcédoine, le second tome porte sur la période post-chalcédonienne. Le premier volume de ce tome était consacré au Concile lui-même et à sa réception ; le second porte sur l'Église de Constantinople pendant la période s'étendant depuis Chalcédoine jusqu'à la mort de Grégoire le Grand (604). Une telle périodisation est parfaitement justifiée à la fois pour l'Occident, puisque la mort de Grégoire marque effectivement la fin d'une époque, et pour l'Orient, où la prédication de Muhammad et l'Hégire (622) marquent l'aube d'un temps nouveau.

Le volume est divisé en quatre parties portant successivement sur le pôle anti-chalcédonien, c'est-à-dire la christologie du patriarche Sévère d'Antioche, sur la christologie chalcédonienne elle-même et ses principaux représentants, Léonce de Byzance et Léonce de Jérusalem, sur les interventions théologiques de Justinien I^{er}, et finalement, sur le déclin de l'ère justinienne et sur une appréciation globale du VI^e siècle au plan christologique. De nombreux index complètent le volume et en facilitent la consultation. Une telle somme constitue un apport majeur à l'histoire de la christologie, une mine d'informations sans pareille et une référence obligée pour quiconque s'intéresse à la christologie, que ce soit du point de vue proprement dogmatique, historique ou encore patristique.

La préface mentionne bien, outre des compléments bibliographiques, quelques améliorations apportées au contenu de l'édition originale de 1989, mais celles-ci ne relèvent certainement pas de la traduction française elle-même, qui n'est pas plus heureuse que celle du volume précédent⁴. En effet, la mauvaise qualité de cette traduction rend pénible sa lecture et risque souvent de tromper le lecteur ou de le plonger dans une confusion dont seul le recours à la traduction anglaise ou au texte original allemand pourra le sortir. Par exemple, dès la première page de l'introduction (p. 17 et partout où ce terme revient par la suite), « l'Éthiopien » est un calque de l'allemand « Ethiopien », qu'il aurait évidemment fallu rendre par « Éthiopie ». Toujours dans l'introduction (p. 18), le lecteur restera perplexe devant cette phrase : « La plus grande perte de l'Église impériale chalcédo-

3. Page 133, ligne 16, lire « à la fois » et non « à la foie » ; en page 195, ce sont les notables *juifs* que, d'après Ac 28, 17, Paul fait venir auprès de lui.

4. La traductrice de ce volume a également traduit le précédent, voir mes critiques dans une chronique précédente, dans *Laval théologique et philosophique*, 49 (1993), p. 539-540.

nienne accompagna la décision du patriarcat d'Alexandrie contre le quatrième concile. » La traduction anglaise, beaucoup plus claire, propose : « The heaviest loss for the Chalcedonian imperial Church occurred with the decision of the Patriarch of Alexandria against the Fourth Council. » Il serait inutile de multiplier les exemples. On se demande comment il se fait que l'A. et son éditeur français persistent à offrir à leurs lecteurs francophones une traduction aussi déplorable. L'œuvre magistrale de Grillmeier et le public lecteur francophone auraient mérité mieux. (L. P.)

7. Peter WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Coll. « Oxford Theological Monographs ». Oxford, Clarendon Press, 1994. 290 pages.

La tradition théologique alexandrine, celle qui va depuis Origène jusqu'à Athanase en passant par Arius, a fait l'objet ces dernières années de travaux qui ont profondément renouvelé la connaissance que nous en avons. Il suffit de mentionner ici, pour ne citer que quelques titres, les éditions et traductions récentes du *De Principiis* d'Origène (Crouzel et Simonetti ; Harl, Dorival et Le Boulluec), les études consacrées à Arius (Gregg et Groh ; Stead ; Williams) et les recherches que mène Ch. Kannengiesser sur Athanase d'Alexandrie. Tous ces travaux ont mis en valeur la continuité de la tradition alexandrine, mais aussi les ruptures qui l'ont affectée, du fait, notamment, de la crise arienne et de ses suites. Ils ont d'autre part montré que cette tradition est traversée de part en part par la nécessité, diversement ressentie selon les auteurs, de concilier, ou plutôt d'arrimer, tradition et langage scripturaires avec la culture philosophique contemporaine. C'est l'ensemble de la tradition alexandrine des III^e et IV^e siècles, que Peter Widdicombe, aujourd'hui professeur à l'Université McMaster de Hamilton, a choisi à son tour d'étudier sous l'angle du concept de paternité divine, auquel il reconnaît une place centrale dans la réflexion chrétienne sur Dieu et le salut. Dans cet ouvrage, à l'origine une thèse oxonienne en théologie, Widdicombe veut éclairer la genèse de la théologie athanasienne de Dieu comme Père, et analyser cette théologie sur l'arrière-plan de la tradition alexandrine antécédente. L'ouvrage se divise en trois parties consacrées successivement (I) à Origène (II) à la tradition alexandrine postérieure à Origène et antérieure à Nicée, et (III) à Athanase d'Alexandrie.

La première partie de l'ouvrage exploite, comme il se doit, le traité *Sur les principes* d'Origène, mais aussi, parmi les œuvres le plus souvent alléguées, le *Commentaire sur Jean*, le *Contre Celse* et le traité *Sur la prière*. Il ne saurait être question de rendre compte ici d'une manière détaillée des analyses de M. Widdicombe, mais on peut dire que l'impression générale que l'on retient du portrait théologique qu'il trace d'Origène est celle d'une pensée qui est bien sûr élaborée selon « les paramètres » de la philosophie médio-platonicienne, mais dont l'importance qu'elle accorde au thème de la paternité divine prouve à l'évidence l'orientation biblique et proprement théologique (cf. p. 119). Citant Rowan Williams à propos du difficile équilibre qu'Origène réaliserait entre les deux « facteurs de contrôle » de sa théologie, soit le donnée métaphorique scripturaire — Dieu comme Père — et les principes de la cosmologie platonicienne, M. Widdicombe arrive à la conclusion que la relation entre ces deux facteurs n'est pas si malaisée que Williams le pense ; entre les deux, c'est en fin de compte la métaphore biblique qui est en dernier ressort déterminante : « C'est la Bible qui fournit à Origène la base sur laquelle il relie Dieu comme Père à Dieu comme Bien et "Celui qui est", ainsi qu'aux attributs associés à l'incorporité divine » (p. 120). Origène identifie ainsi la paternité divine comme le plus haut degré de la connaissance de Dieu à laquelle nous puissions aspirer, et il l'associe expressément à l'incarnation, ce qu'il ne fait avec aucun autre attribut divin, et cela, même au risque d'affaiblir son argumentation en faveur de l'unité divine. Aussi, le Père et le Fils sont-ils pour Origène les sujets déterminants de sa théologie. Ces conclusions s'appuient sur un examen très approfondi de la doctrine de Dieu chez Origène, de sa théorie des noms divins, de la relation éternelle entre le Père et le Fils et de la connaissance de Dieu comme

Père, laquelle connaissance conduit à l'adoption filiale des chrétiens, au terme d'un pèlerinage mystique à la recherche de la perfection à la suite du Christ. Cet examen, mené au fil d'une lecture attentive des textes origénien, amène M. Widdicombe à proposer plus d'un correctif à des conceptions reçues. Par exemple, si, pour Origène, le but du cheminement de l'âme est de contempler le Père comme seul maintenant le Fils le connaît et le contemple, cette contemplation et la connaissance de Dieu qui en découlera ne sont jamais énumérées par Origène parmi les choses qui seront restaurées lors de l'apocatastase finale. Dès lors, la logique de la pensée suggère que le retour inaugurerait une situation nouvelle et que l'état final ne sera pas tout simplement le retour à une perfection originelle.

La paternité divine continuera d'être un thème important de la théologie alexandrine après Origène. Les arguments avancés par Origène en faveur de la réciprocité de la relation Père-Fils et de l'éternelle génération du Fils seront repris et modifiés par Denys d'Alexandrie, Théognoste et Alexandre d'Alexandrie. Le fait qu'Arius rejettera les deux thèses origénien, la corrélation et la génération divine, s'explique, comme le montre l'auteur, par le malaise ressenti, à la suite, notamment, de la critique de Méthode d'Olympe, face à l'utilisation par Origène, de l'argument de corrélation pour expliquer non seulement la relation éternelle du Père et du Fils, mais aussi celle de Dieu avec un univers intelligible conçu comme éternel, avec, comme conséquence, l'adéquation de Dieu et de sa création, et la théorie de la pré-existence des âmes. Une telle critique et le rejet par Méthode de la thèse de la co-existence éternelle des intelligibles définissent le cadre du débat théologique qui aboutira à la crise arienne. La volonté farouche d'Arius de préserver l'unicité de Dieu comme seul non-engendré et sa prétention à tenir un discours sur Dieu qui ne ménage aucune place à la paternité, ont conduit Alexandre, malgré son incapacité à saisir la force de la logique d'Arius, à prendre néanmoins une conscience plus vive de l'importance que la tradition alexandrine accordait à l'éternité de la paternité divine, à celle du Fils et à la relation éternelle du Père et du Fils, trois présupposés qui constituaient depuis Origène le cœur de la réflexion trinitaire alexandrine. C'est à Athanase qu'il appartiendra de rendre compte théologiquement des convictions d'Alexandre.

L'étude chez Athanase des métaphores Père, Fils et Engendré, qui structurent sa doctrine de Dieu et du salut, constitue la troisième partie de l'ouvrage de M. Widdicombe. Avec Athanase, pour la première fois dans la tradition chrétienne, le concept de paternité divine et la relation de celui-ci au Fils ont fait l'objet d'une analyse explicite et systématique. Athanase prit en effet conscience du défi nouveau que posait la théologie arienne à un usage non réfléchi par l'Église du langage de la paternité appliqué à Dieu. Il s'emploiera donc à clarifier ce que cet usage traditionnel impliquait pour une théologie de la nature divine et pour une doctrine du salut qui se veulent cohérentes. Reprenant les éléments essentiels de la compréhension origénien de la paternité divine, Athanase développe sa propre réflexion dans un contexte cosmologique et théologique très différent de celui d'Origène. Alors qu'en réaction partielle à Origène, Arius instaurait une rupture radicale entre Dieu et le Fils, et qu'il attribuait l'existence du Fils, comme celle du monde, à la volonté de Dieu et non à son être, Athanase maintiendra que la relation du Père et du Fils n'est pas une relation fondée sur la volonté, mais qu'elle est constitutive de l'être divin. « Comme Arius, mais à la différence d'Origène qui divisait la réalité entre matière et esprit (Athanase) accepte sans réserve le partage de la réalité en deux registres distincts : le registre du divin et celui de ce qui a été créé de rien. Mais contrairement à Arius, il situe le Fils dans le registre de l'incréd. De cette manière seulement, prétend-il, peuvent être sauvegardés le langage de la tradition biblique et la pratique liturgique de l'Église, et peut être maintenue une sotériologie satisfaisante. C'est seulement si celui qui devint pleinement humain dans l'incarnation était pleinement divin que le salut a pu être réalisé »

(p. 146). Bien que la paternité de Dieu, la filiation éternelle du Fils et leur signification sotériologique soient des thèmes centraux dans plusieurs des écrits d'Athanase, M. Widdicombe privilégie dans son étude les trois traités *Contre les ariens*, dont il situe la rédaction aux environs de 340. Tout en reconnaissant (cf. p. 147, n. 1) le poids des arguments de Kannengiesser à l'encontre de l'authenticité athanasienne du *Contra Arianos* III, il se rend à la critique de Chr. Stead et accepte, au moins comme hypothèse de travail, de considérer le troisième traité sur le même pied que les deux premiers. Les quatre chapitres que M. Widdicombe consacre à Athanase font pleinement ressortir l'originalité de celui-ci. On y discerne aussi la force de sa pensée, par rapport à la tradition alexandrine dont il est solidaire, et à Arius, son adversaire. La contribution d'Athanase réside en grande partie dans la mise en place d'une herméneutique biblique satisfaisante, à la construction de laquelle contribuent la métaphysique, la réflexion théologique, une analyse textuelle serrée, mais aussi l'insertion de l'exégète dans une pratique chrétienne vivante. Fort de cette herméneutique, Athanase essaiera d'établir d'une manière rigoureuse ce que signifiait pour l'être divin d'être conçu comme une relation d'amour mutuel entre le Père et le Fils : « Avec lui, "Père" est devenu non plus un nom par lequel s'adresser à Dieu, mais partie de la définition de ce que Dieu est » (p. 254).

Peter Widdicombe achève son ouvrage sur quelques pages de « Postscript » dans lesquels il ouvre la réflexion athanasienne et alexandrine aux questionnements de la théologie contemporaine, en particulier la remise en question par les approches féministes de la pertinence de la métaphore paternelle en regard de la nomination de Dieu. Tout en évitant de plaquer de façon anachronique une solution du IV^e siècle sur une problématique de la fin du XX^e, M. Widdicombe attire l'attention sur le fait qu'en nommant Dieu Père et en fondant cette métaphore sur l'être même de Dieu, Athanase veut essentiellement dire que les termes Père et Fils ne sont pas des termes arbitraires, imposés par une culture déterminée. Pour lui comme pour Origène, ces termes représentent le cœur de l'Écriture, ils ont été donnés par Dieu lui-même et par son Fils, ils président à l'initiation chrétienne dans le baptême comme à la prière du Christ et des chrétiens. En recourant à la métaphore de la génération pour qualifier la relation du Père et du Fils, Athanase désire avant tout sauvegarder ce qui lui apparaît comme le fondement de la foi et du salut chrétiens, à savoir que l'union du Père et du Fils ne relève pas de la volonté ou du faire, mais qu'elle s'enracine dans l'être divin. Dès lors, il est sûr qu'Athanase considérerait comme pré-chrétien tout discours sur Dieu qui, au lieu de parler de Dieu comme Père, Fils et Esprit, le considérerait plutôt comme créateur, rédempteur et sanctificateur. Il est clair que la solution athanasienne, pas plus qu'aucune autre, ne saurait être canonisée et réifiée. Mais l'ampleur de la réflexion qu'il a consacrée à la métaphore centrale du discours chrétien sur Dieu ne saurait être négligée. Peter Widdicombe en a tout cas parfaitement mis en lumière la contribution décisive d'Athanase au débat sur la paternité divine. Ce faisant, il a, par la finesse et la profondeur de ses analyses, éclairé d'une lumière nouvelle non seulement la pensée d'Athanase, mais la tradition alexandrine dans son ensemble. C'est dire tout le profit que trouveront à la lecture de son livre, autant que les patrologues, les théologiens et tout ceux et celles à qui le discours sur Dieu et sa nécessaire critique importent. (P.-H. P.)

8. Pierre LARDET, *L'Apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*. Coll. « Supplements to *Vigiliae Christianae* », 15. Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1993. xxxii + 564 pages.

Rédigée en deux temps, à l'été 401 (livres I et II) et au printemps 402 (lettre de Jérôme contre Rufin, qui deviendra le livre III), l'*Apologie contre Rufin* de Jérôme constitue un document capital pour l'histoire de l'origénisme. Chef-d'œuvre rhétorique et polémique, l'*Apologie* marque en outre le sommet dans la querelle qui opposa Jérôme et Rufin à propos de la traduction et de la diffusion dans l'Occident latin des écrits d'Origène, notamment du *Traité des principes*. En 1982 et 1983, Pierre Lardet a donné deux éditions de l'*Apologie* hiéronymienne, une *editio maior* parue au vo-

lume 79 de la « series latina » du « Corpus christianorum », et une *editio minor*, au volume 303 des « Sources chrétiennes ». Cette dernière édition comportait une longue introduction dans laquelle P. Lardet donnait un historique détaillé du conflit qui sépara ceux qu'avait unis une commune admiration pour Origène, suivi de trois chapitres consacrés à l'esthétique de l'*Apologie*, sa nature et les légendes et lectures auxquelles elle donna naissance. Nous avons déjà eu l'occasion⁵ de dire l'importance du premier chapitre de cette introduction pour l'histoire de la controverse origéniste de la fin du iv^e et du début du v^e siècle. Avec ses quelque quatre cents notes, les soixante-quinze pages de ce chapitre constitue une remarquable vue d'ensemble d'un épisode particulièrement compliqué de l'histoire littéraire et doctrinale de l'Antiquité chrétienne. L'ouvrage que nous présentons maintenant forme le complément naturel de l'édition des « Sources chrétiennes », en offrant au lecteur un commentaire détaillé de l'*Apologie contre Rufin*. Un commentaire d'ailleurs implicitement présent dans l'édition de 1983, puisque, par une heureuse clairvoyance, M. Lardet avait déjà émaillé sa traduction de l'*Apologie* de 722 appels de note qui constituent à peu près autant de paragraphes du commentaire. Ce système aussi simple qu'ingénieux permettra de lire côte à côte texte latin, traduction française et commentaire. Il faut dire qu'il aurait été autrement très pénible de devoir recourir constamment à un commentaire aussi minutieux sans des repères immédiatement visibles. Car il s'agit, comme M. Lardet nous en avertit dans son introduction, d'un « commentaire analytique suivi », qui, combinant quatre dimensions, « historique, philologique, linguistique et littéraire », vise non seulement à éclairer le vocabulaire de l'*Apologie*, mais aussi à faire justice à l'écrivain Jérôme, dans lequel Lardet voit « un représentant hors pair de la plus brillante période de la littérature latine de l'âge théodosien » (p. xiii). Dès lors, l'inconfort qu'on pourra ressentir à l'utilisation, plus qu'à la lecture, de ce commentaire, inconfort généré par l'abondance des abréviations, des parenthèses et des références sera largement compensé par la richesse et la pertinence des renseignements de tous ordres qu'on y glanera. Beaucoup plus que le nécessaire *companion volume* de l'*Apologie contre Rufin*, ce commentaire deviendra vite un indispensable outil de travail pour quiconque s'intéresse à l'origénisme et aux controverses doctrinales qui l'ont occasionné ou auxquelles il a donné lieu. À cet égard, plusieurs des paragraphes du commentaire sont de véritables synthèses qui rassemblent une précieuse information lexicographique et bibliographique (pour citer un exemple entre cent, voir la notice sur les sept « hérésies d'Origène » en p. 181-182). De plus, les six index qui terminent l'ouvrage permettront de l'exploiter au mieux. Il faut ici remercier l'auteur de s'être donné la peine de composer un index des matières qui fera justice à un commentaire qui, émule de ceux de la Renaissance, « tient effectivement, sinon du fourre-tout, en tout cas du pot-pourri » (p. xvii-xviii). Mais on ne saurait reprocher à M. Lardet d'avoir, tout au long de sa lecture du *Contre Rufin*, sans cesse combiné « l'histoire, la théologie, la linguistique, l'esthétique littéraire — avec toute la panoplie de leurs procédures techniques » (p. xviii), car il associe ainsi son lecteur à la quête de sens qu'il a menée à travers l'œuvre de Jérôme. Signalons enfin les trois appendices qui précèdent les index, soit : analyse de données informatiques, compléments à l'étude de la tradition manuscrite des *Apologies* de Jérôme contre Rufin et de Rufin contre Jérôme, *addenda et corrigenda* aux éditions de M. Lardet de l'*Apologie contre Rufin*. Fait inhabituel dans un ouvrage de ce genre, l'introduction présente une réflexion théorique sur le commentaire comme genre, en particulier sur sa « faiblesse épistémologique » (p. xviii). Des pages qui ne manqueront de faire réfléchir, et de consoler, tous ceux qui s'adonnent à cette pratique scientifique et littéraire. (P.-H. P.)

5. Voir *Laval théologique et philosophique*, 43 (1987), p. 117-118.

9. Jacques FANTINO, **La Théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire.** Coll. « Cogitatio Fidei », 180. Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. 450 pages.

Cette étude se situe dans le prolongement d'un ouvrage antérieur, *L'Homme image de Dieu chez S. Irénée de Lyon* (Paris, 1986), qui a amené l'A. à prendre conscience que, pour donner une présentation correcte de la relation de Dieu à l'homme, Irénée a développé à partir des Écritures une véritable théologie trinitaire de la création et de toute « l'économie », par laquelle l'homme est amené à réaliser son devenir, c'est-à-dire devenir une image parfaitement ressemblante du Fils incarné par le don de l'Esprit Saint.

Le but de cette étude, tel que formulé par l'A., est de dégager les éléments essentiels de cette théologie, en insistant sur le rôle du Fils et de l'Esprit Saint dans l'économie et en mettant en évidence leur situation par rapport à Dieu et par rapport au créé. Le premier chapitre de l'ouvrage précise ce qu'est la théologie pour Irénée, le second porte sur la notion d'économie et son histoire, le troisième, sur les notions d'économie et de mystère de Dieu dans le gnosticisme, le quatrième sur la structure trinitaire de l'économie chez Irénée, le cinquième sur la manifestation du mystère de Dieu dans l'économie. Dans la conclusion, l'A. rappelle les principaux acquis de son étude, qui concernent principalement l'inscription de la théologie trinitaire d'Irénée dans l'économie et le caractère scripturaire et non systématique de cette théologie qui demeure essentiellement narrative et proche de ses sources judéo-chrétiennes. Trois annexes portant sur le judaïsme, le judéo-christianisme et le christianisme, d'une part, sur les sources d'Irénée, d'autre part, et donnant un relevé des occurrences du terme « économie » dans l'œuvre d'Irénée viennent compléter le volume, ainsi qu'un index biblique et des auteurs cités.

