Document generated on 04/21/2025 2:37 p.m.

Laval théologique et philosophique

# Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église

Paul-Hubert Poirier

Volume 55, Number 3, octobre 1999

Langage apophatique

URI: https://id.erudit.org/iderudit/401259ar
DOI: https://doi.org/10.7202/401259ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Poirier, P.-H. (1999). Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église. *Laval théologique et philosophique*, *55*(3), 499–530. https://doi.org/10.7202/401259ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1999

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

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

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

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

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

*Laval Théologique et Philosophique, 55, 3 (octobre 1999) : 499-530*

# ◆ chronique

# ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE ET HISTOIRE DE L'ÉGLISE *

**Paul-Hubert Poirier**
Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

## *Instrumenta studiorum*

1. G. NEYRINK, éd., **Colloquium Biblicum Lovaniense.** Journées bibliques de Louvain, Bijbelse Studiedagen te Leuven 1949-1993. Leuven, University Press, Uitgeverij Peeters (coll. « Annua Nuntia Lovaniensia », 29), 1994, 112 p.

Depuis un demi-siècle, les Journées bibliques de Louvain ont donné lieu à la présentation d'un grand nombre de communications et d'études touchant non seulement à la Bible au sens strict, Ancien et Nouveau Testaments, mais aussi bien au judaïsme du Second Temple et aux origines chrétiennes. Dès lors, la publication de tables couvrant les Journées bibliques des années 1949 à 1993 sera d'un précieux secours pour les historiens du christianisme ancien et du judaïsme du début de l'ère chrétienne. Ils y trouveront, sauf pour quelques années, le contenu détaillé des volumes d'actes qui sont sortis des *colloquia* annuels célébrés au Collège du Pape de Louvain, suivi d'une liste alphabétique des auteurs des contributions à ces volumes. Dans un texte publié en français et en anglais, le Prof. F. Neyrink présente un aperçu historique du *Colloquium biblicum lovaniense*, et rappelle le rôle joué par ses deux créateurs, les Prof. Coppens et Cerfaux. Il montre aussi l'évolution par laquelle est passé le *Colloquium*, qui, d'association d'exégètes belges, s'est vite transformé en assemblée des exégètes catholiques du Benelux, pour s'ouvrir, à partir de 1954, à tous les spécialistes du domaine biblique, peu importe leur affiliation (ou non-affiliation) ecclésiale ou leur pays d'origine. Ce bref aperçu est aussi un bel hommage aux fondateurs du *Colloquium* et à ceux qui l'ont présidé depuis 1949, et en ont fait un haut lieu d'échange et de recherche.

---

* 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 ; 52 (1996), p. 863-909.

2. **Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire.** Tables générales. Paris, Beauchesne, 1995, 732 col.

Un de mes anciens professeurs, lorsqu'il évoquait ces grands dictionnaires bibliques et théologiques, mis en chantier en France dans la première moitié de ce siècle et non encore terminés, quand ils n'ont pas carrément été abandonnés, parlait des « grands cimetières sous la lune ». Une telle étiquette n'aurait certainement pas convenu au *Dictionnaire de spiritualité*, lancé en 1933 par le P. Marcel Viller et ses collaborateurs ; le 21e et dernier volume a paru en 1995, menant à terme une œuvre monumentale dont la qualité n'a cessé de croître et l'horizon de s'élargir. En effet, il ne fait pas de doute que le *Dictionnaire de spiritualité*, malgré ce que son titre pourrait avoir de restrictif, s'est imposé comme le meilleur dictionnaire encyclopédique de langue française, non seulement pour la spiritualité, mais aussi pour la théologie et l'histoire religieuse en général. La littérature chrétienne et la patristique y occupent également une place de choix, ce qui fait du *Dictionnaire* un outil de travail de première valeur pour les spécialistes du christianisme antique. Il va sans dire que la parution des *Tables générales* permettra d'en exploiter toutes les richesses et d'en tirer le plus grand profit. Couvrant plus de 400 pages, les *Tables* ont pour but « de regrouper les principaux passages du Dictionnaire relatifs à un même thème ou à un même personnage ». On y trouvera trois niveaux d'information : 1) la liste des thèmes ou des personnages ayant fait l'objet d'un article ou d'une notice dans le corps de l'ouvrage ; 2) des renvois croisés aux articles et notices qui ont des liens avec un thème ou un personnage (précédés d'un « cf. » ou d'un « voir ») ; 3) des références aux principaux endroits concernant un thème ou un personnage. Malgré les limites — ou plutôt grâce à elles — qu'on leur a fixées (références sélectives pour les personnages les plus importants ; élimination des indications sans rapport avec l'histoire et les doctrines spirituelles), ces *Tables* permettront à l'utilisateur du *Dictionnaire* de trouver l'information désirée là où il n'aurait pas pensé la chercher. Plutôt que de profiter des *Tables* pour compléter ou rafraîchir certains articles plus anciens, les éditeurs, non sans humour, formulent le vœu « que d'ici un siècle une autre équipe puisse réaliser un nouveau Dictionnaire de spiritualité ». D'ici là, l'actuel *Dictionnaire* s'avérera indispensable pour une bonne partie du siècle à venir [1].

## *Bible et histoire de l'exégèse*

3. J. FRISHMAN, L. VAN ROMPAY, éd., **The Book of Genesis in Jewish and Oriental Interpretation.** A Collection of Essays. Leuven, Peeters (coll. « Traditio exegetica graeca », 5), 1997, IX-290 p.

Consacré à l'interprétation de la Genèse dans le monde juif et chrétien oriental, ce livre regroupe seize études dont plusieurs jettent un éclairage nouveau sur l'histoire de l'exégèse patristique. Ces textes furent originellement présentés dans le cadre d'un symposium tenu en mai 1995 à l'Université hébraïque et à l'Institute for Advanced Studies de Jérusalem. Les quatre premières contributions concernent le judaïsme. Celle de E. ESHEL (« Hermeneutical Approaches to Genesis in the Dead Sea Scrolls ») élabore une quadruple typologie, illustrée par des exemples, de l'herméneutique qumranienne du livre de la Genèse (I. Harmonistic Edition ; II. Midrashic Explanation ; III. Eschatological Commentary ; IV. Halakhic-Aetiological Exegesis). La seconde contribution (E.G. CHAZON, « The Creation and Fall of Adam in the Dead Sea Scrolls ») étudie cinq interpréta-

1. Une petite coquille : à la col. 235, on a généreusement canonisé le premier évêque de Québec, François de Montmorency-Laval, alors qu'il n'est toujours que bienheureux.

tions de l'histoire d'Adam attestées à Qumrân, tantôt négatives, tantôt positives. C'est également à la littérature adamique que s'intéresse l'article de J. TROMP (« Literary and Exegetical Issues in the Story of Adam's Death and Burial »), pour montrer comment les chap. 31-42 de la *Vie grecque d'Adam et Ève* combinent deux versions du sort *post mortem* d'Adam, dans le but d'affirmer à la fois la nécessité universelle de la mort et la possibilité de la survie. La contribution d'A. VAN DER HEIDE (« Midrash and Exegesis »), sans parvenir à des conclusions vraiment claires, établit en tout cas que, si le midrash peut être considéré comme « some kind of exegesis », on ne peut établir une adéquation stricte entre les deux termes.

Les deux articles suivants sont consacrés à Aphraate (début IV^e^ siècle), dont le rapport au judaïsme a été maintes fois étudié. N. KOLTUN-FROMM (« Aphrahat and the Rabbis on Noah's Righteousness in Light of the Jewish-Christian Polemic ») analyse l'appropriation divergente du personnage de Noé par le Sage persan et ses vis-à-vis juifs, dans le contexte d'une polémique dont les enjeux n'étaient pas que littéraires. Il en va de même dans l'article de S. NAEH (« Freedom and Celibacy : A Talmudic Variation on Tales of Temptation and Fall in Genesis and its Syrian Background »), qui montre finement qu'un passage du *Talmud* de Babylone (*Qiddušin* 82b) réagit à l'exaltation de la virginité et du célibat dans le milieu mésopotamien chrétien dont témoigne Aphraate. Ce faisant, il offre une intéressante analyse du terme syriaque *hīrūthā*, « liberté », utilisé comme synonyme de célibat chez Aphraate et d'autres. La contribution de S. RUZER (« Reflections of Genesis 1-2 in the Old Syriac Gospels ») considère la reprise de Gn 2,24 en Mt 19,4-5 et de Gn 1,1 en Jn 1,1-10, dans les versions syriaques sinaïtique et curetonnienne des Évangiles, en mettant en lumière les glissements qu'on y observe par rapport au grec et à la Peshittâ.