Comme l'atteste le relevé des occurrences du terme « économie » presque exclusivement concentrées dans le traité *Contre les hérésies* (135 occurrences sur 142), ce terme est étroitement lié à la polémique qui opposa Irénée aux gnostiques de son temps. Le grand mérite de cet ouvrage est certes de projeter un éclairage neuf sur un aspect essentiel de la théologie d'Irénée. Ce faisant, et au-delà de toute considération apologétique, l'A. fait ressortir la dette d'Irénée à l'égard de ces gnostiques qui furent aussi parmi les premiers théologiens chrétiens et les premiers, en tous les cas, à exploiter et développer la notion néo-testamentaire d'économie. En ce sens, et ce n'est pas le moindre mérite de son ouvrage, l'A. met indirectement en évidence un des apports majeurs des théologiens gnostiques, plus précisément valentiniens, au développement du dogme chrétien. (L. P.)

10. **Les Retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés.** Éd. par É. PATLAGEAN et A. LE BOULLUEC. Collection « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses », 99. Louvain/Paris, Peeters, 1993. 399 pages.

Voici les actes du colloque qui eut lieu à la fondation Hugot du Collège de France du 27 au 30 janvier 1992, sur une initiative d'Emmanuel Le Roy Ladurie. Celui-ci proposa à l'Université hébraïque de Jérusalem une rencontre entre Israéliens et Français sur un objet de réflexion commune dont l'urgence ne fait aucun doute : l'ensemble des mouvements contemporains que l'on réunit couramment « sous l'étiquette abusivement élargie du fondamentalisme », selon l'expression des éditeurs. Le colloque a été préparé du côté israélien par G.G. Stroumsa et E. Kohlberg, tous deux professeurs à l'Université hébraïque de Jérusalem, et du côté français par É. Patlagean, de l'Université de Paris X-Nanterre, et A. Le Boulluec, de l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses. G.G. Stroumsa proposa alors un thème précis qui fut adopté par les organisateurs et les participants : celui des « retours aux Écritures », puisqu'une caractéristique de tous les mouvements dits fondamentalistes est leur attitude herméneutique particulière. Grâce à cette her-

méneutique, ces différents mouvements affirment souvent retrouver une interprétation authentique et primitive de leurs écritures, cela afin de justifier leurs revendications, alors qu'une telle herméneutique fonde dans la plupart des cas un durcissement des traditions dont ils sont tributaires. C'est l'affirmation d'avoir retrouvé la juste interprétation, souvent contre leur propre tradition ambiante, qui est au principe des mouvements et des ruptures étudiés dans ce colloque. Afin de comprendre la genèse et les effets de ce phénomène contemporain fort complexe, les organisateurs ont également décidé de jeter un regard sur le passé. Ainsi qu'il est indiqué dans l'avant-propos, on a revendiqué comme un droit d'interroger les phénomènes anciens à partir des sollicitations du monde moderne, mais sans anachronisme. C'est ce qu'indique la présentation des textes, allant du présent au passé, pour, méthodologiquement, affirmer le primat de l'observateur actuel. On a préféré donner une vue synchronique des phénomènes à une époque donnée plutôt qu'une perspective diachronique pour chacune des tendances représentées.

À l'exception d'un texte, celui de C. Malamoud qui porte sur l'Inde, tous les autres touchent le judaïsme, le christianisme et l'islam, qui tous trois revendiquent à l'origine une révélation divine. Les différents articles du recueil montrent qu'au cours des siècles, il y eut deux approches du texte révélé, selon qu'on a affaire à une herméneutique reconnue, l'interprétation de la révélation, dans son état écrit, servant en fait à délimiter et à définir une communauté, ou à une lecture personnelle, inspirée ou non, une telle lecture servant aussi dans certains cas à définir un groupe. On peut intégrer dans cette deuxième catégorie la critique textuelle occidentale dont l'influence se retrouve un peu partout y compris en Inde, comme le montre C. Malamoud.

Comme il est impossible, dans le cadre d'une telle chronique, de discuter en profondeur chacun des textes de cet ouvrage, bien que tous le mériteraient, je me contenterai, de façon évidemment subjective, d'en résumer quelques-uns, en espérant susciter le désir de lire attentivement tout l'ensemble. L'ouvrage se divise en quatre parties. Dans la première, intitulée « Affleurements contemporains », J. Baubérot (« Le fondamentalisme. Quelques hypothèses introductives ») opère une distinction entre « intégrisme », né en terre catholique, et « fondamentalisme », lequel ne devrait être expliqué selon lui que comme mouvement socio-religieux protestant. Il examine ensuite différents aspects du mouvement qui s'est élaboré, à partir des années 1870-1880 aux États-Unis, en réaction contre les théologies protestantes dites libérales et contre les méthodes d'exégèse historico-critique : autorité absolue de la Bible, retour à l'authenticité des origines face à l'affadissement provoqué par l'établissement de l'Église, affirmation de l'inerrance biblique et d'une lecture uniforme, loin des débats interprétatifs, mais qui aboutit en fait selon J. Baubérot au pluralisme des interprétations comme dans le reste du protestantisme.

J. Séguéy, dans « Le rapport aux Écritures dans les sectes de terrain protestant », cherche à définir, en s'inspirant de E. Troeltsch, la réforme radicale du XVI^e siècle, celle des sectes et de certains réseaux mystico-spiritualistes, par rapport aux autres types de réforme à la même époque. Le type-secte se caractérise par le rejet de toutes les instances extérieures de régulation des conflits sauf la Bible, d'où la pluralité des lectures de la Bible, dont J. Séguéy fournit plusieurs exemples, ainsi que la multiplicité des conflits d'interprétations. L'A. définit ensuite les facteurs sociaux à l'origine de ce foisonnement des lectures de la Bible. Il souligne en particulier le fait que la secte est un type secondaire de religion, un type réactif, la multiplication des sectes au sein du protestantisme n'ayant pu exister sans les « grandes réformes ». Il note également que toute lecture socialement pertinente ne peut se faire que dans une tradition : les sectes n'échappent pas à ce processus malgré leur rejet permanent du concept de tradition, « comme si seule l'idéologie de l'autre pouvait être tradition, c'est-à-dire, [...] idéologie "humaine", opposée donc à "la pure parole de Dieu" ».

D. Hervieu-Léger propose quelques réflexions sur « La pratique de la lecture spontanée des textes scripturaires dans le renouveau charismatique catholique ». À ce renouveau charismatique catholique, né aux États-Unis à la fin des années 1960, et largement répandu en Europe et en France à partir des années 1972-1973, on donne souvent le nom de « religion de communautés émotionnelles » : la dimension volontaire de l'engagement personnel crée en effet des liens très forts entre la communauté et chacun de ses membres, souvent rassemblés autour d'une personnalité de type charismatique. L'intensité affective des relations entre les membres, l'importance des sens et du corps dans la vie spirituelle s'accompagne de défiance à l'égard de toute intellectualisation des croyances, ou formalisation doctrinale et théologique, et par conséquent à l'égard des spécialistes. Au centre, la pratique de lecture spontanée des Écritures postule une liberté complète d'appropriation de ces Écritures par tout croyant inspiré par l'Esprit. On prend donc une distance avec toute interprétation autorisée des textes ou gérée par l'institution mais aussi avec le commentaire savant des Écritures. On veut échapper aux « lectures instrumentalisantes » du texte. C'est l'affirmation des droits à la subjectivité religieuse qui est au principe de la modernité du développement charismatique dans le catholicisme contemporain. Cette subjectivisation intensive du rapport au texte s'inscrit elle-même dans une subjectivisation de la vision religieuse du monde qui aboutit à une séparation entre ordre du monde, des réalités profanes, et ordre de la foi, entre ordre des croyances et ordre des comportements objectifs. Pourtant, on note à l'intérieur de ces mouvements un processus d'autorégulation des expressions individuelles dans le cadre de la communauté et, de façon paradoxale, ce processus permet une réintégration de ces revendications individuelles au sein du catholicisme. Malgré le refus d'en référer à la tradition, ces mouvements contribuent, sous une forme nouvelle, à la construction de l'identité catholique.

Le texte de M.A. Amir Moezzi (« Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain : tradition et idéologisation »), qui traite du « fondamentalisme iranien », montre que tout fondamentalisme ne se caractérise pas nécessairement par un retour aux Écritures : il s'agit ici plutôt d'un durcissement d'une tradition « théologico-juridique rationnelle » très différente de la tradition originelle. Celui d'E. Sivan (« Jihad : Text, Myth, Historical Realities ») cherche à brosser le tableau de l'évolution de l'idée de Jihad (guerre sainte) au cours de l'histoire musulmane. Vers le milieu du xx^e siècle, un changement majeur se produit : le Jihad se tourne vers l'intérieur, la lutte se portant contre les adeptes musulmans de la modernisation à outrance, influencés par l'idéologie occidentale. Les deux articles suivants — ceux de G. Aran, « Return to the Scripture in Modern Israel » et de R. Goetschel, « La diabolisation du sionisme dans les écrits de R. Joël Teitelbaum, maître des Hasidim de Satmar » — révèlent deux attitudes opposées à l'intérieur du judaïsme, ce qui en montre la vitalité. Bien que l'article de G. Aran concerne le fondamentalisme Juif-Sioniste, et plus particulièrement celui du Bloc des Croyants, mouvement messianique de droite qui exerce une influence considérable sur l'État d'Israël, il propose également une réflexion générale sur les divers mouvements radicaux. L'A. est d'avis que la ressemblance entre ces mouvements, malgré la diversité des contextes culturels et religieux ainsi que des circonstances socio-politiques, rend valide et utile la catégorie « fondamentalisme » qu'il résume ainsi : la croyance que les Écritures sont la parole directe de Dieu envoyée du ciel, au sens le plus absolu, d'où leur inerrance et leur autorité absolue, tandis que leur interprétation littérale oblige tant l'individu que la collectivité. D'où le fait que le fondamentalisme est avant tout une religion politique. Bref, on assimile la politique à une position religieuse. Très intéressant dans le cas du Bloc des Croyants est le fait que le retour à la Bible est en réaction contre la tradition religieuse d'Israël et de ce fait innovatrice et ouverte face à la modernité de son environnement. Il ne s'agit donc pas ici de soumission à l'autorité du passé, ni d'une attitude conservatrice mais de non- ou d'anti-traditionalisme. Enfin, C. Malamoud (« Remarques sur une cérémonie védique dans l'Inde de 1990 ») met en lumière les recours au Véda en Inde

depuis le siècle dernier. Il précise que ce que l'on appelle fondamentalisme hindou est en fait un nationalisme : il ne s'agit pas de revenir aux fondements de l'hindouisme, mais de montrer que l'Inde est fondamentalement hindoue. L'évocation du Véda sert en fait à renforcer ce sentiment d'identité de la communauté hindoue tout entière. Une affirmation m'a frappée : selon lui, ni la notion de marginalité, ni celle d'hérésie, n'ont de sens dans l'hindouisme.

Dans la seconde partie, intitulée « Approches chrétiennes modernes de l'Écriture Sainte », sont abordées plusieurs questions importantes d'herméneutique dans les articles de F. Laplanche, « La lettre et le sens. Critique et anticritique chez les hébraïstes réformés du XVII^e siècle » ; B. Roussel, « Comment faire la Cène ? Rite et retour aux Écritures dans les Églises réformées du Royaume de France au XVI^e siècle » ; É. Poulat, « Comment lire la Bible. Exégèse critique et sens spirituel de Loisy à Claudel » ; G. Motzkin, « Tradition and Historicity in Nineteenth-Century Catholicism ». Les questions principales peuvent se résumer ainsi : difficulté de concilier critique biblique et interprétation spirituelle ; divergences entre les adeptes de la philologie savante et les défenseurs de la tradition de l'Église dans le catholicisme ou entre deux formes d'exégèse religieuse chez les Réformés érudits du XVII^e siècle ; illustration en acte de textes bibliques pour le rite de la Cène ; enfin, le traditionalisme catholique français au XIX^e siècle. Selon G. Motzkin, le fondamentalisme défini comme un retour aux Écritures est impensable pour le catholicisme. Au contraire, le fondamentalisme s'y définit comme un retour à la tradition, c'est-à-dire celle de la philosophie scolastique. On pousse à l'extrême la séparation entre tradition et Écritures. Une idée rejoint celle de l'article de G.G. Stroumsa que l'on résumera un peu plus loin : ce pourrait être leur universalisme qui fait de ces défenseurs de la tradition des fondamentalistes.

La troisième partie a pour titre « L'Écriture Sainte dans le monde musulman des premiers siècles (islam, judaïsme) » et comprend les textes de H. Lazarus-Yafeh, « Muslim Medieval Attitudes towards the Qur'an and the Bible » ; S. Stroumsa, « Écritures alternatives ? Tradition et autorité chez les libres penseurs en Islam médiéval » ; E. Kohlberg, « Authoritative Scriptures in Early Imami Shi'ism » ; W. Zeev Harvey, « Anti-fondamentalisme maïmonidien » ; H. Ben Shammai, « Return to the Scriptures in Ancient and Medieval Jewish Sectarianism and in Early Islam ». Le texte de W. Zeev Harvey met en lumière chez Maïmonide une forte opposition à une lecture littéraliste des Écritures, caractéristique de certains fondamentalistes. Très souvent, comme dans le cas de la *Genèse* par exemple, c'est pour Maïmonide une obligation religieuse d'interpréter le texte à l'encontre du sens littéral, lequel conduit à des opinions erronées sur Dieu. Un même texte peut conduire à la vraie religion ou à l'idolâtrie. La question qui se pose alors est celle-ci selon W. Zeev Harvey : « Est-ce que la conscience religieuse est soumise au texte biblique, ou bien le texte biblique à la conscience religieuse ? » Pour Maïmonide, on doit, en dernière instance, soumettre sa religion ou sa politique à l'intellect ou esprit universel qui est l'image de Dieu en tous les hommes et la lecture des Écritures est une « action réciproque créative entre le lecteur et le texte ». Cette partie permet de découvrir, entre autres, les libres penseurs d'origine musulmane qui contestent même l'idée de révélation prophétique de même que les stratégies déployées par le shi'isme pour fonder des doctrines qui ne sont pas mentionnées explicitement dans le Coran : thèse de l'altération du texte, recherche de sens cachés, validation des doctrines à l'aide d'autres textes.

La dernière partie : « Interprétations chrétiennes médiévales et antiques », regroupe les textes de A. Linder, « Aspects du retour aux Écritures au Moyen Âge : le cas de Jérusalem » ; de G.G. Stroumsa, « Le radicalisme religieux du premier christianisme : contexte et implications » ; de M.D. Herr, « Actualisation des Écritures et intolérance dans la Judée du I^{er} siècle ». G.G. Stroumsa cherche à comprendre un paradoxe : comment le christianisme, qui est une religion de l'amour et qui fut persécuté à ses débuts sous l'Empire romain, devint-il à son tour persécuteur au IV^e siècle ?

Il reprend, entre autres, une idée de Freud selon qui l'universalisme même du christianisme s'avère dangereux : la communauté chrétienne devait inclure l'humanité entière, d'où un inclusivisme œcuménique pour lequel l'autre n'a pas d'existence en tant que tel. À la suite d'Ernst Troeltsch, il décèle à l'état embryonnaire des tendances opposées dans le Nouveau Testament, certaines étant assez violentes, et reprend de Max Weber le concept de « dépolitisation ». Ce concept s'avère utile pour décrire l'intérêt développé par l'apocalyptique juive et paléo-chrétienne pour la lutte eschatologique entre les forces du bien et du mal et il peut faire comprendre l'exclusivisme et la violence inscrites dans certains textes : ceux-ci sont en effet conditionnés par les milieux dans lesquels ils ont été conçus, c'est-à-dire dans des communautés sans pouvoir politique, détachées de tout programme politique concret, la violence restant le plus souvent verbale. Il y a donc *neutralisation* des conceptions violentes dans les mouvements dépolitisés. Ce serait alors l'*actualisation* de ces textes, en un contexte politique différent (celui de la victoire du christianisme devenant religion d'État), à partir d'une lecture naïve et anachronique, qui aurait donné naissance à une intolérance active.

L'ouvrage qui résulte de cette rencontre est extrêmement riche et stimulant sous plusieurs aspects. D'abord à cause de l'importance du thème lui-même : le ^{xx}e siècle se caractérise par ses mouvements sociaux et politiques à prétention totalitaire, et les radicalismes bibliques ou autres s'inscrivent bien dans ce phénomène. Ensuite, parce qu'il y a dialogue entre plusieurs domaines des sciences humaines : sociologie, histoire, philosophie, psychologie, sciences politiques. Du fait aussi d'un recours à des sources nouvelles et d'une réinterprétation de documents connus auxquels le thème du colloque a permis de poser des questions nouvelles. Enfin, la multiplicité et la confrontation des points de vue permettent d'entrevoir la complexité des questions en jeu et la difficulté qu'il y a à définir les mouvements radicaux : non-distinction du politique et du religieux et négation de la diversité des instances ou des ordres ; démonisation de l'« autre » ; utilisation des Écritures plutôt que leur interprétation ; leur appropriation par un groupe contre l'idée qu'elles sont destinées à tous ; rupture avec la tradition dans le but de retrouver la pureté primitive. Mais le retour aux Écritures n'est pas fatalement conservateur et témoigne quelquefois d'une réinterprétation novatrice. Ou encore, il peut être dû à un ultra-nationalisme mais, dans certains cas, c'est plutôt un nationalisme qui permet à une société de saisir sa nature et sa vocation propre. Dans d'autres cas, il n'y a pas retour aux Écritures mais durcissement de la tradition ou encore retour à elle, et alors peut-être faudrait-il parler d'intégrisme ? Ou encore les deux tendances opposées, comme dans le cas du catholicisme : même s'il est difficile de parler de radicalisme à propos des mouvements charismatiques de retour à la Bible en milieu catholique, il y a tout de même danger d'un repli de la foi dans la sphère privée ou purement subjective, face à une prétendue objectivité des autres sphères de l'activité humaine. Bref il existe des fondamentalismes ou des intégrismes plus ou moins radicaux et intolérants qu'il est essentiel de situer dans leur contexte respectif afin d'essayer de les comprendre, même s'il serait bien naïf de prétendre que nous pouvons vraiment saisir les raisons des conflits qui ne cessent de se produire au sein de toutes les religions. (A. P.)

11. **Dieu peut-il avoir un Fils ? Le débat trinitaire du ^{iv}e siècle.** Introduction et commentaires par Bernard SESBOÜÉ, textes traduits par Bernard MEUNIER et Bernard SESBOÜÉ. Coll. « Textes en Main ». Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. 242 pages.

La collection « Textes en main » se propose de mettre à la disposition des étudiants, des professeurs et du grand public, des choix de textes éclairant des questions ou des thèmes fondamentaux de la théologie. Les textes sélectionnés sont introduits par une présentation générale et par des notices particulières à chacun des textes retenus. L'objectif de la collection ne pouvait être mieux servi que par le sujet qu'ont retenu MM. Sesboué et Meunier, à savoir le débat théologique et trinitaire du ^{iv}e siècle, qui, en définitive, tournait autour du problème de la paternité et de la filiation en

Dieu. Il s'agit d'une question très complexe, dans laquelle se conjuguent la confession de la foi, l'exégèse biblique et la dialectique, et qui, comme le verrons en rendant compte plus loin du livre de Bernard Pottier, culminera dans des discussions d'une haute technicité. Mais, en même temps, la crise dont la prédication du prêtre Arius fut la cause et qui secouera tout le iv^e siècle demeure un moment capital de l'histoire de la théologie chrétienne, une véritable crise de croissance qui, selon l'heureuse formule du Père Sesboüé, permit au christianisme de parvenir à sa « majorité doctrinale » (p. 163) en confrontant la confession du Dieu Père, Fils et Esprit aux exigences de la raison. Confrontation qui ne débouchera toutefois pas sur une conception rationaliste de l'objet de la foi, mais sur une prise de conscience plus vive des implications et des limites d'une confession de foi trop matériellement fondée sur des formulations bibliques dont la portée n'avait jamais été pleinement saisie. Dans la mesure où la question qu'il a posée à la théologie chrétienne était loin « d'être médiocre » et que « sa conviction sur le fond était sincère » (p. 23), on peut affirmer que celui par qui le scandale arriva, Arius, rendit un grand service à la théologie en ébranlant les convictions d'une prédication un peu ronronnante. En soumettant les affirmations bibliques sur le Christ à l'épreuve de la tradition platonicienne revue par Plotin — comme l'a montré Rowan Williams⁶ —, Arius a engagé les pasteurs de son époque dans un questionnement en profondeur de la validité de leur langage théologique.