Le reste de l'ouvrage intéresse plus directement l'exégèse patristique et s'ouvre par une excellente contribution de L. VAN ROMPAY intitulée « Antiochene Biblical Interpretation : Greek and Syriac ». Par sa clarté et sa précision, il s'agit, à mon avis, d'une des meilleures mises au point sur l'École d'Antioche, les caractéristiques de son exégèse, par rapport à celle d'Alexandrie, les types de commentaire qu'on y pratiquait, ainsi que le recours (restreint) à la typologie chrétienne chez ses représentants. Les observations de Van Rompay sont basées sur une étude comparative des commentaires sur la Genèse (et l'Exode) d'Eusèbe d'Émèse et d'Éphrem. L'article de R.B. TER HAAR ROMENY (« Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis and the Origins of the Antiochene School ») aborde également la nature et l'histoire de l'École d'Antioche, en accordant une attention particulière à Eusèbe d'Émèse, auteur né vers 300 à Édesse et dont l'important *Commentaire sur la Genèse*, conservé au complet dans une version arménienne, attire de plus en plus l'attention des chercheurs. E.G. MATTHEWS (« The Armenian Commentary on Genesis Attributed to Ephrem the Syrian ») revient sur la question de l'authenticité et de la date du commentaire mis sous le nom d'Éphrem par la tradition arménienne, dont il montre la dépendance par rapport aux *Scholies* de Jacques d'Édesse et situe par conséquent la composition après la mort de celui-ci, « perhaps sometime after the Council of Manazkert in 726, when the Armenian Kat'olikos Yovhannês Ojnec'i and the Syrian Patriarch Athanasius convened a council of union with the result that the Armenian Church renounced the extreme monophysite position held by the rigid followers of Julian of Halicarnassus » (p. 161).

Les six contributions qui terminent l'ouvrage abordent des questions plus particulières. J.J.S. WEITENBERG (« Eusebius of Emesa and Armenian Translations ») revient sur l'École hellénistique de traducteurs arméniens, sa datation et sa raison d'être. J. FRISHMAN (« Themes on Genesis 1-5 in Early East-Syrian Exegesis ») étudie quelques thèmes exégétiques de Narsaï, Thomas et Cyr d'Édesse, et Éphrem de Nisibe. Faisant suite à celui de D. KRUISHEER (« Reconstructing Jacob of Edessa's *Scholia* »), l'article de C. MOLENBERG (« Išo' bar Nun and Išo'dad of Merv on the Book

of Genesis : A Study of their Interrelationship ») plaide en faveur d'une dépendance du second par rapport au premier, révisant ainsi la position du regretté E.G. Clarke (Toronto), qui pensait que l'un et l'autre étaient tributaires d'une source commune. La contribution de A. SALVESEN (« Hexaplaric Readings in Išo'dad of Merv's Commentary on Genesis ») dresse un précieux inventaire du matériau hexaplaire repérable chez cet auteur. Le dernier article (K. STOFFREGEN PEDERSEN, « The Amharic *Andemta* Commentary on the Abraham Stories : Genesis 11:24-25:14 ») présente un type d'exégèse traditionnel pratiqué en Éthiopie.

Nonobstant le caractère technique de certaines des études qu'on y trouve, cet ouvrage représente dans l'ensemble une contribution très significative à l'histoire de l'exégèse patristique, notamment telle qu'elle fut pratiquée dans la mouvance d'Antioche.

4. J. SCHAPER, **Eschatology in the Greek Psalter.** Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 2. Reihe, 76), 1995, XII-212 p.