La trentaine de textes présentés dans ce volume ont été aménagés en deux sections, correspondant à ce que Bernard Sesboüé appelle fort justement les « deux premières manches » du débat avec l'une et l'autre leurs « partenaires » principaux : Arius et Athanase d'Alexandrie, pour la première, Eunome et Basile de Césarée, pour la seconde. Comme le rappelle B. Sesboüé (p. 13), une troisième manche opposera au même Eunome Grégoire de Nysse, frère de Basile. Si cette dernière phase du débat est laissée pour compte dans le présent ouvrage, on en trouvera une analyse détaillée dans le livre de Bernard Pottier déjà mentionné (voir la notice suivante)⁷. Pour la première manche, le lecteur se voit proposer en premier lieu une traduction nouvelle des textes conservés d'Arius, les lettres à Eusèbe de Nicomédie et à Constantin, la profession de foi adressée à Alexandre d'Alexandrie, les fragments de la *Thalie* et les « blasphèmes d'Arius », pour lesquels est acceptée la datation établie par Ch. Kannengiesser qui en fait un écrit néo-arien. Ces reliques de l'activité littéraire et théologique d'Arius sont suivies de la première traduction française de larges extraits des trois *Traité contre les Ariens*, tous considérés comme athanasiens malgré le déni formulé par Ch. Kannengiesser à l'endroit du troisième (cf. p. 48). La deuxième manche livre tout d'abord la traduction des § 7-25 de l'*Apologie* d'Eunome, dans laquelle le grand « technologue » de l'arianisme extrême exprime son intuition de base sur l'inengendré et sa théorie du langage. La riposte lui est donnée par Basile dans son *Contre Eunome*, dont sept extraits, tirés des livres I et II, sont présentés ici.

Le grand intérêt de ce petit livre est de donner, du débat qui a dominé la scène théologique du iv^e siècle, une présentation dans les termes mêmes de ceux qui en furent les principaux protagonistes, ce qui est bien autre chose que les résumés qu'on peut en lire dans les manuels et les histoires du dogme. Même si ce débat s'est coulé dans une « rationalité devenue pour nous quelque peu étrangère », celle-ci demeure « l'expression des questions inévitables qui habitent tout esprit humain cherchant à rendre raison de son rapport à Dieu » (p. 10). À la lecture de ces textes parfois difficiles et déroutants, on réalise à quel point un tel débat, dont « le point critique [...] était la confession du Christ comme Fils de Dieu, au cœur de la foi des uns, jugée inacceptable par les autres »

6. Dans son *Arius, Heresy and Tradition* (Londres, 1987), livre auquel la présentation de Sesboüé doit plus que ce que laisse croire la note 1 de la page 22.

7. On notera que, depuis l'édition de Jaeger, on ne divise plus en 12 livres le *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse (cf. p. 234).

(*ibid.*) s'avéra d'une importance cruciale pour « le discernement des lois du langage scripturaire » (p. 12) et du langage théologique tout court. Il faut remercier le Père Sesboué et M. Meunier de nous en avoir ouvert le dossier avec autant d'intelligence et de sympathie, aussi bien pour les thèses des « hérétiques » que pour la réponse des orthodoxes⁸. (P.-H. P.)

12. Bernard POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Étude systématique du « Contre Eunome » avec traduction inédite des extraits d'Eunome*. Préface de Mariette CANÉVET. Série « Ouvertures », 12. Namur, Culture et vérité, 1994. 520 pages.

Ce que l'on désigne sous l'appellation de « controverse eunomienne » — d'après son principal protagoniste, Eunome de Cyzique († 392/395), disciple d'Aèce d'Antioche († 366) — constitue la dernière phase de la crise arienne, qui a déchiré l'Église, surtout en Orient, pendant tout le IV^e siècle. Cette controverse s'est déroulée en plusieurs étapes que nous pouvons assez facilement retracer, car chacune d'elles a donné lieu à la publication par Eunome d'un ouvrage où il expose ses théories trinitaires et par la réponse que lui feront les orthodoxes, en l'occurrence Basile de Césarée et son frère, Grégoire de Nysse. C'est ainsi que la dispute commence avec la parution de l'*Apologie* d'Eunome (CPG 3455), vers 363-364, réfutée par Basile dans son *Contre Eunome* (CPG 2837), vers 364-366 ; entre 378-382, Eunome riposte tardivement à Basile par une *Apologie de l'Apologie* (CPG 3456), qui provoquera le *Contre Eunome* (CPG 3135) de Grégoire de Nysse ; en 383, enfin, Eunome présente à l'empereur Théodose une *Profession de foi* (CPG 3457), qui fera l'objet d'une longue *Réfutation* (CPG 3136) de la part de Grégoire. Au sein de ce vaste ensemble littéraire, la production de Grégoire de Nysse tient une place éminente non seulement par sa quantité (820 pages de grec dans l'édition moderne des *Gregorii Nysseni Opera*), mais aussi par sa difficulté technique, sa profondeur théologique et philosophique, et, comme le souligne à juste titre Bernard Pottier, par la richesse de ses exégèses. C'est que Grégoire de Nysse s'attaquait à un adversaire de taille, excellent théologien et redoutable dialecticien, un adversaire que même un Basile de Césarée n'avait pas réussi à mâter. D'ailleurs, si Grégoire prend la plume contre Eunome, c'est parce que celui-ci avait puissamment riposté à Basile ; Grégoire se devait donc tout à la fois de défendre l'honneur de la famille et de pallier aux insuffisances de l'ouvrage anti-eunomien de son frère. Malgré son importance, le *Contre Eunome* de Grégoire n'a cependant jamais obtenu toute l'attention qu'il aurait méritée. À cause, bien sûr, de sa longueur et de sa difficulté, mais aussi du fait d'une histoire textuelle compliquée qui en avait obscurci le plan et réarrangé la matière, sans doute pour la rendre plus digeste. L'édition de Werner Jaeger (*Gregorii Nysseni Opera* I/1-2, Leiden, 1960) a remédié à cet inconvénient et permet désormais, sauf pour une lacune au livre I, de lire le *Contre Eunome* nyssénien comme l'avait voulu son auteur, en trois livres suivis de la *Réfutation*, ouvrage dont la tradition manuscrite byzantine avait malencontreusement fait le livre II du *Contre Eunome*. Mais cette remarquable édition est encore largement sous-utilisée, du fait, notamment, du manque d'une traduction en langue moderne. Le livre de Bernard Pottier ne vient pas encore combler cette lacune. Il offre néanmoins une étude minutieuse du *Contre Eunome* et de la *Réfutation* de Grégoire, accompagnée, en annexe, d'un plan détaillé de ces deux œuvres, qui, sur trente-cinq pages, guide le lecteur dans les méandres de l'argumentation de Grégoire. Ce plan est complété par une traduction des *kephalaia* ou « capitulatio » du *Contre Eunome* I et III⁹, et de la *Réfutation*, ainsi que par une première traduction française des fragments de l'*Apologie de l'Apologie* d'Eunome cités par Gré-

8. L'opposition qui est faite du « langage culturel grec » au « langage sémitique de la Bible » (p. 10) demanderait cependant à être nuancée.

9. Et non II, comme porte le titre de la page 449.

goire¹⁰. Quant à l'étude proprement dite, elle comporte deux parties, dont la première, littéraire (p. 15-80), offre une très précieuse « Présentation générale des écrits de Grégoire contre Eunome ». Même si M. Pottier a voulu faire un livre sur Grégoire de Nysse et non sur Eunome, il reste que, chemin faisant et de manière inévitable, il n'a pu se dispenser d'accorder une très grande attention à l'« hérétique » que Grégoire entend réfuter. Ce qui, du coup, nous vaut une présentation fort bienvenue des œuvres et de la pensée d'Eunome. Prenant appui sur les travaux de ses prédécesseurs, dont Dams, Van Parys, Barmann et Vaggione, B. Pottier restitue dans cette première partie l'organisation et l'argumentation du *Contre Eunome* et de la *Réfutation* de la profession de foi d'Eunome. Cet exercice permet, entre autres résultats, de dégager « les grands parallélismes de la controverse », c'est-à-dire le rapport synoptique existant entre les deux *Apologies* d'Eunome et les deux *Contre Eunome* des frères cappadociens, et de mettre ainsi en lumière la forte parenté structurelle des quatre ouvrages (voir le tableau des p. 26-27).

La partie théologique de l'ouvrage, pour sa part, s'articule en quatre chapitres, dont les trois premiers (métaphysique et trinité ; langage ; christologie) commentent les trois livres du *Contre Eunome*, alors que le quatrième, complémentaire des précédents et consacré à l'Esprit Saint, glane les éléments de pneumatologie que recèle, à côté des autres œuvres de Grégoire, la *Réfutation* de la profession de foi eunomienne. Ces chapitres sont d'une grande richesse. Outre de faire voir la démarche de Grégoire dans sa riposte à Eunome et, du même coup, d'éclairer la théologie et la christologie de ce dernier, on y trouvera traitée plus d'une question dont l'examen présente un intérêt propre. C'est ainsi que le premier chapitre apporte une contribution notable à l'histoire du concept d'οὐσία au IV^e siècle. L'auteur rend partout ce terme par un non compromettant « ousie » ; on conviendra avec lui (cf. p. 84 et 97, n. 41) qu'aucune des traductions françaises, dont celles, usuelles, par « essence » et « substance », n'est entièrement satisfaisante, mais on aurait aimé une discussion plus approfondie de ce point à la lumière des recherches récentes consacrées à ce terme et à sa traduction¹¹. Dans le second chapitre, l'auteur est amené, par le plan même du *Contre Eunome*, à traiter du problème du langage chez Eunome et Grégoire. Ce chapitre nous est apparu comme le plus instructif du livre, et M. Pottier y démêle bien une question fort complexe qui traverse la tradition philosophique grecque tout entière depuis Platon et qui rebondit aux III^e et IV^e siècles non seulement chez les penseurs orthodoxes mais aussi chez les théologiens gnostiques, notamment dans l'*Évangile de vérité* (NH I, 3)¹². On trouvera aussi dans ce chapitre une intéressante discussion de la notion d'*epinoia*.

Le chapitre complémentaire de la seconde partie, consacré à l'Esprit Saint, se termine par deux excursus¹³. Dans le premier, portant sur l'expression « La Puissance du Très-Haut » de Lc 1, 35, l'auteur critique la thèse de Martien Parmentier selon laquelle, dans le verset de Luc tel que le comprend Grégoire de Nysse, on retrouverait une distinction entre cette Puissance et l'Esprit Saint, ain-

10. À propos du fragment 19 (57), p. 492, le lien entre bonté divine et création dans la tradition alexandrine a été bien mis en lumière par P. Widdicombe, dans l'ouvrage analysé ci-dessus (voir notamment p. 25-28).

11. Voir entre autres, J.-F. COURTINE, « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être : les traductions latines de *ousia* et la compréhension romano-stoïcienne de l'être », dans P. AUBENQUE, dir., *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Bibliothèque J. Vrin (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1980, p. 33-87.

12. Cf., à ce sujet, R. MORTLEY, *From Word to Silence*, Bonn, Hanstein (« Theophaneia », 30-31), 1986, 2 vol., en part. vol. 1, p. 107-109, et vol. 2, p. 171-191.

13. Dans une note de ce chapitre complémentaire (p. 369, n. 95), l'auteur renvoie au début de l'homélie 4 de Grégoire de Nysse sur l'Écclésiaste, « qu'on a pu appeler le premier discours anti-esclavagiste de la littérature chrétienne ». Rappelons seulement que les *Actes de Thomas*, au chap. 83, aussi bien dans le grec que le syriaque, mais plus nettement formulée dans cette dernière version, comportent déjà l'affirmation très claire d'un égalitarisme chrétien et anti-esclavagiste.

si que la conception de l'Esprit Saint comme une entité ou image féminine. M. Pottier rejette l'une et l'autre proposition de Parmentier, et nous n'avons pas à discuter ici la valeur de ses arguments, qui, au demeurant, paraissent probants. Mais nous voudrions noter que, contrairement à ce que M. Pottier semble croire, l'idée d'un Esprit féminin n'est pas un avatar de la sophologie de Boulgakov ; elle a, au contraire, derrière elle une longue histoire dans la tradition chrétienne, en particulier chez les auteurs syriens¹⁴. Et quand l'auteur de l'*Évangile selon Philippe* déclare : « Quelques-uns disent que Marie a conçu de l'Esprit Saint. Ils sont dans l'erreur. Quand une femme a-t-elle jamais conçu d'une femme ? » (NH II, 55, 23-27), il ne s'exprime pas ainsi par pure fantaisie gnostique. Dans le second excursus, M. Pottier traite de l'interpolation qui affecte la fin du *logos* III du *De oratione dominica* de Grégoire de Nysse. Après une revue de la littérature, il donne une traduction du passage concerné du *De or.*, avec l'interpolation incriminée, pour se prononcer, à la suite de Karl Holl, contre l'authenticité grégorienne de l'ajout présumé. Cette conclusion présentée de manière convaincante demanderait cependant à être réexaminée à la lumière de l'étude, que M. Pottier ne semble pas connaître, par J.F. Callahan de la tradition manuscrite du *De or.* et de l'interpolation en particulier¹⁵. Callahan montre qu'aussi loin qu'on puisse remonter dans l'histoire textuelle du *De or.*, non seulement l'interpolation y figure mais aussi la leçon *ἐκ τοῦ υἱοῦ*. Si le *ἐκ* a été effectivement interpolé — et on peut le penser pour des raisons internes, il l'a été à date ancienne et il est imputable à un seul scribe, qui serait intervenu au stade de l'archétype dont dérivent les familles grecques actuelles aussi bien que la version syriaque.

Dans sa préface, Mme Mariette Canévet déclare que l'ouvrage de M. Pottier est doublement original, du fait, tout d'abord, qu'« aucune étude récente ne s'est affrontée au *Contre Eunome* de Grégoire pris en lui-même », et, ensuite, « par la sympathie qu'il accorde au tenant de l'orthodoxie, alors qu'une tendance actuelle, au nom d'un souci, par ailleurs justifié, de respect des opinions, d'objectivité scientifique et de réhabilitation des opprimés, s'attacherait davantage à la personnalité et à la théologie de ceux que la "Grande Église" n'a pas voulu compter au nombre des siens ». L'orientation privilégiée par M. Pottier est en effet légitime et elle nous vaut sans aucun doute une monographie d'une grande qualité. Cependant, le réalignement à droite dont le crédite Mme Canévet le conduit parfois à des appréciations rapides qui déparent quelque peu son ouvrage, par exemple, quand il met dans le même sac « Eunome et toutes les gnosés » (p. 111), ou qualifie le courant gnostique de « mythologie pseudo-rationnelle » (p. 215) ou encore parle de dérive « vers la gnose ou la mythologie ». D'autre part, il a un peu tendance à mettre en veilleuse tout ce qui chez Grégoire le rapprocherait même de très loin des spéculations gnostiques. C'est ainsi qu'il loue fort la démythologisation que Grégoire opère à propos du *descensus ad inferos*, « qui élimine entièrement les conceptions cosmologiques sur les divers habitats et se situe dans une perspective résolument christologique, où il s'agit non plus de lieux, mais d'états en Christ » (p. 311, citant J. Daniélou). Cette image d'un Grégoire pré-bultmanien demanderait à être mise en balance avec, par exemple, la description hautement imagée, pour ne pas dire mythologisante, qu'il donne, en *Oratio catechetica*, des thèmes du rachat, de la rançon et de la tromperie du démon effectuée par le Christ (notamment au chap. 26), description qui jure avec « la sobriété » d'une œuvre « qui s'adresse à des païens cultivés » (*ibid.*).

Dans le feuillet publicitaire que M. Pottier a rédigé pour la présentation de son ouvrage, il affirme que « cette étude poursuit et achève le travail de B. Sesboüé sur le *Contre Eunome* de Basile

14. Voir, à ce sujet, R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 312-320.

15. Dans *Gregorii Nysseni Opera*, VII/2, *De oratione dominica, de beatitudinibus*, Leiden, E.J. Brill, 1992, p. X-XIV.

de Césarée, publié dans les "Sources chrétiennes" ». Ce n'est sûrement pas méconnaître l'importance du livre qu'il nous a donné que de penser que cet achèvement ne sera complet qu'au jour où nous disposerons, dans les mêmes « Sources chrétiennes », d'une édition et d'une traduction du *Contre Eunome* et de la *Réfutation* de Grégoire de Nysse. Et le Père Bernard Pottier serait sans doute la personne toute désignée pour nous faire ce cadeau. (P.-H. P.)

13. Wendy E. HELLEMAN, éd., **Hellenization Revisited : Shaping a Christian Response Within the Greco-Roman World**. Coll. « Christian Studies Today ». Lanham, New York, Londres, University Press of America, 1994. 544 pages.

Ce volume rassemble les actes d'un colloque tenu à l'Institute for Christian Studies de Toronto durant l'été 1991 et portant sur l'acculturation du christianisme dans le monde gréco-romain. Les textes de vingt-quatre communications y sont regroupés en quatre sections intitulées « Gnosticism, Judaism and Hellenization : Basic Positions », « Hellenistic Judaism », « Gnosticism » et « The Patristic Response », un épilogue rédigé par W.E. Helleman proposant une synthèse finale. Une bibliographie et un index analytique complètent le volume.

Il serait fastidieux de donner ici une liste exhaustive des contributions à ce volume et de leurs auteurs parmi lesquels se trouvent Abraham P. Bos, Schuyler Brown et Edwin M. Yamauchi. Examinant sous différents angles le processus qui mena à l'acculturation du christianisme dans le monde gréco-romain, les différentes contributions mettent l'accent principalement sur le rôle qu'ont joué le gnosticisme et le judaïsme hellénistique dans la réponse que le christianisme naissant a apportée à la culture gréco-romaine. La section consacrée au judaïsme hellénistique étudie différents aspects des rapports qui ont prévalu entre la philosophie grecque, Philon et le christianisme. Quant à la section consacrée au gnosticisme, elle examine la présence de thèmes platoniciens et aristotéliens dans les documents gnostiques, mais aussi l'influence du judaïsme sapientiel sur le gnosticisme. Finalement, la section consacrée à la « réponse patristique » cherche à identifier les influences hellénistiques dans les œuvres de Clément d'Alexandrie, d'Irénée et de Tertullien. L'ensemble du volume apparaît tout à la fois comme une réflexion sur la notion d'hellénisation forgée par Harnack dans son *Histoire du dogme* et, indirectement, sur le problème de la catégorisation en histoire des religions : comment définir le christianisme, le judaïsme, le gnosticisme dans le contexte historico-religieux des II^e et III^e siècles ? Cette question, qui est parfois soulevée de façon explicite, reste le plus souvent comme un filigrane à la discussion. (L. P.)

14. **Valeurs dans le Stoïcisme, du Portique à nos jours**. Textes rassemblés en hommage à Michel SPANNEUT par Michel SOETARD. Préface de M. Maurice SCHUMANN de l'Académie française. Coll. « Philosophie ». Lille, Presses universitaires de Lille, 1993. 304 pages.

Bien qu'il ait consacré sa thèse de doctorat en théologie à Eusthate d'Antioche (Lille, 1946, parue en 1948), Michel Spanneut s'est surtout fait connaître par ses travaux sur le stoïcisme et, plus spécifiquement, sur la survie chrétienne du stoïcisme. Outre sa thèse de lettres consacrée au *Stoïcisme des Pères de l'Église* (Paris, 1957 et 1969), il a publié un ouvrage sur la *Permanence du stoïcisme, de Zénon à Malraux* (Gembloux, 1973) et un grand nombre d'articles portant sur l'histoire de la philosophie du Portique, dont on trouvera le signalement dans la bibliographie qui termine ces *Mélanges*. Et il prépare encore pour les « Sources chrétiennes » l'édition d'un commentaire chrétien inédit du *Manuel* d'Épictète. Dès lors, il n'est pas surprenant que ses amis, collègues et anciens élèves ait voulu l'honorer par un volume de *Mélanges stoïciens*. Des dix-sept contributions qu'il regroupe, une concerne le XVI^e siècle et une autre, le philosophe contemporain Éric Weil ; les quinze autres relèvent toutes de l'Antiquité et, pour douze d'entre elles, de la patristique. Une telle

concentration et l'ampleur de plusieurs de ces contributions confèrent une réelle unité thématique à un ouvrage qui s'inscrit dans un genre souvent caractérisé par la disparate. Voici les titres des articles d'intérêt patristique : Gilles DORIVAL, « Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs » ; Eric OSBORN, « The Sovereignty of God in Clement of Alexandria » ; Pierre MONAT, « Une forme de la *virtus* accessible aux femmes. La *Patientia* dans la *Consolation* à Grégoria d'Arnohe le Jeune » ; Michel PERRIN, « L'image du stoïcien et du stoïcisme chez Lactance » ; Jean-Marie ANDRÉ, « Lactance et l'idée stoïcienne de justice » ; Jean DOIGNON, « Traits stoïciens de l'action de Dieu chez Hilaire de Poitiers : la *praeparatio* sur fond de *constitutio* » ; Hervé SAVON, Les intentions de saint Ambroise dans la préface du *De officiis* » ; Anne-Marie MALINGREY, « Saint Jean Chrysostome moraliste ? » ; Aimé SOLIGNAC, « Autour du *De natura* de Pélage » ; Alain MICHEL, « Saint Augustin et Cicéron : le courage, la souffrance et la joie » ; Yves-Marie DUVAL, « La lettre de direction (acéphale) à une mère de famille du ms 954 de Vienne (CPL 755). Édition des divers fragments dans leur ordre original » ; Pierre CAZIER, « Étincelles stoïciennes dans les *Sentences* d'Isidore de Séville ». Par la richesse des contributions qu'il rassemble, dont certaines présentent des documents inédits ou mal connus (Duval), ouvrent des perspectives neuves (Savon, Solignac) ou opèrent de vastes synthèses (Dorival), cet ouvrage prolonge heureusement les recherches menées par M. le Doyen Spanneut en éclairant les relations étroites et complexes qui se sont très tôt nouées entre le christianisme et la culture philosophique qui l'a vu naître. (P.-H. P.)

15. Zbigniew IZYDORCZYK, *Manuscripts of the Evangelium Nicodemi. A Census*. Coll. « Subsidia Mediaevalia », 21. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993. 282 pages.

L'*Évangile de Nicodème* est un récit apocryphe concernant la passion et la mort de Jésus, qui est connu également sous le titre d'*Actes de Pilate* (*Gesta Pilati*) et qui, dans l'une de ses recensions (B), contient un compte rendu de la descente du Christ aux enfers (*Descensus ad inferos*)¹⁶. Vraisemblablement composé à la fin du III^e ou au cours du IV^e siècle¹⁷, cet apocryphe a connu une vogue considérable, qui ne le cède que de peu aux Évangiles canoniques et ce, dans tous les cantons de la chrétienté antique et médiévale. Témoins de cette fortune, les nombreuses versions sous lesquelles l'apocryphe a circulé : grecques et latines, mais aussi en copte, syriaque, araméen palestinien chrétien, arménien, géorgien, vieux-slave, vieil-irlandais, sans oublier les traductions en diverses langues vernaculaires, ainsi que, pour le grec et le latin, le nombre considérable de manuscrits qui ont transmis tout ou partie de l'évangile apocryphe. Mais ce succès explique aussi qu'on ne dispose pas encore à ce jour d'une édition critique de l'*Évangile de Nicodème*, ou des *Actes de Pilate*, sous toutes ses formes. C'est pour remédier à cette lacune que s'est constituée, dans le cadre de l'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AÉLAC, Genève et Paris), une équipe animée par Jean-Daniel Dubois (École pratique des hautes études, sciences religieuses, Paris), qui prépare une édition exhaustive de tous les témoins de l'apocryphe. La confection de cette *editio maior* (à paraître dans la « Series apocryphorum » du « Corpus christianorum ») suppose toutefois que des travaux préliminaires soient exécutés, consacrés notamment à l'inventaire des manuscrits. C'est un tel inventaire qu'a publié un jeune chercheur médiéviste de l'Université de Winnipeg, Zbigniew Izidorczyk dans le volume dont nous rendons compte. On y trouvera répertoriés et analysés 436 manuscrits latins de l'*Evangelium Nicodemi*, dont douze manuscrits considérés comme perdus ou détruits. Pour chacun de ces manuscrits, l'auteur donne des indications précises

16. Voir M. GEERARD, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, Brepols, 1992, p. 43-46 (§ 62).

17. Pour les attestations anciennes des *Actes de Pilate* et de l'*Évangile de Nicodème*, voir C.I.N. JEFFORD, « Pilate, Acts of », *The Anchor Bible Dictionary*, 5 (1992), p. 371-372.

sur sa localisation, sa cote, ses caractéristiques codicologiques (matière, nombre de folios ou de pages, dimensions), sa date, son origine, le ou les scribes ayant assuré sa copie, ses possesseurs successifs et son contenu. Les notices comportent également, le cas échéant, un relevé détaillé des *incipit* et des *desinit* du titre, des deux prologues, du texte, du chapitre XXVIII (qui a connu une histoire propre), de l'épilogue et du colophon de l'*Evangelium Nicodemi*. Autre élément qui élargit l'intérêt du *Census* à l'ensemble du domaine des apocryphes latins médiévaux : l'auteur a relevé, pour chacun des manuscrits, tous les textes « satellites », seize au total (dont six inédits), de l'*Évangile de Nicodème* qu'on y trouve, c'est-à-dire les textes qui ont un lien matériel ou thématique avec l'*Évangile*, comme par exemple, la *Lettre de Pilate à Claude*, la *Cura sanitatis Tiberii* ou la *Vindicta salvatoris*, pour ne mentionner que quelques apocryphes plus connus. Quatre index (The *Evangelium Nicodemi* and its Satellites ; Chronology of the Manuscripts ; Contents of the Manuscripts ; Persons and Places Connected with the Manuscripts) permettent d'exploiter au mieux la riche moisson de renseignements que recèlent les notices du *Census*. Il est seulement à souhaiter que l'éditeur de l'*Evangelium Nicodemi* ne sera pas découragé par le nombre des témoins manuscrits qu'il a réussi à inventorier. On lui est en tout cas d'ores et déjà reconnaissant d'avoir posé une solide base sur laquelle il pourra poursuivre son travail et d'avoir par là même mis à la disposition des spécialistes un instrument dont l'utilité débord largement l'*Évangile de Nicodème* et même le champ des apocryphes latins. On n'aura qu'à consulter, pour s'en convaincre, les trente-trois pages du troisième index, consacré au contenu des manuscrits. Il convient de remercier et de féliciter M. Izydorczyk pour le patient travail qu'il a accompli et qui augure heureusement de la suite de son entreprise¹⁸. (P.-H. P.)

16. Jacques LISON, **L'Esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas**. Préface de J.M.R. TILLARD, o.p. Coll. « Patrimoines, orthodoxie ». Paris, Les éditions du Cerf, 1994. xii + 305 pages.

Avec Grégoire Palamas, mort en 1359, nous sortons résolument du cadre chronologique défini pour cette chronique. Mais, outre le fait que, pour la tradition byzantine, la rupture avec l'Antiquité chrétienne est moins clairement marquée que dans le cas de l'Occident, c'est l'auteur auquel est consacré ce livre qui nous justifie de le présenter ici. En effet, Grégoire Palamas, « que l'Orient chrétien vénère actuellement comme l'un de ses théologiens les plus représentatifs » (p. 279), n'a rien cherché d'autre qu'« être en accord de pensée avec les Prophètes, les Apôtres et simplement tous les Pères, par lesquels le Saint-Esprit a certainement parlé au sujet de Dieu et de ses créatures » (*Triade* II, 1, 6-9, cité p. 222). Même si les « Pères » désignent en l'occurrence non seulement les Pères de l'Église mais aussi les saints et les pères spirituels contemporains, il reste que Palamas puise une bonne partie de son vocabulaire, de son inspiration et des problématiques dans lesquelles il s'inscrit dans la tradition ancienne, celle des théologiens du iv^e siècle, Athanase et les Cappadociens, ainsi que de leurs successeurs, Jean Chrysostome, le pseudo-Denys, Maxime le Confesseur, ou de spirituels comme le pseudo-Macaire ou Diadoque de Photicée.

Aujourd'hui comme autrefois, en Occident comme en Orient, le nom de Grégoire Palamas rime avec controverse et polémique. Adepte de l'idéal contemplatif et monastique connu sous le nom d'hésychasme, c'est surtout sa doctrine des énergies divines incréées qui lui suscita des adver-

18. Pour le manuscrit décrit au § 206, on notera le travail de Rémi GOUNELLE, *Recherches sur les Actes apocryphes de Pilate. Les Actes de Pilate transmis par le ms. Bayerische Staatsbibliothek, Clm 28168*. Introduction et édition accompagnées d'une Bibliographie raisonnée des *Actes de Pilate*, Mémoire, Institut d'Histoire de la Réformation, Genève, 1993. Aux § 37 et 51, des *incipit* et des *desinit* sont barrés sans que la signification de ce procédé typographique soit donnée dans l'introduction.

saires farouches dont le plus connu est Barlaam le Calabrais. Prenant comme point d'ancrage la Pentecôte, « non pas le seul événement de la Pentecôte, mais la pneumatologie comme manifestation et expérience pascales et pentecostales de l'Esprit » (p. 17), le livre de Jacques Lison tourne en grande partie sur le problème des énergies créées. En recourant à cette doctrine, Grégoire Palamas cherchait avant tout le moyen de défendre la réalité de la connaissance et de l'expérience humaines de Dieu, tout en sauvegardant la transcendance divine. Pour Palamas, l'essence divine demeure inaccessible à l'homme, mais celui-ci peut néanmoins connaître Dieu et entrer en communion réelle avec lui par les énergies créées : « l'essence de Dieu est absolument imparticipable ; toute participation ne peut se réaliser que par le biais des énergies, de la grâce, du don de l'Esprit » (p. 171). Si l'énergie est distincte de l'essence divine et même inférieure à elle, elle est néanmoins « inséparable de l'essence divine, comme le rayon est inséparable du soleil dont il émane ; elle est donc créée autant que l'essence sa source » (p. 98). En définitive, « l'énergie créée est Dieu lui-même en tant qu'il peut se communiquer à la créature » (*ibid.*). Cette situation de l'énergie, « moyen terme entre Dieu et la création », amènera même Palamas à la définir comme une sorte d'accident, « en ce sens qu'elle n'est pas l'essence immuable et inaccessible de Dieu, mais Dieu agissant et se manifestant quand il veut » (p. 117).

Le grand mérite de l'ouvrage de Jacques Lison est précisément d'essayer de rendre compte du combat mené par Palamas pour défendre la réalité de l'expérience de l'Esprit vécue par les moines hésychastes (cf. p. 237-238), ce qui l'a conduit à étudier la doctrine des énergies créées dans le cadre plus vaste de la pneumatologie palamite, sous les trois aspects de l'économie (incarnation, baptême du Christ, Transfiguration et Pentecôte), du don et de l'expérience de l'Esprit. Tout au long des six chapitres qui constituent l'ouvrage, l'auteur n'oublie jamais que « l'Hésychaste systématise sa doctrine des énergies sous la pression de la controverse » (p. 101), laquelle teinte l'ensemble de son œuvre, et le contraint parfois à formuler des raisonnements proches du paralogisme ou à falsifier l'opinion de la partie adverse (p. 129-130). Mais pour omniprésente qu'elle soit, la polémique ne peut priver la synthèse palamite de sa portée universelle dans la mesure où elle illustre le fondement traditionnel de l'hésychasme et en donna une formulation théologique solide. C'est cet héritage que Jacques Lison s'est employé à retrouver, en raison certes de son intérêt intrinsèque mais aussi dans une perspective œcuménique clairement avouée. Un œcuménisme exigeant, qui s'efforce de dépasser la polémique dans laquelle certains théologiens catholiques enferment encore le palamisme « au nom des principes de la scolastique occidentale confondus avec le dogme catholique » (p. 11), mais sans non plus gommer les difficultés qu'il soulève. À cet égard, l'excellente préface du Père Jean-Marie Tillard souligne que, pour important qu'il soit, « Palamas ne saurait avoir dans la tradition de l'Orient le statut d'Athanase, de Basile, des deux autres Grégoire, de Jean Chrysostome, d'Éphrem » (p. vi). Et il ajoute : « N'est-il pas à la pensée de l'Orient, analogiquement, ce qu'est Thomas d'Aquin à la pensée de l'Occident latin ? » Ce qui est sûr, c'est que la pensée de Grégoire Palamas ne peut être ignorée de quiconque prétend avoir accès à la tradition chrétienne intégrale, d'Orient comme d'Occident. Et c'est un grand service que rend le livre de Jacques Lison — « dont la lecture, écrit le Père Tillard, demande beaucoup de réflexion » — que de nous en avoir donné une présentation tout à la fois dense, claire et sympathique¹⁹. (P.-H. P.)

19. P. 181, ligne 4 de la citation de CHRYSOSTOME, *Ad Cor. I*, xxx, 2 (MONTFAUCON, t. x, 1, p. 316), la traduction de τὰς αὐτὰς ἐλύσαμεν ὠδῖνας par « nous avons délivré les mêmes douleurs de l'enfantement », si elle est matériellement exacte, ne donne un sens très bon. Tout en reconnaissant la difficulté de la tournure grecque, on pourrait proposer : « nous nous sommes libérés des mêmes douleurs de l'enfantement », au sens de « nous avons acquittés... ».

Éditions et traductions

17. **Hermias. Satire des philosophes païens.** Introduction, texte critique, traduction, notes et index par R.P.C. HANSON et ses collègues. Traduction française par D. Jousset. Coll. « Sources chrétiennes », 388. Paris, Les Éditions du Cerf, 1993. 149 pages.

Depuis sa première publication au xvr^e siècle, cette satire est restée énigmatique. L'absence de toute référence dans la littérature antique et d'indication de date dans le texte lui-même ont suscité nombre de conclusions divergentes à son propos chez les savants. Même situation pour ce qui concerne l'identité d'Hermias — que l'on a tour à tour identifié à Hermès Trismégiste (sous le pseudonyme d'Hermias), à un martyr du même nom mis à mort sous Antonin, au fondateur de la secte des Hermiens mentionnée par Filastre et Augustin, à l'historien Hermias Sozomène, etc. —, et qui de ce fait voyage d'un siècle à l'autre suivant les spécialistes.

C'est pour sortir de l'obscurité cet ouvrage rarement mentionné dans les manuels de littérature ancienne que fut mis sur pied un séminaire composé des membres des facultés de théologie, de philosophie et de littérature classique de l'Université de Manchester, dont cette édition est le fruit, le professeur Hanson ayant assumé la direction de cette œuvre collective. La traduction est précédée d'une longue introduction tripartite : I. Contexte et sources de l'ouvrage ; II. Auteur et œuvre. Date ; III. Histoire du texte. Dans le chapitre premier de l'introduction, un sommaire de l'histoire de la critique, qui a permis aux éditeurs d'esquisser les principales options offertes, sur l'auteur, la datation, la parenté littéraire, l'origine et la valeur, sert de fondation au reste de l'introduction. On a ensuite cherché à déceler les influences et la parenté littéraire de ce genre d'ouvrage, à étudier la langue et le style de l'auteur, l'originalité de l'œuvre de même que la date possible. Le chapitre 3 sur la tradition manuscrite est fort bien documenté : les éditeurs eux-mêmes indiquent d'ailleurs dans la préface que cette édition est la plus complète jamais entreprise, que le texte a été étudié plus à fond et qu'ils ont réuni plus de manuscrits qu'auparavant. Ils ont également assuré une collation nouvelle et établi un nouveau texte.

Cet Hermias se dit épuisé d'être ballotté entre les divers systèmes philosophiques, sans espoir de repos du fait de la multiplicité des points de vue, que ce soit à propos des théories sur Dieu, sur le monde, ou encore sur l'âme comme il le décrit dans le chapitre 4 : si les philosophes « se mettent d'accord, alors moi je leur donnerai avec plaisir mon assentiment. Mais s'ils écartèlent l'âme, s'ils la tirent vers diverses natures, s'ils lui attribuent une substance différente, s'ils la font passer d'une matière à une autre, j'avoue que je supporte mal ce flux et ce reflux. Tantôt je suis immortel et je m'en réjouis, tantôt je suis mortel et je pleure. Je viens d'être réduit en atomes, je deviens de l'eau, je deviens de l'air, je deviens du feu. Peu après je ne suis ni air, ni feu, ils me font bête sauvage, ils me font poisson ; et j'ai les dauphins pour frères ! [...] Je nage, je vole, je rampe, je cours, je me pose. Et parfois même, Empédocle me fait buisson. » Hermias passe donc en revue toutes les philosophies de son temps et décrit ses emballements successifs : « Pythagore mesure donc l'univers ! Et moi, une fois encore enthousiasmé, je ne fais aucun cas de ma maison, de ma patrie, de ma femme, de mes enfants, ils ne m'intéressent plus. Je monte, moi, jusque dans l'éther, je prends sa règle à Pythagore et je commence à mesurer le feu [...] ». Les jugements sur le style et l'humour d'Hermias varient aussi selon les auteurs : quelqu'un comme Hermann Diels, si férù de philosophie, trouve ses plaisanteries de piètre valeur et tout à fait décadentes. Mais, ainsi que le notent les éditeurs, il faut dire que la rivalité souvent acharnée entre les philosophes, mise en scène dans les satires de Lucien de Samosate au i^{er} siècle, les exposait à ce genre d'ironie. Hermias utilise l'arme traditionnelle des sceptiques devant la multiplicité des opinions philosophiques.

Mais quelles sont les conclusions auxquelles on est parvenu dans cette étude sur Hermias et son ouvrage ? Celui-ci ne contient qu'une seule citation biblique : il débute par une citation de I Cor. 3, 19 (la sagesse de ce monde est folie devant Dieu), ce qui a fait conclure à certains qu'il ne s'agissait pas à l'origine d'une œuvre chrétienne, la citation ayant été rajoutée par la suite. Mais les éditeurs ainsi que la plupart des spécialistes qui ont étudié la *Satire* sont d'un avis différent : tout l'écrit se présenterait comme un commentaire ou une illustration de la formule paulinienne. Et si le reste ne contient pas d'autres allusions bibliques, on peut toutefois trouver, dans le chapitre 17, « une rencontre de mots révélateurs », ce qui dénoterait chez Hermias une familiarité si grande avec l'Ancien Testament que le texte biblique a pu influencer son expression d'une manière importante. Les éditeurs ont également étudié ses rapports avec l'ensemble de la littérature ancienne ainsi qu'avec la tradition doxographique. Ils concluent que sa parenté avec les écrivains du II^e siècle, tels Lucien de Samosate et Maxime de Tyr, éclaire quelque peu son contexte intellectuel, tandis que ses liens avec des œuvres du III^e siècle inciterait à le placer vers la fin du II^e siècle. À partir de la reconstitution par Diels de la tradition doxographique (c'est-à-dire un ensemble de documents, anthologies ou épitomés, rapportant les diverses doctrines philosophiques), ils ont cherché à déterminer la relation qu'Hermias entretient avec cette tradition à l'aide de comparaisons entre les textes : Hermias aurait emprunté ses matériaux à la principale tradition doxographique, peut-être sous une de ses formes les plus anciennes, c'est-à-dire aux *Placita* d'Aetius ainsi qu'aux collections dont ce dernier dépend, dont les *φυσικῶν δόξαι* de Théophraste. Cet Hermias serait donc un chrétien, inconnu — les éditeurs ne se prononcent pas sur son identité —, qui aurait écrit pour d'autres chrétiens, ce que laisse entrevoir la citation du début. On peut replacer son attitude envers la philosophie dans l'histoire du christianisme primitif : il est très proche des apologies les plus anciennes, comme la *Lettre à Diognète* et l'*Oratio ad Graecos* de Tatien, pour la verve de la polémique ainsi que la croyance que la philosophie a trouvé son origine dans l'apostasie des anges. L'étude du contexte de cette théorie donne une indication importante sur la date de l'œuvre car elle ne se retrouve que chez des auteurs chrétiens très anciens (généralement des II^e et III^e siècles). On retrouve une attitude semblable par exemple dans le *Traité tripartite* de Nag Hammadi (NH I, 5, p. 109, 24-110, 22) qui affirme que la philosophie grecque a été inspirée par des puissances subordonnées et rebelles, selon un point de vue diamétralement opposé à celui du philosophe Porphyre, *De Abst.*, II, 38, 1, où les sciences et la philosophie sont attribués à l'inspiration de bons démons. Hermias ferait donc peut-être partie de ces chrétiens contre qui polémique Clément d'Alexandrie en *Strom.* I, 81, 4 ; VI, 66, 1. Enfin, le texte d'Hermias montre un syncrétisme de la philosophie aristotélicienne et du néo-pythagorisme, typique des deux premiers siècles de notre ère, et on n'y relève aucune trace explicite de néo-platonisme.

Voilà donc une édition intéressante et importante puisque sur le plan littéraire il n'existe pas vraiment de parallèle à ce genre d'écrit dans l'ensemble de la littérature chrétienne ancienne. La traduction rend bien la vivacité d'Hermias avec son style ironique et animé. On peut toutefois trouver étrange que l'écrit d'Hermias, dans la mesure où il s'adresse à des chrétiens, ne contienne aucune allusion par exemple à l'harmonie du christianisme face aux désaccords des philosophes, ce qui est un lieu commun de la polémique chrétienne ancienne, ou à toute autre croyance chrétienne. Après la réfutation, on attend quelque chose de plus positif. On peut se demander si on est bien en présence d'une œuvre complète, s'il n'y avait pas quelque complément à ce qui ressemble à une introduction. (A. P.)