Depuis leur début en Allemagne dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, les recherches modernes sur la traduction grecque de la Bible grecque, la Septante, n'ont cessé de faire des progrès considérables, marqués par des découvertes de témoins nouveaux, la publication d'un très grand nombre d'études et le lancement de vastes entreprises d'édition et même de traduction, dont la *Bible d'Alexandrie* (Paris, Cerf, 1986-) est l'exemple le plus récent et le plus remarquable. Ces recherches ont favorisé un changement de perspective, qui a conduit à voir dans la Septante non plus une simple traduction, vénérable mais secondaire par rapport à l'*hebraica veritas*, ou un réservoir de variantes pour pallier les obscurités du texte massorétique, mais « une œuvre propre à ce judaïsme [du Second Temple], première traduction de la Bible hébraïque, adaptée, actualisée, enrichie par des traits originaux de la théologie des III^e^ et II^e^ siècles avant notre ère[2] ». Marguerite Harl a bien décrit ce revirement : « Le temps des positions apologétiques encore en vigueur au début du XX^e^ siècle, faisant de saint Paul et de tout le Nouveau Testament un commencement quasi absolu de la pensée chrétienne, ce temps semble bien révolu. Les exégètes acceptent de marquer la continuité entre lecture juive et lecture chrétienne de la Bible, d'abandonner les perspectives qui voient une coupure radicale entre Ancien et Nouveau Testament, de dénoncer l'antijudaïsme de certaines positions, de voir en la foi juive l'authentique matrice de la foi chrétienne. L'abandon d'une lecture apologétique du Nouveau Testament et sa mise en situation au sein d'écrits juifs ont pour conséquence le respect de la Septante au titre de "réception" de la révélation divine, ayant une valeur "authentique", aux sens que peut prendre cet adjectif en histoire et en théologie[3]. »

L'ouvrage de Joachim Schaper que nous présentons maintenant s'inscrit résolument dans cette perspective. Considérant le Psautier grec « en contexte », c'est-à-dire comme « un document émanant d'une des périodes les plus fertiles de l'histoire et de la religion juive, de 300 av. à 200 de notre ère » (p. 5), l'auteur se propose de montrer comment celui-ci témoigne de l'évolution des idées et des conceptions religieuses au sein du judaïsme et, plus spécifiquement, du développement des croyances eschatologiques et messianiques. Ce faisant, il aborde aussi, dans la première partie du livre (A. Septuagint Exegesis, chap. 1-7), des questions plus générales relatives au Psautier grec, comme celle de sa date et de son lieu d'origine (une traduction effectuée en Palestine, dans la seconde moitié du II^e^ siècle avant notre ère), ou de son unité (une traduction homogène qui, si elle

2. M. HARL, dans M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, éd., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf (coll. « Initiations au christianisme ancien »), 1988, p. 12.
3. *Ibid.*

n'est pas imputable à un seul individu, doit être considérée comme « a joint enterprise, [...] achieved through continual discussion and review of the work done and its subsequent standardization », p. 33). Il définit également (chap. 5) les termes qui sont au centre de son investigation, ceux de messianisme (« The messianic hope was by nature a politically motivated one and for the most part relied on the expectation of a Davidic restoration », p. 27) et d'eschatologie (qui répondait « to a very different need, namely that for orientation in the *individual lives* of the believers », *ibid.*). Même si on hésitera à suivre l'auteur, tributaire sur ce point de R.H. Charles et de W. Bousset, dans une distinction aussi tranchée des deux idées, notamment en ce qui a trait au caractère strictement individuel de l'eschatologie, on lui concédera qu'il faut éviter de les confondre. La seconde partie, et le cœur, de l'ouvrage (B. Theological Features of the Greek Psalter, chap. 8) est consacrée à l'exégèse de psaumes choisis, dont la tradition juive et le traducteur grec ont pratiqué une lecture soit eschatologique — Ps 1, 15, 21, 45, 47, 48, 55, 58, 72 (LXX) —, soit messianique — Ps 2, 8, 44, 59, 67, 71, 79, 86, 109 (LXX). Nonobstant l'intérêt de ces analyses, c'est sans doute dans les trois dernières parties de l'ouvrage (C. The Greek Psalms in Jewish Religious History ; D. The Jewish Psalms in the Christian Bible ; E. Eschatology, Messianism and the Septuagint Bible) que l'historien des origines chrétiennes trouvera les vues les plus stimulantes. En effet, l'auteur y montre d'une manière convaincante que le Psautier grec, élaboré dans la Palestine hasmonéenne, où il aura même connu un usage liturgique (« as a complement to the temple services and the predominantly Hebrew liturgy of the Palestinian synagogues, apart from [its] being used in Greek-speaking Jewish communities like that of Alexandria », p. 175), constitue « un document de la théologie proto-pharisienne » (*ibid.*), témoin du développement et des ajustements des idées eschatologiques et messianiques au II^e^ siècle av. notre ère. Le Psautier grec fait donc écho aux débats auxquels a donné lieu l'expression des espérances messianiques et eschatologiques, au même titre que les *Testaments des XII Patriarches*, le livre de Daniel et *I Hénoch*. D'autre part, son utilisation dans le Nouveau Testament (cf. chap. 13) sera déterminante pour l'application au Christ d'une idée de préexistence que le Psautier grec avait lui-même largement contribué à mettre en place. C'est clairement le cas du Ps 109 (LXX), dont le Nouveau Testament, par les citations qu'il en fait, « gives us the proof that the psalm had already been interpretated messianically before the earliest Christians made use of it » (p. 168).