18. **Origène. Homélies sur les Juges.** Texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction, notes et index par P. MESSIÉ, L. NEYRAND, M. BORRET. Coll. « Sources chrétiennes », 389. Paris, Les Éditions du Cerf, 1993. 248 pages.

Un grand texte ne peut se réduire uniquement au sens prévu pour son premier public. Bien que clos et achevé en lui-même, il doit s'ouvrir à d'autres lecteurs, à l'infini, grâce à la main de l'interprète. C'est ainsi qu'Origène conçoit le texte biblique et, dans ses homélies, il montre que l'interprétation n'a pas pour but de copier le réel mais plutôt de le transformer. Ses appels constants aux auditeurs et lecteurs en font foi : « Apprends-le, toi aussi, auditeur, quel que tu sois... » (Hom. III, 2). Les Homélies sur les Juges s'intégraient dans le cycle des lectures liturgiques et des prédications, cycle qui durait trois ans et se déroulait selon un ordre précis : Homélies sur les textes sapientiaux, sur les livres prophétiques, puis sur les livres historiques. Le Livre des Juges était donc commenté la deuxième année du cycle liturgique.

La traduction en français et l'édition des Homélies sur les Juges, dont la date de composition peut être fixée entre 239 et 242, sont le fruit de la collaboration de plusieurs spécialistes et grands admirateurs d'Origène. L'introduction développée, qui précède le texte et sa traduction, a le mérite de s'adresser tout autant aux connaisseurs d'Origène qu'aux commençants. Car, outre des précisions sur la date et le nombre des Homélies d'Origène retrouvées aujourd'hui, ainsi que sur le livre des Juges, on a résumé la vie et la prédication de ce Père de l'Église, de même que ses règles d'interprétation des Écritures. Un chapitre sur sa théologie de l'Église sert de toile de fond sur laquelle on a situé et décrit les Homélies sur les Juges.

Après celui de Josué et avant ceux de Samuel et des Rois, le livre biblique des Juges se situe dans un ensemble qui retrace l'histoire d'Israël à partir de l'installation en Terre promise jusqu'au temps de l'exil. Chez Origène, ce qui était dit de Jésus (Josué) dans l'Ancien Testament est appliqué au Christ, tandis que les chefs, les juges et les prophètes d'Israël figurent les chefs et les juges dans l'Église. L'interprétation du texte biblique est constamment allégorique. Les éditeurs notent que l'allégorisation accentue la tendance à unifier le sens du texte, qu'il y a recherche d'une unité organique jusqu'à l'ultime référent. Tout le texte concerne le Verbe, soit comme conjoint de l'Église, soit comme celui de l'âme. Il est vrai que le mot *logos*, outre le sens de « parole » et de « raison », peut aussi prendre celui de « ramasser » et de « cueillir ». On peut souligner l'utilisation constante du symbolisme des nombres comme méthode exégétique. Une tradition qui persiste chez les juifs et que l'on appelle la *Guématria* : « En passant des lettres aux chiffres, les possibilités de sens sont multipliées », et il « se produit un éclatement de l'illusion de la coïncidence du mot et de la connaissance de la chose ». La *Guématria* ouvre ainsi un nouvel espace textuel qui « réintroduit l'infinité à travers un système fini »²⁰.

Origène interprète également le texte en établissant constamment des rapports entre différents passages, et il fait des rapprochements entre les mots, qui entrent parfois en collision de façon insolite pour nous. Il crée ainsi des combinaisons neuves et des interprétations audacieuses. Cette étrangeté même sert tout autant à dévoiler le sens latent qu'à en préserver le caractère mystérieux. Augustin lui-même ne disait-il pas que, lorsqu'on parle de Dieu, ce qui est trop clair et facile suscite le dégoût et l'ennui. Tout le commentaire gravite autour des personnages clés du livre des Juges afin de projeter dans l'avenir des leçons du passé. À ce propos, deux choses m'ont frappée. Tout d'abord, j'ai trouvé la troisième Homélie extrêmement polémique. Ce qui est remarquable, c'est que la polémique porte ici contre des gens de l'intérieur de l'Église, ce qui n'est pas très habituel

20. M.-A. OUAKNIN, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Paris, Seuil (« Points Essais », 278), 1992, p. 170-171.

chez Origène, à ce qu'il me semble : « Mais parfois cette maladie de l'orgueil, non seulement atteint les pauvres du peuple, mais encore elle poursuit l'ordre même des prêtres et des lévites. On peut trouver quelquefois des gens — même parmi nous qui sommes placés pour être des exemples d'humilité et disposés à l'entour de l'autel comme des miroirs pour ceux qui regardent —, des gens chez qui pue le vice de l'arrogance, et, de l'autel du Seigneur qui devrait exhaler le doux parfum de l'encens, se répand l'abominable odeur de la superbe et de l'orgueil » (*Hom.* III, 2 ; Rufin aurait-il ici amplifié le texte par sa traduction ?). Dans la quatrième Homélie, Origène souligne d'ailleurs le fait que nous avons les chefs que nous méritons. Ensuite, fait assez rare dans la littérature ancienne, il donne une interprétation très positive des personnages féminins de la Bible, par exemple de Débora : « alors que l'on rapporte qu'un très grand nombre de juges en Israël furent des hommes, d'aucun d'eux on ne dit qu'il fut "prophète", sinon de "Débora, une femme". C'est là un point où même le premier aspect de la lettre procure au sexe des femmes un réconfort qui n'est pas le moindre ». Et Origène ajoute que la grâce de la prophétie ne dépend pas du sexe mais de la pureté de l'esprit (*Hom.* V, 2). De tels passages sont intéressants dans la mesure où est indiqué l'exercice d'un pouvoir charismatique dans l'Église.

Un commentaire plus étoffé des Homélies sur les Juges serait bien sûr appréciable, mais l'introduction, telle que l'ont conçue les éditeurs, ouvre déjà des pistes de recherche fort intéressantes. Comme toujours dans la collection des « Sources chrétiennes », on peut également trouver des renseignements sur l'état du texte, la tradition manuscrite, les éditions. On a ajouté une notice sur la traduction de Rufin : sur les 279 homélies d'Origène qui nous sont connues, 21 seulement peuvent être lues dans l'original grec, les autres sont en traduction latine. Le texte est accompagné d'apparats critiques, de notes complémentaires et d'index, ce qui fait de cet ouvrage à la fois un outil précieux et un livre agréable à lire. (A. P.)

19. Grégoire le Grand. Commentaire sur le Premier Livre des Rois. Tome II. Texte critique, traduction, notes et index par Christophe VUILLAUME. Coll. « Sources chrétiennes », 391. Paris, Cerf, 1993. 339 pages.

Ce livre est la suite du n° 351 des « Sources chrétiennes » paru en 1989 sous la plume du Père Adalbert de Vogüé. Le changement d'auteur ne signifie cependant pas une rupture profonde entre les deux volumes puisque le présent A. a travaillé à la suite du Père de Vogüé et sous sa direction. Le premier tome présentait le texte et la traduction annotés des deux premières sections de ce commentaire couvrant I Samuel 1, 1 - 2, 10 (le Premier Livre des Rois dans la Septante) précédé d'une longue introduction (p. 17 à 136) et suivi de tables des noms propres du texte, des citations scripturaires et des auteurs anciens. Ce deuxième tome contient les troisième et quatrième sections de ce commentaire (I Sam 2, 11 - 3, 21) qui en compte dix, allant jusqu'au récit de la consécration de David. L'ouvrage est complété par des *indices* onomastiques et scripturaires. La division du Commentaire en sections ne coïncide pas parfaitement avec la division en livres établie par Grégoire lui-même, mais elle révèle néanmoins mieux la structure littéraire de l'œuvre que ne le fait sa division en livres.

Ce commentaire n'a pas connu la popularité et la diffusion des autres ouvrages de Grégoire ; œuvre de la fin de sa vie, sa réception a sans doute souffert de la réaction anti-grégorienne qui a suivi son décès, si bien qu'elle n'est parvenue jusqu'à nous que par deux témoins manuscrits. Elle est pourtant d'un grand intérêt puisqu'elle constitue en quelque sorte le testament spirituel de Grégoire. Ayant d'abord été rédigé par Claude, abbé de Ravenne, à la suite de conversations exégétiques qu'il avait eues avec Grégoire, puis mis en forme par Grégoire lui-même, peu satisfait de cette première rédaction, le Commentaire comporte un certain nombre de traits stylistiques étrangers à

l'œuvre de Grégoire, de sorte qu'on a douté de son authenticité. Celle-ci a cependant été établie définitivement par P. Verbraken.

Le deuxième tome propose l'exégèse morale et typique de l'histoire d'Héli et ses fils (I Sam 2, 11-36), puis l'exégèse typique et morale du récit de la vocation de Samuel (I Sam 3, 1-21). La méthode exégétique est bien celle de Grégoire. Laissant de côté le sens littéral, il ne s'intéresse qu'au sens spirituel, soit typique, soit moral, de l'Écriture. Dans ce commentaire cependant, on peut distinguer différents registres reflétant divers aspects de la personnalité et de la vie de Grégoire. Tantôt on y entend le moine, tantôt le pontife, faisant écho aux circonstances de l'époque, que ce soit le rapprochement avec les rois barbares ou les rapports difficiles avec Maurice à Byzance. Dans la troisième section, l'interprétation typique de l'histoire d'Héli et ses fils présente le vieil Héli comme l'ancienne alliance tombée en décrépitude tandis que l'enfant Samuel représente le nouveau sacerdoce des croyants, alors que l'interprétation morale présente Samuel comme le modèle de l'obéissance due aux supérieurs, et Héli comme la figure de ces prélats qui se montrent indignes de leurs responsabilités. Quant à la quatrième section, elle commence dans le registre moral, poursuivant la ligne de la section précédente, et présente Samuel comme un modèle d'obéissance face à Héli, le type même du prélat indigne. Puis, dans le registre spirituel, elle voit en Héli à la fois le représentant de l'Ancien Testament annonciateur du Nouveau, et celui du judaïsme hostile au Christ. (L. P.)

20. **Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales VII-XI.** Tome II sous la direction de Pierre ÉVIEUX, texte grec par W. H. BURNS, traduction et annotation par Louis ARRAGON, Pierre ÉVIEUX, Robert MONIER. Coll. « Sources chrétiennes », 392. Paris, Les Éditions du Cerf, 1993. 328 pages.

Ce volume constitue le second volet d'une trilogie²¹ consacrée aux *Lettres festales* que l'évêque d'Alexandrie rédigeait chaque année, « au plus tôt vers le mois de septembre » (p. 8) et par lesquelles il annonçait, d'abord à toutes les Églises d'Égypte mais aussi à celles de l'extérieur, la date de la fête de Pâques de l'année suivante. On sait que la fixation et le calcul de la date de Pâques donnèrent lieu, dans l'Église pré- et post-nicéenne, à des débats importants que le Concile de Nicée, qui avait pourtant inscrit cette question à son ordre du jour, ne réussit que partiellement à régler. Toujours est-il qu'à la suite de l'assemblée conciliaire, on s'entendit pour calculer la date de Pâques d'après un cycle de dix-neuf ans et pour confier ce comput aux Égyptiens, « dont la compétence en ce domaine est reconnue », l'Église d'Alexandrie étant « chargée d'annoncer cette date à l'Église de Rome qui la diffusera dans l'Église universelle » (« Sources chrétiennes », 372, p. 83). L'introduction au premier volume des *festales* de Cyrille a dressé un bilan détaillé de celles que nous connaissons, qu'elles soient de Cyrille lui-même (29 ont été conservées) ou de ses prédécesseurs, de Démétrius à Théophile. Il faut dire que la pratique de l'envoi de ces panégyriques pascals était déjà bien établie au moment où le Concile de Nicée l'a officialisée. L'intérêt de ces lettres est très large dans la mesure où, à côté des éléments proprement pascals — annonce de la fête, fixation de sa date et de la durée du jeûne la précédant —, transparaissent les préoccupations de l'évêque d'Alexandrie en regard des Églises dont il a la charge pastorale. Elles sont donc un précieux témoignage sur la vie ecclésiale et sur les événements — crises sociales, famines, lutte contre l'hérésie, manque de solidarité entre chrétiens — auxquels les pasteurs sont confrontés. Dans le cas des *festales* de Cyrille, on y trouvera également plusieurs développements qui illustrent les conceptions et le vocabulaire christologiques de l'auteur, ainsi qu'un morceau de bravoure, véritable pièce d'anthologie, consacrée au double couple virilité-nature divine/féminité-nature diabolique (x, 3, 22 - 4, 56), à propos d'Ex 13, 2 (consécration du premier-né *mâle*). Même si une telle opposition n'est pas

21. Pour le premier volume, voir *Laval théologique et philosophique*, 49 (1993), p. 570-571.

rare dans la littérature chrétienne ancienne, on a l'impression que Cyrille s'est rendu compte du caractère un peu forcé de son exégèse puisqu'il l'introduit prudemment par la mise en garde suivante : « Pourquoi au juste le sexe féminin n'est pas saint et n'est pas consacré ? Eh bien, au cas où l'on se refuserait à le dire, je vais répondre à la question puisque les circonstances et le besoin m'y invitent » (x, 3, 18-21).

Les cinq lettres présentées ici et qui couvrent les années 419 à 423 sont attestées, contrairement à celles qui précèdent, par treize des quatorze manuscrits qui ont transmis les *festales* cyrilliennes. Comme ce fut le cas pour le volume précédent, cette première édition critique est le fruit d'un travail d'équipe qui a pu profiter du texte établi par W.H. Burns. Chaque lettre est précédée d'une brève introduction et d'un plan détaillé. L'annotation est réduite, et elle a surtout pour objet d'éclairer des points de vocabulaire ou de signaler des parallèles textuels. Comme il est habituel dans les « Sources chrétiennes », les citations et allusions bibliques font l'objet d'un appareil particulier. Quelques citations cependant présentent des singularités qui auraient mérité d'être commentées. Ainsi, en vii, 2, 160-163, Ph 2, 6 est donné avec la variante curieuse ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ; en x, 1, 120-121, la doxologie angélique de Lc 2, 14 présente la forme tripartite considérée comme secondaire par la critique. En x, 3, 53, l'expression « homme accompli » renvoie à Ep (et non Col) 4, 13, et en xi, 2, 39-41 (« ce ne sont pas la chair et le sang qui combattent contre nous mais la foule tout à fait malveillante et rebelle des démons »), il faut voir une allusion précise à Ep 6, 12. En xi, 6, 21, dans la citation d'Ex 16, 16, on préférera traduire τοῦτο τὸ ῥῆμα ὃ συνέταξε Κύριος par « voici la chose que le Seigneur a prescrite »²² plutôt que par « voici *textuellement* ce qu'a prescrit le Seigneur ». (P.-H. P.)

21. **Tertullien. La pudicité (De pudicitia).** Tome I. Introduction par Claudio MICAELLI, texte critique et traduction par Charles MUNIER. Tome II. Commentaire et index par Claudio MICAELLI. Coll. « Sources chrétiennes », 394-395. Paris, Les Éditions du Cerf, 1993. 468 pages en pagination continue.

Impossible à dater avec précision, mais appartenant sûrement à la période montaniste de l'auteur, le *De pudicitia* de Tertullien constitue, selon les termes de son commentateur, « un véritable examen systématique de toutes les questions théologiques concernant la pénitence et occupe une place d'importance exceptionnelle dans l'histoire de l'Église ancienne parce qu'il pose explicitement, pour la première fois, l'exigence d'une réflexion approfondie sur le pouvoir de rémission des péchés » (p. 11). Cette importance reste inentamée même si on ne peut plus maintenir que le *pontifex maximus* et l'*episcopus episcoporum* auquel s'en prend Tertullien serait le Pape romain Calliste (217-222). En effet, aussi bien le sens et l'usage de ces titres à l'époque de la composition du traité que ce que l'on connaît des positions pénitentielles du Pape à travers l'exposé biaisé de l'auteur de l'*Elenchos*²³, interdisent de voir en Calliste l'adversaire de Tertullien. L'argumentation développée à ce propos par M. Micaelli (p. 15-38) m'apparaît difficilement réfutable, dans l'état du moins de la documentation accessible. Le rejet de l'« hypothèse romaine » s'impose encore plus si on adopte, comme le font MM. Micaelli et Munier, la conjecture de Gérard Poupon en *Pud.* 21, 9 (*prouinciam* pour *propinquam*), qui permet de donner un sens grammaticalement satisfaisant à un passage depuis longtemps discuté mais qui prive du même coup les partisans de l'hypothèse romaine d'un de leurs principaux appuis. Prenant occasion de la promulgation par un « évêque des évêques », probablement carthaginois, d'un « édit péremptoire » accordant le pardon des péchés d'adultère et de fornication à ceux qui auraient fait pénitence, Tertullien, « le premier à susciter une controverse pé-

22. Avec A. LE BOULLUEC, P. SANDEVOIR, *La Bible d'Alexandrie*, t. 2, Paris, Cerf, 1989.

23. Que M. Micaelli identifie sans plus avec Hippolyte.

nitentielle ayant des implications dogmatiques » (p. 57), élabore une doctrine pénitentielle qui, en l'absence d'une tradition affermie et nonobstant l'influence montaniste, s'avère d'une grande cohérence. Cela apparaît au mieux dans la distinction qu'il instaure d'entrée de jeu entre les catégories de péché : « Nous nous accordons pour dire que les causes de la pénitence, ce sont les péchés. Selon leur issue, nous les répartissons en deux espèces : les uns seraient rémissibles, les autres irrémissibles » (p. 62). Sur cette base, il construit ce que M. Micaelli appelle son « syllogisme » : « le péché est irrémissible parce que mortel ; le péché est mortel parce que commis contre Dieu ; par conséquent, le péché contre Dieu est irrémissible, ce qui revient à dire qu'il ne peut obtenir des hommes le pardon » (p. 75). Ce faisant et toujours d'après M. Micaelli, « l'écrivain a transformé, dans un sens restrictif et polémique, la doctrine qu'il avait professée durant sa période catholique : chacun de ses adversaires aurait reconnu, sur un plan théorique, que Dieu seul pardonne les péchés mais n'aurait pas tiré de ce principe les conséquences ecclésiologiques qu'en fait dériver Tertullien » (p. 76). L'ecclésiologie serait même le moteur de sa polémique pénitentielle, c'est-à-dire, « la nécessité de sauvegarder la pureté de l'Église qui représente, à ses yeux, une sorte de "présence eschatologique" » (p. 40). Cette importance attachée à l'ecclésiologie émerge encore dans la fameuse affirmation de la fin du traité (21, 17) : « Toute réunion de personnes unies dans la même foi, et quel que soit leur nombre, est reconnue comme Église par celui qui l'a fondée et consacrée. C'est pourquoi l'Église remettra bien les péchés, mais l'Église de l'Esprit, par l'intermédiaire d'un homme spirituel, et non l'Église constituée par des évêques en nombre (*ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum*). Il s'agit, en effet, d'un droit et d'une décision qui appartiennent au Seigneur et non au serviteur, à Dieu lui-même et non au prêtre. » Il y a certes là une limitation du rôle de l'évêque, mais, comme le note M. Micaelli, elle ne traduit pas simplement une attitude anti-hiérarchique (p. 47), elle s'enracine dans une vision de la sacramentalité de l'Église qui amène Tertullien à formuler d'une manière différente le rapport entre l'élément humain et l'élément divin de l'Église, bien qu'il ne réussisse pas « à établir un rapport précis entre la *potestas* de Dieu et la médiation visible de l'Église » (p. 49). La richesse doctrinale et historique du *De pudicitia* déborde largement, comme on le soupçonne à la lecture de ce qui précède, le cadre d'une controverse ponctuelle provoquée par la décision disciplinaire d'un évêque. Ce traité jette en effet une vive lumière sur les débats qui ont agité et divisé les communautés chrétiennes relativement à la rémission des péchés graves — adultère, idolâtrie, homicide — après le baptême. Le témoignage de Tertullien et la difficulté qui présente son interprétation interdisent en tout cas en ce domaine de nous laisser « séduire par la fascination d'un développement unilatéral, poursuivi partout avec le même rythme, et selon l'impulsion venue de Rome » (p. 84). Comme l'écrit fort justement M. Micaelli, « supposer, en matière de doctrine pénitentielle, que l'attitude rigoriste représente toujours la situation la plus ancienne est historiquement injustifié et dépourvu de caractère scientifique. C'est en effet postuler une position homogène de la part de l'Église ancienne qui, par une sorte d'évolution naturelle, serait parvenue, en s'éloignant de la sévérité primitive, à un laxisme toujours plus grand. La réalité est beaucoup plus complexe et nous incite à penser que l'indulgence et le laxisme étaient déterminés, dans l'Église, par des exigences concrètes, sans comporter nécessairement sur le plan doctrinal, des réserves en ce qui concerne le pouvoir de pardonner les péchés » (p. 84).

L'édition et la traduction du *De pudicitia* ont été assurées par le Prof. Charles Munier. Excellent connaisseur de l'histoire des institutions de l'Église ancienne, M. Munier est aussi un tertullieniste émérite, qui s'est signalé par la publication, en 1984, d'un traité proche par ses préoccupations du *De pud.*, le *De patientia*²⁴. Malgré la pauvreté de sa tradition manuscrite, le Prof. Munier a réus-

24. Dans « Sources chrétiennes », 316 ; voir *Laval théologique et philosophique*, 43 (1987), p. 283-284.

si à donner du *De pud.* un texte qui, en une soixantaine de « lieux » critiques, s'écarte de l'édition de Dom Dekkers. Au nombre de ceux-ci, il convient de signaler la conjecture par laquelle M. Munier a brillamment résolu la *crux interpretum* du chap. 6, 15 (cf. p. 121-122). Basée sur une connaissance intime du style et de la rhétorique de Tertullien, sa traduction rend justice à la puissance et à la vivacité du *De pudicitia*, sans craindre d'expliciter au besoin la concision du latin. Cependant, en un endroit ou l'autre, nous nous sommes demandé si la traduction n'était pas trop explicite, par exemple, en 1, 20, où rien dans le latin ne correspond au groupe « contraire à la morale chrétienne » qui qualifie en sa sévérité la discipline du Paraclet. De même, en 4, 3, « forêt de brigands » pour *siluam*. En 16, 15 (p. 235), il corriger ainsi la ponctuation : « Et pourtant il déclare qu'il a pardonné l'usage du mariage mais qu'il ne l'a pas prescrit. Il voudrait... ». En 20, 10, la mention des « pierres de taille... capables de devenir des fils d'Abraham » est une allusion à Mt 3, 9 par.

Le second volume de cette édition livre le commentaire que M. Micaelli consacre au *De pudicitia*. Outre la richesse d'information qu'il recèle, il faut en souligner la grande lisibilité, grâce, notamment, aux encadrés qui précèdent chacune des sections du texte à commenter et en donnent un résumé. Grâce au labeur conjoint de MM. Micaelli et Munier, ce nouveau *De pudicitia* constitue une importante contribution à l'histoire de l'ecclésiologie, de la doctrine du péché et de la discipline pénitentielle de l'Église ancienne²⁵. (P.-H. P.)

22. Jean Chrysostome. Sur l'égalité du Père et du Fils. Contre les Anoméens. Homélies VII-XII. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie MALINGREY. Coll. « Sources chrétiennes », 396. Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. 378 pages.

Sous le titre *Sur l'Égalité du Père et du Fils*, Madame Malingrey a réuni six homélies qui constituent la seconde moitié d'une série que l'éditeur Bernard de Montfaucon, en 1718, avait regroupé sous le titre unique *Contra Anomoeos, Contre les Anoméens*. Pour ce faire, il se basait sur le contenu des homélies, mais aussi sur leur chronologie, puisqu'elles ont toutes, sauf les deux dernières, datées de 398, été prononcées en 386-387. Rien cependant dans la tradition manuscrite n'obligeait à rassembler ces douze textes même si une partie de ceux-ci se trouvent groupés dans les manuscrits « tantôt de I à VI, tantôt de I à VII, tantôt de I à VIII » (p. 59). À vrai dire, il s'agit de onze et non de douze homélies ; en effet, l'homélie à laquelle Montfaucon a attribué le sixième numéro d'ordre, *Sur saint Philogone*, si elle entre dans le cadre chronologique de la série, fait figure de hors-d'œuvre par son sujet, et elle ne doit d'avoir été considérée qu'au fait que l'homélie qui portait originellement le numéro six avait, pour des raisons de chronologie relative, été relocalisée par Montfaucon après l'homélie X et qu'il fallait dès lors combler la lacune ainsi créée. Quant aux cinq premières homélies de cette fausse douzaine, elles sont bien connues pour avoir été éditées par Mme Malingrey, au n° 28^{bis} des « Sources chrétiennes », sous un titre proche de celui que leur donnent les manuscrits, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*. Pour ce qui est du titre *Contre les Anoméens*, il apparaît lui aussi dans la tradition manuscrite, mais de façon moins constante. Pour les homélies VII à XII (CPG 4320-4325), l'infatigable editrice de Chrysostome a procédé à un nouvel examen des manuscrits, dont elle livre les résultats, homélie par homélie, dans un substantiel chapitre de l'introduction consacré à l'histoire du texte. Elle a pu également, grâce aux bons offices de M. Bernard Outtier et du Père François Graffin, tenir compte des versions arménienne et syriaque. L'introduction comporte en outre des notices instructives consacrées à « l'hérésie anoméenne » et à

25. Quelques coquilles à signaler : p. 78, n. 51, « l'épître (et non "l'Église") de Barnabé » ; p. 85, l. 15-16, « si elle se prosterne (et non "se prostitue" !) à ses pieds » ; p. 96, l. 1, rétablir ainsi l'italique : « *pacem reddere* et non à *pacem praestare* » ; p. 296 et 304 : le gnomiste cité en ces pages et édité par H. Chadwick doit être appelé Sextus et non Sextius.

« l'histoire d'Aèce et d'Eunome », ainsi qu'à la part prise par Chrysostome dans la controverse anoméenne. Mais il faut bien reconnaître, sans manquer de respect à leur illustre auteur, que le contenu des homélies, pour intéressant qu'il soit, n'est pas à la hauteur de ce qu'annonce l'introduction ni de ce à quoi on s'attendrait à la suite des homélies *sur l'Incompréhensible*. En effet, l'évêque y aborde une grande variété de thèmes et, si le souci de prouver l'égalité du Père et du Fils reste partout présent et justifie le titre choisi pour ce volume, la démonstration qui en est donnée est davantage rhétorique que théologique. Mais sans doute faut-il tenir compte du genre littéraire de ces textes, des prédications à l'adresse du peuple où le recours à l'Écriture prime partout, et non des traités théologiques à la manière de ceux que Basile de Césarée et Grégoire de Nysse ont dirigé contre les Anoméens. Cette différence des genres est d'ailleurs soulignée par Mme Malingrey à propos de Grégoire de Nazianze et de son successeur sur le siège de Constantinople (p. 45-46). Quoi qu'il en soit, il importait de compléter l'édition et la traduction d'une collection homilétique que Montfaucon n'a pas constituée sans raison même si « on ne peut éviter de s'interroger sur la légitimité du groupement des homélies VII à XII » (p. 25).

La traduction procurée par Mme Malingrey laisse transparaître de bout en bout sa connaissance intime des procédés et des tics de Jean, comme elle le désigne familièrement. Cette traduction est tout du long précise et élégante. Cependant, dans le passage de l'homélie X (lignes 439-485) où Jean Chrysostome commente le verset de l'hymne de la Lettre aux Philippiens dans lequel il est affirmé du Christ qu'« il n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu » (Ph 2, 6 dans la traduction de la TOB), le choix de la traductrice de rendre partout *οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο* par « n'a pas retenu comme une proie », outre qu'il téléscopie les sens de *ἀρπαγμός* et de *ἡγέομαι*, me paraît régler bien vite le débat sur la signification controversée — proie à conserver ou à défendre, ou proie, butin, à conquérir ou à s'approprier — du premier de ces termes²⁶. Et la traduction devient carrément douteuse quand plus loin, aux lignes 472-473, on rend *οὐχ ὡς ἀρπαγὴν λαβὼν τὴν ἰσότητα* par « il n'a pas *retenu* comme une proie son égalité ». Quelques lignes plus bas (476, p. 274-275), la traduction a laissé tomber *οὐ γὰρ ἐπέισακτος ἦν*, qu'on peut restituer ainsi, par une incise : « il savait clairement que sa condescendance ne pouvait en rien diminuer sa gloire — en effet, elle ne lui avait pas été amenée (ou : ajoutée) du dehors —, et qu'elle ne lui avait pas été donnée comme une proie ». Au plan du contenu, relevons une curieuse mention à propos de Jean, l'apôtre et non le Chrysostome, selon laquelle « il subit plusieurs fois la mort » (hom. VIII, 355, p. 196-197). Cette phrase énigmatique doit sûrement être éclairée par les traditions apocryphes relatives à l'apôtre, notamment par celle qui rapporte, chez le Pseudo-Abdias, la tentative avortée de le faire périr en le plongeant dans l'huile bouillante.

En appendice à son édition, Mme Malingrey a rassemblé les citations et les arguments scripturaires utilisés par Chrysostome ou attribués par lui aux Anoméens. Concernant ces citations, les spécialistes de la critique textuelle du Nouveau Testament feraient bien de méditer le constat que formule une chrysostomienne aussi expérimentée que Mme Malingrey : « On voit combien il est difficile de se baser sur le texte que nous lisons pour savoir quel était le texte utilisé par Chrysostome. Tout essai de reconstitution de la "Bible de Jean Chrysostome" semble voué à l'échec » (p. 363). (P.-H. P.)

26. Bon résumé de la question dans la note *ad loc.* de la TOB, *Nouveau Testament*, p. 2840 (édition intégrale, 1994).

23. **Évagre le Pontique. Scholies à l'Ecclésiaste.** Édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes et index par P. Géhin. Coll. « Sources chrétiennes », 397. Paris, Les Éditions du Cerf, 1993. 200 pages.

Après les *Scholies aux Proverbes* dans la collection des « Sources chrétiennes » (340), P. Géhin présente une autre contribution à l'édition de l'œuvre d'Évagre le Pontique, entreprise à la suite d'A. et C. Guillaumont. Voici réunies et éditées pour la première fois les *Scholies à l'Ecclésiaste* contenues dans deux manuscrits, le Coislin 193 (codex Parisinus Coislinianus, du ^x^e siècle) et l'Ivrou 555 (^{xiv}^e siècle), et que P. Géhin attribue à Évagre le Pontique. Cet ouvrage fait suite à un article publié en 1979 dans la revue *Byzantion* où il avait fait connaître sa découverte. La collection des 73 scholies ici présentées correspond à la série transmise dans le Coislin 193. C'est, selon P. Géhin, ce manuscrit qui transmet la série la plus complète des scholies d'Évagre, bien qu'on ne puisse être certain qu'elle représente la totalité de son commentaire de l'Ecclésiaste. Les deux manuscrits, Coislin et Ivrou, peuvent également servir de « pierre de touche » pour juger la valeur et la fiabilité des scholies transmises par les chaînes exégétiques à l'Ecclésiaste : sa conclusion est qu'on ne peut les attribuer avec certitude à Évagre. Il s'oppose sur ce point à deux de ses collègues de Messine, S. Leanza et A. Labate, qui remettent d'ailleurs aussi en question l'attribution à Évagre des scholies contenues dans les deux manuscrits mentionnés plus haut (voir A. Labate, *Catena Hauniensis sur l'Ecclésiaste*, CCSG 34, Turnhout-Louvain, 1992). P. Géhin rappelle brièvement les critères qui lui ont servi à authentifier les scholies contenues dans ces manuscrits. Cette authenticité s'appuie sur des éléments externes (comme le voisinage des *Scholies aux Proverbes* d'Évagre dans l'Ivrou 555 et l'attribution explicite à celui-ci de plusieurs de ces scholies dans un témoin de la chaîne de Procope) et des éléments internes, dont la parenté littéraire, lexicale et dogmatique avec le reste de l'œuvre d'Évagre. Son commentaire des scholies cherche à mettre en lumière une telle parenté.

L'introduction est répartie en trois chapitres : I. L'interprétation du livre biblique ; II. La tradition manuscrite des scholies ; III. Les principes de l'édition. Le premier chapitre débute par la présentation de la place de l'Ecclésiaste dans l'œuvre d'Évagre, ce livre difficile, au style étrange (P. Géhin adopte la thèse répandue selon laquelle le texte de l'Ecclésiaste de la Septante est la traduction d'Aquila). Suit un aperçu de la méthode exégétique utilisée par Évagre. Dans la scholie 42, Évagre lui-même souligne qu'il utilise le genre exégétique des scholies. Les scholies sont en principe des notes, philologiques, historiques ou autres, servant à l'interprétation d'un texte ou des commentaires courts d'un texte. Cette méthode se caractérise par la discontinuité : tous les versets ne sont pas commentés, et elle ne permet pas de trop longs développements. Toutefois, dans ce cas, certaines scholies sont assez longues, Évagre commentant parfois des groupes de versets assez importants. Je n'ai pas très bien saisi les raisons qui font dire à P. Géhin qu'Évagre connaît mal le texte et qu'il semble le découvrir au fur et à mesure qu'il le commente. Ou encore que la lassitude semble le gagner. Bien qu'il ne s'agisse en principe que de simples notes, certaines scholies sont assez subtilement agencées, telle la scholie 38 *ad Eccl.* 5, 7-11, qui se déroule en un double mouvement : les versets sont commentés du début à la fin puis il y a rebours de la fin au début. Les deux parties suivantes du chapitre I de l'introduction, fort intéressantes, mettent d'ailleurs en lumière la cohérence de l'interprétation d'Évagre.

Évagre propose une lecture philosophique et spirituelle du texte biblique et il lui prête une dimension volontariste inspirée d'Origène. S'écartant du regard désabusé de l'Ecclésiaste pour qui « vanité des vanités, tout est vanité » sur cette terre ou sous le soleil, Évagre cherche à limiter le sens du mot vanité de même qu'à écarter tout relent d'épicurisme susceptible de s'y trouver. Et ce qui dans le livre biblique était « poursuite de vent » (en grec : *proairesis pneumatos*), devient entre

ses mains « choix préalable ». On peut donner un exemple. *Eccl.* 1, 1 (Paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, roi d'Israël à Jérusalem) est ainsi commenté par Évagre : « L'Église des âmes pures est la science (*gnosis*) véritable des siècles et des mondes, du jugement et de la providence qui (se manifestent) en eux. L'Ecclésiaste est le Christ qui engendre cette science [...] ». Ainsi que l'explique P. Géhin, l'Église (à laquelle renvoie le nom d'« Ecclésiaste ») est ici l'Église spirituelle qui se constitue dans l'intellect et qui équivaut à la contemplation naturelle avec ses quatre objets de contemplation : les siècles, les mondes, le jugement, la providence. Elle consiste en une connaissance ou une science des raisons et des principes rationnels qui ont présidé à leur existence. Tandis que ce monde sensible est une prison ou une ombre de la réalité. Évagre espère qu'il y aura « oubli » de ce monde lorsque Dieu sera tout en tous. Selon la scholie 247 *ad Prov.* 22, 20, toute la doctrine de l'Écriture se divise en trois parties : éthique, physique et théologique. Les Proverbes se rapportent à la première, l'Ecclésiaste à la seconde, le Cantique des cantiques à la troisième. L'Ecclésiaste s'attache donc avant tout à la « physique », ce qui n'interdit cependant pas les autres types d'interprétation morale et théologique. La « physique », telle que comprise par Évagre, ne consiste pas en une étude des phénomènes de notre monde sensible mais du monde constitué dans la pensée et qui est le royaume des cieux en nous.

Il va sans dire qu'une première édition du texte grec est hautement appréciable. En tête de chaque scholie est placé le passage biblique sur lequel elle porte, ce qui est très utile. Le texte et sa traduction sont accompagnés de notes abondantes. Ils sont suivis d'un appendice et d'un index (I. Manuscrits contenant les scholies ; II. Références scripturaires ; III. Mots grecs). Il aurait peut-être été utile, dans l'intérêt des lecteurs débutant en littérature patristique, de donner quelques renseignements sur Évagre dans l'introduction. En résumé, c'est un ouvrage précieux pour notre connaissance du monachisme du IV^e siècle de notre ère. (A. P.)

24. **Tertullien. Contre Marcion.** Livre III. Introduction, texte critique, traduction, notes et index des livres I-III par R. BRAUN. Coll. « Sources chrétiennes », 399. Paris, Cerf, 1994. 363 pages.

L'influence de Marcion, dont la vie publique se situe au milieu du second siècle de notre ère, peut se mesurer au nombre d'opposants qu'il suscita parmi les Pères de l'Église ainsi qu'à la véhémence de leur polémique contre lui. Un des plus importants est Tertullien dont les cinq livres du *Contre Marcion* sont notre principale source pour la connaissance du mouvement marcionite. Après l'édition et la traduction des deux premiers livres, R. Braun nous livre le troisième, précédé comme le premier d'une introduction importante où sont abordées tour à tour différentes questions : 1. Genèse et date du livre III ; 2. Contenu et organisation ; 3. Vestiges de remaniement ; 4. Remplois d'autres ouvrages ; 5. Sources, argumentations, exégèse ; 6. Polémique ; 7. Langue, style, rhétorique ; 8. L'édition.

Le livre III, dans l'édition définitive que nous connaissons, la troisième selon Tertullien, pourrait être daté entre 207 et le début de l'année 209. Il semble bien porter la trace de remaniements dont Tertullien lui-même fait état dans les différents prologues de ses livres. Dans ce troisième, Tertullien annonce en outre à plusieurs reprises le livre suivant consacré à l'examen des Écritures marcionites. À cette époque, il est déjà montaniste, comme l'indique le passage 24, 4 : comme tout mouvement prophétique inspiré par l'Esprit, le montanisme se caractérise par son opposition active au monde donné, mais non nécessairement, chez Tertullien, dans le sens d'une échappatoire vers un monde qui est au-delà. C'est dans ce cas plutôt comme une exigence à transformer ce monde-ci et une insistance sur l'expérience spirituelle personnelle qui cherche à s'exprimer à travers un langage spécifique. La construction du livre III est soignée malgré des traces de discontinuité. Selon R. Braun, cette composition complexe a dû être mise en place lors de l'édition définitive. En polémiste

aguerri, Tertullien a divisé son ouvrage en deux parties dont la première est un « combat engagé de loin », selon son expression, et la seconde un « combat rapproché » ou au corps à corps.

Tertullien combat ici la christologie de Marcion : de l'opposition radicale qu'il percevait entre la doctrine de Paul et la Loi de l'Ancien Testament, Marcion déduisit que si la Loi pouvait être un obstacle au salut, ainsi que l'affirmait Paul dans les épîtres aux Romains et aux Galates, alors le Christ ne devait pas être le Fils du dieu qui inspira la Loi. Marcion se place en quelque sorte du côté des juifs en refusant d'adopter une interprétation christique de l'Ancien Testament et il défend la nouveauté absolue du message de l'Évangile. La question peut être résumée ainsi : dès le départ les récits de la passion et de la résurrection du Christ, élaborés à partir de différents témoignages, furent également construits à l'aide de références et d'allusions nombreuses tirées de la Bible juive. Pour les premiers chrétiens, d'origine juive, Jésus était le messie attendu dont parlait les Écritures. Ils ouvraient ainsi la voie à une lecture typologique de l'Ancien Testament, celui-ci étant perçu comme le premier volet d'un diptyque, en lequel le christianisme était depuis longtemps préfiguré. Mais pour Marcion, les Évangiles — en particulier celui de Luc qu'il adopte — ont été modifiés et réécrits, c'est-à-dire « judaïsés » pour être adaptés à l'ancienne doctrine juive et ils ont ainsi perdus leur message original.

Dans ce livre, consacré à la conception du Christ de Marcion, Tertullien a donc choisi pour thème principal l'annonce prophétique du Christ dans l'Ancien Testament pour contrer son adversaire : le débat préliminaire insiste sur la nécessité d'une préparation prophétique tandis que la partie principale porte sur l'interprétation des Écritures. Il y défend l'idée centrale que, par l'Évangile, tout l'Ancien Testament devient signifiant pour les chrétiens, au sens linguistique du terme, c'est-à-dire qu'il devient pour eux un signe avec ses deux faces : signifiant et signifié. Les deux premiers livres du *Contre Marcion* étaient consacrés à la défense du Dieu créateur, puisque le Dieu qui a inspiré la Loi est le créateur de notre monde : obsédé par le problème du mal en ce monde, Marcion opposait à celui-ci le Dieu sauveur, étranger dans un monde étranger, la création au salut. Tertullien y défendait alors la bonté de la création, non de la création telle que nous la voyons, nous humains, mais de la création telle que Dieu peut la voir.