Ce livre inspirant illustre bien comment de minutieuses études de détail — sur la validité desquelles les « septantistes » se prononceront — peuvent déboucher sur des conclusions élargies, stimulantes pour les historiens et propres à faire voir, dans le cas qui nous occupe, l'enracinement du christianisme naissant dans l'humus de la piété et de la théologie juives de la période hellénistique et romaine. Ce faisant, l'auteur aura atteint le but qu'il s'était proposé, à savoir « to look at the Septuagint Psalms not merely from a philological point of view, but also from the perspective of the history of ideas » (p. 6).

5. C.-B. AMPHOUX, J.-P. BOUHOT, dir., **La Lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne.** Lausanne, Éditions du Zèbre (coll. « Histoire du texte biblique », 1), 1996, 367 p.

Pour marquer le lancement de la collection « Histoire du texte biblique/*Studien zur Geschichte des biblishen Textes* », les jeunes et dynamiques éditions du Zèbre ne pouvaient mieux choisir qu'un ouvrage s'inscrivant dans la foulée des travaux et projets entrepris par le regretté Jean Duplacy, le maître français de la critique textuelle néotestamentaire décédé en 1983. Au nombre de ces projets figurait une étude sur la lecture liturgique des Épîtres catholiques commencée avec la collaboration de Jean-Paul Bouhot, Charles Perrot et Charles Renoux. Ralentie par la disparition de son promoteur, cette recherche a été relancée par C. Amphoux et J.-P. Bouhot, avec la collaboration de

sept chercheurs. Il en a résulté un ouvrage dont le très grand intérêt et l'exceptionnelle richesse ne se laissent guère deviner par le libellé de son titre. En effet, fidèle au dessein premier de J. Duplacy, ce livre se veut une contribution à la critique textuelle néotestamentaire, dans la perspective de la « Novi Testamenti graeci editio maior critica », entreprise dont J. Duplacy fut l'un des codirecteurs. Cependant, les lacunes de notre connaissance du vaste domaine des lectionnaires et de l'utilisation liturgique des Épîtres catholiques — pour ne pas parler de la place même de ces Épîtres dans le corpus du Nouveau Testament — ont obligé les auteurs à élargir considérablement l'objet de leurs recherches et, dans la plupart des cas, à exploiter et à présenter des matériaux largement inédits. Dès lors, ce sont à la fois les spécialistes de la critique textuelle biblique, les liturgistes et les historiens des littératures chrétiennes anciennes qui profiteront de la fréquentation de ce recueil d'articles. Car, avant d'en arriver à traiter des Épîtres catholiques et pour pouvoir le faire d'une manière intelligible, les auteurs doivent évoquer — et, parfois même, reconstruire — le contexte propre à chaque groupe linguistique ou littéraire. Dans tous les cas, le lecteur en retire une vue d'ensemble de la situation et de précieuses indications sur les sources, leurs caractéristiques et les problèmes que pose leur exploitation, et sur l'état de la recherche. On saura gré aux éditeurs du volume de lui avoir assuré une belle homogénéité d'une contribution à l'autre et cela, malgré la diversité des sujets et des problématiques.