Il faut souligner la souplesse et l'intelligence dont fait preuve Tertullien pour adapter son argumentation à son adversaire. Pour le Nouveau Testament, ce sont surtout les Épîtres de Paul qui sont mises à contribution, puisque Paul est l'apôtre de Marcion. Autre exemple : face à Marcion que rebutent les termes de combat et les titres guerriers qui désignent Dieu dans l'Ancien Testament, Tertullien fait des mises au point sur les formes du langage prophétique en insistant sur le danger qu'il y a à interpréter littéralement les dires sur Dieu. On ne peut parler de lui que de façon symbolique. Il reprend l'idée de l'absurdité ou de l'indignité d'un texte comme signe de l'allégorie, que l'on trouve déjà chez Philon d'Alexandrie par exemple, et que reprendra Augustin dans le *De Doctrina Christiana*. Il faut éviter d'attribuer à Dieu les actes cruels de l'Écriture ou des actes indignes de lui, cela est signe qu'il faut lire allégoriquement. Par contre, Tertullien ne veut en aucun cas justifier l'abaissement de la croix, ce qu'il n'a nullement besoin de faire vis-à-vis de son adversaire. On peut donner un autre exemple de la subtilité de Tertullien à partir de ses spéculations sur les noms : le nom d'Emmanuel chez Isaïe (7, 14 ; 8, 8 ou 10), nom qui phonétiquement est hébreu et de ce fait appartient au peuple hébreu, se traduit par « Dieu avec nous ». Or, du fait de sa traduction, dit Tertullien, il devient sémantiquement un nom commun. En effet, un nom propre n'a pas en lui-même de sens. Mais, ce qui n'était jusqu'alors qu'un simple son s'accomplit et prend sens avec la venue du Christ car il est vraiment ce Dieu avec nous. Or le Christ est tout autant dans la signification du nom que dans sa phonétique, c'est-à-dire Emmanuel. On ne peut séparer les deux faces du signe. Cela prouve donc que le Christ est tout autant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testa-

ment. La théorie du langage, probablement d'influence stoïcienne, est mise ici au service de l'exégèse en une ébauche qui annonce Augustin dans le *De Doctrina Christiana*.

L'éditeur note la grande liberté, voire la désinvolture, dans la manière dont Tertullien cite les Écritures : plusieurs de ses citations sont « aberrantes », écrit-il. Ce point oblige à reconsidérer la question des rapports qu'ont entretenus les premiers chrétiens avec les Écritures, même si la constitution des canons — juif et chrétien — signifia une stabilisation des textes et un refus de les réécrire ou d'y toucher. La traduction de R. Braun met bien en valeur la hardiesse et l'expressivité du style de Tertullien. Son introduction met en lumière l'harmonie de la composition : la formation rhétorique de Tertullien transparaît en particulier dans l'ordonnance chronologique et dans l'organisation des textes prophétiques en fonction du déroulement de l'histoire du salut. On peut également noter que Tertullien utilise souvent le procédé de l'inclusion pour délimiter les différentes parties du livre. (A. P.)

25. **Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine.** Introduction, texte critique, traduction et notes et index par G.J.M. BARTELINK. Coll. « Sources chrétiennes », 400. Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. 432 pages.

Malgré la faveur dont elle a toujours joui auprès du public lecteur depuis l'Antiquité, la *Lettre d'Athanase, archevêque d'Alexandrie, aux moines à l'étranger sur la vie du bienheureux Antoine le Grand*, autrement dit la *Vie d'Antoine*, n'a pas été aussi choyée par les éditeurs. Elle n'a en effet plus vraiment été rééditée depuis que le mauriste Bernard de Montfaucon en eut donné en 1698 une édition qui, réimprimée dans Migne (PG 26), devint la seule facilement accessible. Si le ^{xx}e siècle n'a pas vu paraître plus tôt une nouvelle édition de cette œuvre capitale, c'est paradoxalement en raison des recherches importantes dont elle a fait l'objet et qui, renouvelant et élargissant notre connaissance de la tradition textuelle de la *Vie*, ont singulièrement compliqué la tâche de l'éditeur. Que l'on songe aux travaux de Gérard Garitte sur la tradition manuscrite grecque et à ses éditions de la version latine anonyme et de la version copte, aux recherches de René Draguet sur la version syriaque, ou encore aux éditions des versions arménienne et géorgienne réalisées vers la fin du siècle dernier. À cela, il faut ajouter le signalement d'une version vieux-slave, encore inédite, et les travaux de Dom Louis Leloir sur la version éthiopienne, malheureusement laissés en plan par son décès. Du côté de l'histoire de la recherche, le paysage est tout aussi touffu, pour ne pas dire confus, du fait, notamment, du remous provoqué par les hypothèses de Draguet sur la paternité athanasienne de la *Vita* et sur la langue originale de celle-ci, hypothèses reprises sous une forme modifiée par T.D. Barnes. Si la critique a bien montré la fragilité de l'édifice construit par Draguet, il reste que l'abondance des matériaux dont devrait, au moins théoriquement, tenir compte l'éditeur de la *Vita* a de quoi faire reculer même les plus entreprenants. On comprend dès lors que le Prof. Bartelink, soucieux d'aboutir, n'ait envisagé qu'une *editio minor* : « Nous nous sommes seulement proposé, écrit-il, d'améliorer le texte de B. de Montfaucon en élargissant la base de l'édition et en accordant une attention spéciale, parmi les quelque cinquante manuscrits collationnés, à la tradition pré-métaphrastique, ainsi qu'aux versions anciennes, notamment à celles qui sont très littérales » (p. 95). Ce qui signifie que le texte est établi sur vingt-cinq manuscrits ainsi que sur les seules versions latines, copte et syriaque. Si une telle base est loin de rendre justice à la tradition textuelle de la *Vie*, elle a néanmoins permis à l'éditeur d'améliorer sensiblement le *textus receptus* puisqu'elle s'écarte en près de quatre cents endroits de Montfaucon. Quant à la traduction française, elle a pu tirer profit des avancées qu'ont connues, ces dernières années, nos connaissances relatives au monachisme primitif en général et à la *Vie d'Antoine* en particulier. Progrès dont le premier chapitre de l'introduction, consacré à « l'auteur et l'œuvre », donne d'ailleurs un aperçu clair et documenté. Sur la question controversée de l'auteur de la *Vie d'Antoine*, Bartelink, tablant sur les accords de

cette œuvre avec les traités athanasiens *Contra gentes* et *De incarnatione Verbi*, s'en tient à la thèse traditionnelle.

Malgré les limites que l'éditeur s'est imposées, on ne peut que se réjouir de la parution de cette *Vie d'Antoine*, qui constituera un relais pour la préparation d'une *editio maior* et une base mieux assurée pour la recherche future. Elle fournit en tout cas un riche matériau qui éclaire des aspects majeurs de la *Vie* et de la personnalité de son héros. Si l'information bibliographique est dans l'ensemble satisfaisante, elle pourrait être complétée sur l'un ou l'autre point. Ainsi, p. 41-42 et 69, on est un peu surpris de voir affirmée sans discussion la paternité damascénienne en regard du roman de Barlaam et Joasaph²⁷. Pour le thème de la spiritualisation du martyre (p. 58-59), il faut enregistrer l'apport des gnostiques, qui fut sans aucun doute déterminant²⁸. En p. 125, la note 2 sur « moine », *μοναχός*, omet de mentionner l'étude fondamentale de Françoise Morard²⁹. Sur la pratique de l'examen de conscience dans les milieux philosophiques (p. 285, n. 1), il faut renvoyer aux articles que Pierre Hadot³⁰ a consacrés à ce thème. (P.-H. P.)

26. **Questions d'un païen à un chrétien (*Consultationes Zacchaei christiani et Apollonii philosophi*)**. Introduction, texte critique, traduction, index et notes par Jean Louis FEIERTAG en collaboration avec Werner STEINMAN. Coll. « Sources chrétiennes », 401-402. Paris, Les éditions du Cerf, 1994. Tome I (Livre I), 224 pages ; tome II (Livres II et III), 278 pages.

Les *Questions d'un païen à un chrétien* (plus exactement les *Consultations* ou *Questions débattues entre le chrétien Zachée et le philosophe Apollonius*) sont un ouvrage anonyme qui a longtemps excité la curiosité des éditeurs et des spécialistes de la littérature latine chrétienne. Le dernier en date à s'en être occupé avant M. Feiertag, Dom Germain Morin, avait cru pouvoir en faire une production de Firmicus Maternus, l'apologète latin du IV^e siècle, sur la base d'une importante série de parallèles textuels avec l'œuvre de celui-ci. Cette attribution a cependant été très vite rejetée par la critique. Même si M. Feiertag n'a pas réussi plus que ses prédécesseurs à démasquer l'anonyme qui a rédigé les *Consultations*, il en a néanmoins tracé un portrait assez précis. D'après lui, cet auteur aurait écrit au début du V^e siècle, vers les années 408-410 ou peu après. Proche des milieux monastiques d'Occident, de Jérôme en particulier, dont il corrige cependant certaines positions jugées trop excessives, en regard, notamment, du mariage, notre anonyme doit être rapproché du cercle des amis et connaissances de Sulpice Sévère. Cette hypothèse relative à la datation et au milieu de l'auteur est avancée par M. Feiertag sur la base d'une série d'indices convergents qui nous paraissent très probants : il s'agit d'allusions claires au débat pneumatomaque qui pénètre dans le monde latin vers les années 370-380 ; à la critique de l'« adoration » des images des empereurs par les chrétiens ; à la vénération des lincoils mortuaires du sépulcre du Christ et à la trace de ses pas qui « demeurent presque encore imprimés dans le sol » (I, XXI, 14) ; à des événements politiques et militaires qui, pour l'auteur, annonce une fin imminente du monde et qui coïncident, par les détails donnés, avec les invasions vandales des années 408-410. À cela s'ajoute un climat apocalyptique combiné à la conscience d'un monachisme qui se sent persécuté. Tous ces indices qui, « réunis les uns aux autres, créent une vraisemblance non négligeable », suggèrent que nous sommes en pré-

27. Cf. *infra*, notice 28.

28. Voir, entre autres, Cl. SCHOLTEN, *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (« Jahrbuch für Antike und Christentum », Ergänzungsband, 14), 1987.

29. « Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4^e s. : Influences bibliques et gnostiques », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 20 (1973), p. 332-425, à compléter par « Encore quelques réflexions sur Monachos », *Vigiliae Christianae*, 34 (1980), p. 395-401.

30. Articles réunis dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987.

sence, à travers l'auteur des *Consultations*, « d'une famille spirituelle assez bien déterminée avec ses propres tensions intimes, à laquelle Jérôme appartient bien sûr, mais dans laquelle on peut inclure aussi Paulin de Nole et Mélanie l'Ancienne, et qui peut être dispersée géographiquement, mais garde des liens avec les représentants des communautés monastiques de Gaule » (vol. I, p. 29).

Au plan littéraire, les *Consultations* appartiennent à la fois au genre du dialogue et au procédé de la pseudonymie. En effet, le chrétien Zachée n'est nul autre, dans la fiction mise en place par l'auteur avec une naïveté à peine dissimulée, que le personnage du même nom de l'Évangile de Luc, qui, en I, III, 3, laisse discrètement sa signature, lorsqu'il se qualifie de « dernier — ou plus petit — des chrétiens ». Ce dialogue fictif relève en outre de l'apologétique, une apologétique dont la visée : exposer une totalité abrégée de la doctrine chrétienne, est assez voisine de celle adoptée par Lactance dans les *Institutions divines*. L'ouvrage a évidemment comme destinataires des païens, mais aussi certains chrétiens, « qu'ils soient encore imprégnés de convictions païennes, ou, tout simplement, ennemis des moines » (vol. I, p. 13). Le dialogue, comme l'ouvrage qui prétend en fournir le compte rendu, est divisé en trois journées et en autant de livres, la conversion du païen Apollonius survenant dès la fin du livre I, les livres II et III étant alors consacrés à répondre à ses dernières questions et à parfaire son instruction. Comme il faut s'y attendre, un ouvrage de ce genre puise à une grande variété de sources et, plus il est tardif, plus il devient difficile d'identifier celles-ci avec précision. D'autant que l'auteur des *Consultations* est tout à fait conscient de sa dette envers ses prédécesseurs et qu'il s'efforce à dissimuler ses sources et à les fondre dans une synthèse dont la vigueur et la cohérence créditent son *factum* d'une originalité certaine. Chaque fois que cela s'est avéré possible, M. Feiertag s'est appliqué à détecter les emprunts de l'anonyme, qui, même s'il n'a pas lu directement toutes les œuvres dont il s'inspire, n'en témoigne pas moins d'une large culture.

En 1990, M. Feiertag a publié un gros ouvrage sur les *Consultations*, fruit d'une thèse de théologie fribourgeoise soutenue deux ans plus tôt. Dans cet ouvrage³¹, il a donné, entre autres choses, un long commentaire du premier livre des *Consultations*. Même s'il y a abordé à peu près tous les aspects doctrinaux, historiques ou textuels des *Consultations*, il en reste suffisamment qu'il n'a pu traiter à fond pour piquer la curiosité des lecteurs et des chercheurs. Mentionnons, à titre d'exemple, la section hérésiographique du livre II (XI-XVIII) qui mériterait un commentaire approfondi, ou encore le texte biblique cité par l'anonyme, dans lequel on retrouve, en II, VI, 3, la fameuse variante du Ps 95 (96), 10 : « Dieu a régné du haut du — ou : à partir du — bois (*a ligno*) », variante attestée d'abord chez Justin (*Dialogue* 77), mais aussi dans le Psautier copte (voir l'édition de Budge, *ad loc.*) et dans un apocryphe comme le *Livre de la Résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy*³². Relevons encore l'exégèse trinitaire de la bénédiction lévitique de Nb 6, 23-27, absente, à ce qu'il semble, de la patristique grecque des quatre premiers siècles, et que l'on retrouve ici (en III, v, 8-9) comme chez Victor de Vita et Isidore de Séville.

Le texte des *Consultations* établi par M. Feiertag comporte plus de cent modifications textuelles par rapport à celui de Dom Morin et représente de ce seul fait une nouveauté et une amélioration. Grâce à la traduction soignée³³ qu'il en a donnée et à une riche introduction, M. Feiertag a rendu accessible une œuvre qu'on sera peut-être porté à considérer comme mineure, mais qui n'en constitue pas moins un précieux témoignage de la théologie et de la mentalité religieuse du début du V^e siècle occidental. (P.-H. P.)

31. *Les Consultationes Zacchaei et Apollonii. Étude d'histoire et de sotériologie*, Fribourg, Suisse, Éditions universitaires (« Paradosis », 30), 1990.

32. Sur la citation du Ps 95, 10 dans ce texte, voir le dossier rassemblé par J.-D. KAESTLI, *L'Évangile de Barthélemy d'après deux écrits apocryphes*, Turnhout/Paris, Brepols (« Apocryphes »), 1993, p. 63-65.

33. Dans laquelle je n'ai remarqué qu'une seule coquille, p. 103, lin. 22, « de son humanité ».

27. **Nil d'Ancyre. Commentaire sur le Cantique des cantiques.** Vol. I. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Gabrielle GUÉRARD. Coll. « Sources chrétiennes », 403. Paris, Les Éditions du Cerf, 1994. 383 pages.

Fruit d'une thèse de doctorat de 3^e cycle consacrée à l'édition d'une partie du Commentaire de Nil d'Ancyre sur le Cantique des cantiques, ce volume est doublement important. Il constitue en effet la première édition imprimée du plus ancien commentaire grec complet de ce livre. Connu depuis le xvi^e siècle, ce Commentaire a peu retenu l'attention jusqu'ici, car il n'est préservé qu'à travers des chaînes exégétiques. En l'exhumant de l'oubli relatif dans lequel il avait été relégué, l'A. contribue donc à la fois à mieux faire connaître la personnalité de Nil d'Ancyre, et la tradition exégétique sur le Cantique.

L'œuvre de Nil forme un commentaire complet et continu du Cantique, verset par verset, qui est ici reconstitué principalement à partir de trois recueils exégétiques enchaînant le commentaire de Nil à ceux de Théodore et de Grégoire de Nysse (manuscrit de Cambridge) ou de Grégoire seul (manuscripts de Venise et du Vatican). Ce premier volume, qui sera complété par un second, contient à peu près la moitié du commentaire (jusqu'à Cant 4, 1).

Les quatre chapitres de l'introduction sont consacrés à Nil lui-même et à l'authenticité du Commentaire, à son interprétation du Cantique (rapport de Nil à la Bible, sa culture religieuse et profane, son exégèse, et le genre littéraire de son œuvre), à sa théologie et sa spiritualité, et finalement, au texte lui-même. La section consacrée à l'exégèse nilienne, et à sa lecture « en abîme » du Cantique est particulièrement éclairante. Le texte édité et sa traduction sont accompagnés d'une annotation toujours utile. Le volume est complété par une bibliographie et des notes complémentaires portant sur la langue et le style de l'œuvre, sur l'emploi qu'on y rencontre de l'expression *κυριακὸς ἀνθρώπος*, et sur une réflexion arithmologique de Nil sur le nombre soixante. Le second volume contiendra les index. (L. P.)

28. **La Sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha.** Traduit du géorgien, présenté et annoté par Annie et Jean-Pierre MAHÉ. Coll. « Connaissance de l'Orient ». Paris, Gallimard, 1993. 156 pages.

La diversité de la littérature chrétienne de l'Antiquité et du haut Moyen Âge ne saurait être mieux illustrée que par l'œuvre présentée et traduite par Annie et Jean-Pierre Mahé dans ce petit volume. Comme l'indique le sous-titre, il s'agit de la christianisation d'une version hagiographique de la vie du Bouddha, telle que nous la font connaître des récits bouddhiques des II^e-IV^e siècles qui racontent la naissance, la jeunesse et la « conversion » au renoncement du jeune Bouddha. La mouture chrétienne de cette légende est surtout connue par sa version grecque, mise sous le patronage de Jean Damascène (voir la *Clavis Patrum Graecorum*, § 8120), et dans laquelle le Bouddha devient Ioasaph et son maître chrétien, Barlaam. Mais on la retrouve également dans des versions orientales, en arménien, en arabe, en éthiopien et en vieux-slave. Au nombre de ces versions orientales, la traduction géorgienne mérite une mention particulière. Cette traduction existe en effet sous deux formes, une recension brève (dont le titre est *Sagesse de Balahvar*, c'est-à-dire Barlaam) et une recension longue (connue sous l'appellation de *Balavariani*). Mais là n'est pas son principal intérêt. En effet, les recherches menées sur ce roman chrétien depuis le début des années trente ont établi, d'une part, que la rédaction géorgienne brève, qui, pour l'essentiel, reproduit un modèle géorgien primitif, datant probablement du IX^e siècle et sous-jacent aux deux rédactions attestées en cette langue, constitue la plus ancienne forme christianisée de la légende. D'autre part, d'après ces mêmes recherches, il y a tout lieu de penser que le traducteur de la version géorgienne, Euthyme l'hagiorite (seconde moitié du X^e siècle), éminent traducteur du grec en géorgien comme du géor-

gien en grec, pourrait aussi bien être l'auteur de l'actuelle version grecque de *Barlaam et Ioasaph*. Celle-ci, qui, comme l'a établi Paul Peeters en 1931, ne saurait remonter plus haut que la fin du ^x^e siècle, présente de particulier qu'elle est farcie de développements théologiques, dont l'un n'est rien de moins qu'une portion importante de l'*Apologie* d'Aristide, qui serait autrement presque entièrement perdue en grec. Quoi qu'il en soit de la responsabilité d'Euthyme par rapport au Barlaam grec³⁴, « la remarquable convergence des indications fournies indépendamment par les documents grecs et géorgiens rend périlleuse [...] l'exclusion du savant géorgien. D'une façon ou d'une autre, il a dû jouer un rôle déterminant dans l'élaboration ou la transmission du texte grec de la légende » (p. 27). Quant à la recension géorgienne, sa source immédiate aurait été une rédaction arabe, mais différente du texte arabe (ismaélien) aujourd'hui connu. Si on ajoute aux version grecque et orientales les deux traductions latines médiévales (dans lesquelles Ioasaph est rebaptisé Josaphat), on se trouve en face d'un cas quasi unique de migration littéraire qui nous fait passer du bouddhisme au christianisme, puis, au sein de celui-ci, nous mène de l'Orient arabo-géorgien à l'Occident latin, sans oublier la *Légende dorée* de Jacques de Voragine et de nombreuses adaptations en diverses langues vernaculaires.

Si telle est la situation du roman chrétien dans la complexité de ses versions et de ses avatars, on peut se demander comment il est passé de la légende bouddhique à la rédaction arabe que reprend, en la christianisant, le géorgien. D'après A. et J.-P. Mahé, « cette rédaction arabe est reliée aux sources indiennes de la légende par un ultime intermédiaire, un récit en langue iranienne d'inspiration manichéenne » (p. 29). Cette hypothèse s'appuie sur la découverte, dans les documents manichéens d'Asie centrale (Tourfan), de deux fragments correspondant à des épisodes du roman chrétien. Les auteurs invoquent en outre le fait que Mani se présentait comme le successeur des messagers de Dieu qui l'avaient précédé et, en premier lieu, du Bouddha ; ils relèvent encore des similitudes thématiques et littéraires entre des passages du roman et des éléments du mythe manichéen. Pour eux, il ne fait pas de doute « que ce sont des manichéens de langue iranienne qui ont véhiculé, et sans doute remanié, la source du roman arabe de *Bilawhar et Būdâsf*, reposant sur la légende indienne du Bouddha » (p. 31). Même si les arguments invoqués en faveur de l'existence de cette filière manichéenne sont d'inégale valeur, les auteurs me paraissent néanmoins avoir montré qu'il est hautement vraisemblable que les manichéens aient eu à voir dans le remaniement et la transmission de la légende du Bouddha³⁵. Cette hypothèse est en tout cas confortée par l'existence des fragments du Tourfan et par ce que nous savons du goût des manichéens pour les contes et les fables³⁶.

La traduction annotée de la *Sagesse de Balahvar* que nous offrent A. et J.-P. Mahé est suivie en annexe de cinq récits propres au *Balavariani*, c'est-à-dire à la recension géorgienne longue. Même s'il ne porte que sur une seule des nombreuses formes qu'a revêtues l'« histoire édifiante » de Barlaam et Ioasaph, pour reprendre l'expression du grec, cet ouvrage, dans la mesure où il en li-

34. Voir à ce sujet la mise au point de G. GARITTE, « Le témoignage de Georges l'hagiorite sur l'origine du "Barlaam" grec », *Le Muséon*, 71 (1958), p. 57-63.

35. Sur le rôle qu'ont pu jouer les manichéens dans la transmission du roman *Barlaam et Ioasaph*, on lira J.P. ASMUSSEN, « Der Manichäismus als Vermittler literarischen Gutes », *Temenos*, 2 (1966), p. 5-21, particulièrement p. 14-21.

36. Voir W. SUNDERMANN, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von Fr. Geissler, Berlin Akademie Verlag (« Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients », 8, Berliner Turfantexte, 4), 1973 ; et « Die Prosaliteratur der Iranischen Manichäer », dans W. SKALMOWSKI, A. VAN TONGERLOO, éd., *Middle Iranian Studies*, Proceedings of the International Symposium Organized by the Katholieke Universiteit Leuven (17-20 May 1982), Leuven, Uitgeverij Peeters, 1984, p. 227-241.

vre une des versions fondatrices, constitue une excellente introduction à ce vaste ensemble littéraire et aux fascinantes questions qu'il soulève³⁷. (P.-H. P.)

29. **Testi gnostici in lingua greca e latina.** A cura di Manlio SIMONETTI, Coll. « Scrittori greci e latini ». S. I., Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, 1993. 595 pages.

Cette anthologie réunit les sources gnostiques conservées en grec et en latin dont elle propose le texte original et une traduction italienne accompagnées d'une abondante annotation. Le livre est divisé en cinq parties portant respectivement sur Simon le mage et son école, les ophites et les séthiens, Basilide et les Basilidiens, Carpocrate et son fils Épiphane, et, finalement, Valentin et son école. Chacune de ces parties est précédée d'une introduction et d'une courte bibliographie, dont les entrées en général ne vont guère au-delà du milieu des années 1980. Cette division traditionnelle, empruntée aux hérésiologues eux-mêmes, ne laisse pas de poser certains problèmes. En effet, l'existence historique de sectes ou écoles gnostiques nettement constituées selon les lignes esquissées par les hérésiologues est rien moins que certaine. Et pourquoi retenir Carpocrate et écarter Cérinthe ? De tels choix demanderaient à être justifiés.

Un index des citations scripturaires et autres et un index des termes techniques complètent utilement l'ensemble. Les textes sont empruntés au Nouveau Testament (Ac 8, 9-11), à Justin, à Irénée de Lyon, Hippolyte de Rome, aux *Acta Archelai*, à Clément d'Alexandrie, à Origène et à Photius. Malheureusement, le volume ne fournit ni liste ni index des sources utilisées, de sorte qu'il faut feuilleter l'ensemble pour les retrouver. Le volume ne précise pas davantage les éditions auxquelles ont été empruntés les textes, et il ne comporte que de très rares notes de critique textuelle. Cela ne gênera pas les spécialistes qui connaissent bien les éditions, mais les non-spécialistes pourront s'en trouver embarrassés.

L'annotation, regroupée à la suite des cinq parties mentionnées précédemment, est utile, et reflète en général les consensus qui existent dans les milieux spécialisés sans apporter d'innovations. L'introduction générale est à cet égard particulièrement bien balancée, et n'hésite pas à dénoncer certains partis pris, par exemple lorsqu'on persiste à ne pas reconnaître le caractère chrétien de certaines expressions chrétiennes (par exemple l'expression « Fils de l'Homme ») lorsqu'on les rencontre dans des textes que l'on refuse de considérer comme chrétiens. (L. P.)

30. **Histoire du roi Abgar et de Jésus.** Présentation et traduction du texte syriaque intégral de *La Doctrine d'Addai* par Alain DESREUMAUX, et en appendices, traduction d'une version grecque par Andrew PALMER, traduction d'une version éthiopienne par Robert BEYLOT. Coll. « Apocryphes ». Turnhout, Brepols, 1993. 184 pages.

Mise sur pied il y a bientôt vingt ans par des professeurs et des chercheurs des facultés de théologie de Suisse romande et de la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études de Paris, auxquels se sont joints des chercheurs et des étudiants provenant d'autres institutions, l'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AÉLAC) s'est donné comme objectif premier de publier de nouvelles éditions scientifiques des œuvres appartenant à cette riche littérature. La « Series apocryphorum » du « Corpus christianorum » a d'ailleurs été créée pour accueillir les éditions scientifiques mises en chantier par l'AÉLAC. Mais l'AÉLAC s'est aussi proposé de faire connaître la littérature apocryphe en dehors du cercle restreint des spécialistes pour les-

37. À la bibliographie des pages 47-49, on ajoutera la très utile notice de M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, t. III, Turnhout, Brepols, 1979, p. 532-535 (§ 8120), et surtout l'excellent article de Toni BRAM, « Le roman de Barlaam et Josaphat », dans R. GOULET, éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Paris, Éditions du CNRS, 1994, p. 63-83 et 1009. P. 26, n. 3, lire « Au lieu » et non « Haut lieu ».

quels la *Series* a été conçue. Voilà pourquoi elle a mis sur pied deux entreprises, d'une part, une publication d'ensemble des apocryphes chrétiens en traduction française, à paraître dans deux volumes de la « Bibliothèque de la Pléiade », chez Gallimard, et, d'autre part, une publication texte par texte des principaux apocryphes chrétiens dans une collection de poche à large diffusion et à prix modique. Ce sont les premiers produits de cette collection de « textes en poche » que présentent les dernières notices de notre chronique.

La légende du roi Abgar d'Édesse, qui se serait converti au christianisme ainsi que sa cité-État, vers l'an 30 de notre ère, est connue sous sa forme la plus ancienne par Eusèbe de Césarée. Celui-ci rapporte en effet, dans son *Histoire ecclésiastique* (I, XIII, 1-22), que le roi Abgar, « qui régnait sur des nations au-delà de l'Euphrate », après avoir entendu parler de Jésus par une ambassade qui s'était rendue à Jérusalem avant qu'il ne fut crucifié, envoya une lettre à Jésus, lui offrant hospitalité et protection dans sa ville et lui demandant de venir le guérir d'une maladie qui l'affligeait. Empêché de se rendre à sa requête par la mission qu'il doit accomplir à Jérusalem, Jésus promet en revanche de lui envoyer quelqu'un en son nom. C'est ainsi qu'après l'Ascension l'un des soixante-douze disciples, Thaddée, sur mandat de l'apôtre Judas Thomas, se rend à Édesse, instruit le roi de la foi chrétienne et le guérit, lui et plusieurs de ses sujets. Eusèbe déclare rapporter ce récit tel qu'il s'est conservé en syriaque dans les archives royales de la ville d'Édesse, dont il prétend fournir à ses lecteurs une traduction littérale. Même si nous n'avons aucune trace historiquement certaine d'une présence chrétienne à Édesse avant le début du III^e siècle, la légende consignée par Eusèbe dans son *Histoire* a connu une étonnante postérité, inextricablement liée au rôle de premier plan qu'Édesse allait être appelée à jouer à titre de métropole littéraire et culturelle de la civilisation d'expression syriaque. C'est en effet dans cette ville qu'a été produite ce qu'Alain Desreumaux appelle « la deuxième version de la légende d'Abgar » (p. 21) et qui en est la forme la plus achevée. Comme l'écrit encore M. Desreumaux, « l'œuvre syriaque signée de Laboubna et intitulée *Doctrine de l'apôtre Addaï*³⁸, est une composition élaborée à partir d'une ancienne légende syriaque, semblable à celle que nous a transmise Eusèbe, à laquelle Laboubna a incorporé plusieurs récits et documents qui circulaient à l'époque de la rédaction finale : une légende du portrait du Christ, un remaniement de l'histoire de l'invention de la Croix attribuée à Protonice, femme de Claude, une correspondance entre Abgar et Tibère, également utilisée dans le cycle de la Vierge, le témoignage du philosophe Ursinus, la *Didascalie d'Addaï*, la *Doctrine de Simon Kepha dans la ville de Rome*, enfin des éléments divers sur Jérusalem, sur Jacques, frère du Seigneur, sur Addaï, sur Édesse et les premiers évêques d'Osroène, notamment une liste épiscopale tirée des Actes du martyre de Barsamya » (p. 22-23). Sur la base de ces documents et de traditions historiques et apocryphes, l'auteur de la *Doctrine d'Addaï* a recréé une œuvre doctrinalement cohérente. Conservée intégralement dans un manuscrit de Saint-Petersbourg datant de la fin du V^e ou du début du VI^e siècle, la *Doctrine* s'avère difficile à dater de manière certaine, dans la mesure où elle semble répondre à des mouvements ou tendances — docétisme, arianisme, manichéisme, christologie monophysite — attestés du III^e au V^e siècle. Tout en reconnaissant qu'« aucun élément ne peut fournir avec certitude une date précise de composition », A. Desreumaux suggère de voir dans la *Doctrine* « un noyau originel de controverse anti-manichéenne, relu et réemployé dans la deuxième moitié du V^e siècle, au moment où des querelles hiérarchiques agitaient l'Église d'Édesse » (p. 36). Dans ce contexte, la *Doctrine* aurait pu servir de « pièce de légitimation des prétendants monophysites » au siège épiscopal d'Édesse (*ibid.*).

38. Cet Addaï est le même personnage qu'Eusèbe connaît sous le nom de Thaddée. Comme le note A. Desreumaux, « peut-être la confusion fut-elle facilitée par la ressemblance des deux noms en syriaque : Addaï et Thaddaï » (p. 27).

En présentant une traduction française annotée — la première en cette langue — du texte intégral de la *Doctrine de l'Apôtre Addai*, M. Desreumaux n'a pas seulement rendu accessible une des œuvres les plus attachantes et les plus représentatives du christianisme d'expression syriaque. Par l'introduction et les notes complémentaires qu'il a rédigées, par la bibliographie et les « repères chronologiques concernant Édesse » qu'il a placés à la fin de l'ouvrage, M. Desreumaux offre au lecteur une véritable initiation à la question toujours controversée des débuts du christianisme à Édesse. Ce faisant, il a réussi un tour de force dont il convient de le féliciter, en sachant combiner avec bonheur l'érudition et la clarté de l'exposition. On ne peut que souhaiter que les autres volumes de la collection sauront maintenir un tel équilibre. En appendice sont présentées deux pièces complémentaires du dossier d'Abgar, soit les *Actes grecs de Thaddée*, ingénieusement resitués dans leur contexte historique par Andrew Palmer, et un court récit éthiopien traduit et annoté par Robert Beylot. Ces deux pièces et bien d'autres figureront dans l'édition critique de la *Doctrine* que M. Desreumaux et son équipe sont à préparer pour le « Corpus christianorum »³⁹. (P.-H. P.)

31. **L'Évangile de Barthélemy d'après deux écrits apocryphes. I. Questions de Barthélemy.** Texte présenté et traduit par J.-D. KAESTLI. **II. Livre de la résurrection de Jésus-Christ par l'apôtre Barthélemy.** Texte présenté et traduit par J.-D. KAESTLI et P. CHERIX. Coll. « Apocryphes ». Turnhout, Brepols, 1993. 281 pages.

Le christianisme à ses débuts se compose d'un ensemble de communautés et de traditions diverses. C'est cette diversité que nous laisse entrevoir la littérature apocryphe chrétienne. Si certains apocryphes reflètent des traditions aussi anciennes que celles du Nouveau Testament, la plupart d'entre eux transmettent plutôt des témoignages sur les croyances, les rites et la vie des premières communautés chrétiennes. Tout comme la Bible, ils ont été traduits en de nombreuses langues, mais alors que le texte biblique, très vite considéré comme clos, ne fut reproduit et traduit qu'avec la plus grande fidélité, les apocryphes ont subi des réécritures constantes. Ils sont révisés, amplifiés ou écourtés en fonction des différents milieux à travers lesquels ils circulent, et cela afin de rester vivants et capables de s'adapter à de nouvelles traditions ou doctrines. Plusieurs de ces écrits apocryphes ont été utilisés dans la liturgie de l'Église et ont eu une grande influence sur son iconographie. Ainsi que le soulignent les éditeurs de cet ouvrage, « oublier les apocryphes équivaldrait à vouer les vitraux de nos cathédrales et les fresques de nos églises romanes au silence, à rendre à jamais incompréhensible l'Enfer de Dante ou certaines pages de Flaubert ». Les membres de l'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AÉLAC) ont voulu rendre accessible au public cet extraordinaire foisonnement des premiers siècles du christianisme, resté jusqu'à maintenant l'apanage des spécialistes. Ils en fournissent une traduction dans la présente collection de poche, les textes originaux étant publiés dans la Série des Apocryphes du « Corpus christianorum ».

Dans ce volume sont présentés et traduits pour la première fois en français deux écrits mis sous le nom d'un même apôtre, Barthélemy, car l'un et l'autre se rattachent à une tradition qui a vu en lui le dépositaire de certains mystères relatifs au Christ. La traduction se fonde sur l'étude critique des textes originaux (grecs, latins et vieux-slaves pour les *Questions de Barthélemy* et coptes pour

39. Aux § 46 (p. 81, « voici [...] que je dépose son argent sur la table ») et 86 (p. 107-108, « les sillons devant lui ne peuvent être droits »), la *Doctrine* semble se souvenir des *Actes de Thomas*, cf. respectivement Ac Thom 146 et 147 ; au § 80, p. 104, le développement sur les différentes catégories de brebis, plus qu'une glose sur le thème de la parabole de Jn 10, est une allusion précise à Ez 34, 2-5 ; au § 84, p. 106, l'insertion « de ne pas faire d'enquêtes sur les choses cachées », si elle peut viser des pratiques gnostiques, est typique de la polémique anti-arienne et, plus particulièrement, anti-eunomienne ; en p. 142, § 6, ligne 3, lire « Eh bien » au lieu de « Et bien ».

le *Livre de la Résurrection*), laquelle sera présentée dans le « Corpus christianorum ». Outre les introductions particulières précédant chacun des textes traduits, une introduction générale présente le personnage de Barthélemy : on a cherché tout d'abord les origines de la tradition qui fait de Barthélemy l'intermédiaire d'une révélation secrète ainsi que les traces de cette tradition en dehors des textes ici traduits ; ensuite, quels sont les rapports entre les *Questions de Barthélemy* et le *Livre copte de la Résurrection*. Ces deux œuvres ont certains thèmes en commun, comme la descente du Christ aux enfers et la délivrance d'Adam, mais diffèrent grandement quant à la forme littéraire et quant à l'ensemble du contenu. Cependant, une partie du *Livre de la Résurrection* se présente comme révélation des mystères confiés à Barthélemy. Ceci renforcerait l'hypothèse selon laquelle cet écrit résulte de plusieurs traditions, l'une de ces traditions étant celle qui voit en Barthélemy un visionnaire. C'est vraisemblablement le recours à cette tradition qui donne au *Livre de la Résurrection* un air de parenté avec les *Questions*.

Les deux introductions particulières sont étoffées et présentées de façon vivante. On y présente les manuscrits, les thèmes caractéristiques des écrits ainsi que leurs relations avec d'autres traditions, une analyse de la composition, le contenu et la structure des textes. Le *Livre de la Résurrection* s'apparente à certaines homélies coptes par sa structure narrative : comme elles, il suit le texte évangélique, en particulier Jn 20, en l'enrichissant de discours et de développements apocryphes. Il a sans doute été composé pour un usage liturgique. En fait, il reflète la piété et la liturgie des chrétiens de langue copte dans l'Égypte du v^e ou du vi^e siècle. Par contre, la question de la date et du milieu de composition des *Questions de Barthélemy* reste pour le moment sans réponse précise. Plusieurs indices inciteraient à situer l'écrit au ii^e siècle de notre ère. Pourtant, il porte certaines expressions qui ne sont pas attestées avant le dernier quart du iv^e siècle, par exemple sur le rôle de la Vierge dans la conception miraculeuse du Christ. Or, sa cohérence interne de même que l'homogénéité de son genre littéraire n'incitent pas à y voir le produit d'une composition par étapes, ce qui laisse le problème entier.

Les *Questions de Barthélemy* appartiennent au genre littéraire des dialogues du Christ avec ses disciples après sa résurrection. Barthélemy demande ici au Sauveur de lui expliquer le sens de certains faits extraordinaires dont il a eu la vision. Ainsi que l'explique J.-D. Kaestli, ces questions sont nées du besoin d'expliquer ou de compléter des passages de l'Écriture présentant des difficultés ou des contradictions. Barthélemy a vu des anges descendre vers la croix pour adorer Jésus, puis celui-ci disparaître de la croix au moment où les ténèbres envahissaient la terre. Puis il le voit revenir sur la croix et dialoguer avec Adam qui vient d'être délivré du monde des morts. Les anges regagnent ensuite le ciel en compagnie d'Adam. Une telle vision se fonde en partie sur Jn 1, 51 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'Homme ». À l'instar des autres apocryphes, le texte pratique une exégèse narrative de la Bible. Il amplifie et met en récits des passages bibliques et les agrmente de points de vue religieux ou moraux. Ceci permettait, sous le couvert de récits souvent fantastiques, de présenter à un large public des questions importantes de la vie spirituelle, non sous la forme de traités dogmatiques, mais plutôt de romans. On trouve ainsi traités les thèmes de la conception virginale — celui du ventre cosmique de la vierge — ou encore celui de l'origine de Satan. Sous le récit mythique se cache la question de l'origine du mal et de la responsabilité de l'homme. Je recommande chaudement ce livre qui met en lumière des aspects ignorés des premières traditions chrétiennes. (A. P.)

32. **Ascension du prophète Isaïe.** Traduction, introduction et notes par Enrico NORELLI. Coll. « Apocryphes ». Turnhout, Brepols, 1993. 185 pages.

Il faut être reconnaissant à l'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AÉLAC) pour avoir créé cette collection de poche dans le but de rendre accessible au plus grand nombre la littérature apocryphe chrétienne. Le lecteur en quête de sensation ne trouvera certes pas de révélations secrètes dans cette documentation extrêmement vaste, mais il y rencontrera les multiples représentations que des chrétiens se sont faites de Jésus, de ses disciples et des origines de leurs Églises.

L'Ascension d'Isaïe propose une réflexion sur la nature du Christ. Cette œuvre a cependant ceci de particulier qu'elle fait éclater les distinctions traditionnelles entre pseudépigraphes de l'Ancien Testament et apocryphes du Nouveau Testament. En effet, sa première partie, un récit du martyre d'Isaïe, emprunte le genre littéraire des livres « historiques » de la Bible alors que sa seconde partie, qui raconte une vision du même prophète, s'inscrit dans le genre prophétique. Au cours de cette vision, le prophète reçoit la révélation de la préexistence du Christ et de sa descente future dans le monde. Il s'agit donc bien d'un apocryphe chrétien, mais qui s'inspire de traditions juives sur la mort des prophètes en général et sur celle d'Isaïe en particulier.

L'ouvrage comporte une longue introduction (p. 9-99), suivie de la traduction annotée (p. 103-150), d'une bibliographie et d'un index analytique de la traduction. L'A. le complète par une traduction de la « Légende d'Isaïe », une réécriture byzantine anonyme de l'Ascension. L'introduction fournit au lecteur une excellente analyse du contenu de l'œuvre et des traditions sur lesquelles elle se fonde, ainsi que de sa réception. L'A. y présente l'Ascension comme l'œuvre de prophètes chrétiens qui, au II^e siècle, défendaient le rôle de la prophétie dans l'Église face à une opposition de plus en plus ferme, dont Ignace d'Antioche nous fournit un des témoignages les plus éloquents. La traduction et l'annotation laissent de côté les problèmes philologiques que pose la traduction d'un texte dont nous sont parvenues plusieurs recensions en diverses langues. Ces problèmes sont discutés ailleurs. L'annotation fait état des divergences entre les textes lorsque cela est nécessaire. (L. P.)