Après une introduction par J.-P. Bouhot, l'ouvrage regroupe huit monographies touchant autant de secteurs linguistiques de l'Antiquité ou du Haut Moyen Âge chrétiens. En voici la liste : C. AMPHOUX, « Les lectionnaires grecs », avec une annexe de J. JOHANNET sur les « apostolaires slaves anciens » ; C. RENOUX, « Les lectionnaires arméniens » ; B. OUTTIER, « Les lectionnaires géorgiens » ; A. DESREUMAUX, « Les lectionnaires syro-palestiniens » (une excellente introduction à « une écriture, une langue, une littérature » mal connues et souvent confondues avec le syriaque) ; G. ROUWHORST, « Les lectionnaires syriaques » (une des contributions les plus neuves de l'ouvrage) ; U. ZANETTI, « Les lectionnaires coptes » (d'une grande richesse documentaire, avec une annexe sur les lectionnaires arabes) ; E. FRITSCH, « Les lectionnaires éthiopiens » (enquête à la fois historique et « de terrain », complétée par une annexe d'U. ZANETTI consacrée aux leçons du manuscrit Paris, B.N., éthiopien 42) ; J.-P. BOUHOT, « Les lectionnaires latins » (depuis les premières attestations du christianisme d'expression latine jusqu'à la réforme grégorienne, avec une annexe sur la lecture liturgique des Épîtres catholiques d'après les sermons d'Augustin). Le dernier chapitre de l'ouvrage, signé par les éditeurs et intitulé « Lecture liturgique et critique textuelle des Épîtres catholiques », dresse un bilan de l'utilisation de ces Épîtres dans l'Église ancienne et médiévale, et de l'apport des textes liturgiques à la critique textuelle. En annexe à ce chapitre, C. AMPHOUX y va de quelques « hypothèses sur l'origine des Épîtres catholiques ». La plus remarquable d'entre elles est que l'Épître de Jacques et la Première de Pierre seraient « d'anciennes lettres-préfaces », la première, à « une édition des paroles de Jésus, faite en grec sous l'autorité de Jacques comme chef de la communauté chrétienne de Jérusalem », la seconde, aux deux éditions successives du « livre de Marc », d'abord « au début des années 60, sous l'autorité de Pierre, chef de la communauté de Rome », puis à Alexandrie (p. 327-328). Hypothèse stimulante, comme aussi les remarques sur la christologie ancienne de Jacques (p. 318-322). Au terme de cette vaste et passionnante enquête, les auteurs concluent que « l'apport des lectionnaires à la critique textuelle des Épîtres catholiques est limité, sans être négligeable » (p. 305). Ce constat modeste ne doit pas donner le change quant à l'importance de l'ouvrage.

6. C.-B. AMPHOUX, J. MARGAIN, dir., **Les Premières Traditions de la Bible.** Lausanne, Éditions du Zèbre (coll. « Histoire du texte biblique », 2), 1996, 304 p.

Le terme « tradition » qui figure dans le titre de cet ouvrage doit être entendu en son sens étymologique. Il désigne en effet les voies diverses par lesquelles le texte biblique, dans la variété de ses recensions, versions et traductions anciennes, s'est transmis, notamment depuis les premiers siècles de notre ère, « traditions » que la critique biblique et la recherche historique s'efforcent, depuis le XVIII[e] siècle, d'exhumer des manuscrits et des témoins parvenus jusqu'à nous. Ce sont quelques résultats de cet effort de restitution des « premières traditions de la Bible » que présente ce volume, issu d'un cycle de séminaires tenus sous l'égide d'une équipe du CNRS de Montpellier et de l'Institut interuniversitaire d'études et de culture juive, sous la responsabilité scientifique de Christian Amphoux. L'objectif de ces séminaires et, partant, du livre, était de mettre à la portée d'un large public les acquis des travaux récents sur les plus anciennes « traditions » bibliques. C'est ce qui explique le caractère scolaire et le style abordable de l'ouvrage, dans lequel on trouvera à la fois une présentation des avancées de la recherche et des exposés d'ensemble, regroupés autour de quatre axes : le texte hébreu de l'Ancien Testament ; les principales versions de l'Ancien Testament ; les Évangiles ; les premiers commentaires et les premiers débats. Ce recueil cohérent et bien documenté explore des aspects de l'histoire du texte biblique qui trouve rarement place dans les « introductions » à la Bible. De ce point de vue, ce livre fournira un excellent appoint à des cours ou à des séminaires de méthodologie biblique ou d'histoire des origines chrétiennes.

Commençant par le commencement, l'ouvrage s'ouvre par une contribution du Prof. Thomas RÖMER (Lausanne) consacrée à « la formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique », dans laquelle il retrace les grandes étapes de l'élaboration de la théorie des documents, les modifications qu'elle a subies et surtout la contestation dont elle a fait l'objet. À la fin, il dresse un tableau de la situation actuelle de l'exégèse vétérotestamentaire face au Pentateuque et évoque quelques questions ouvertes et perspectives de recherche, non sans rappeler que, si « l'éclatement de l'exégèse actuelle face au Pentateuque correspond en quelque sorte à l'éclatement des discours dans une société dite "post-moderne" », « de nombreux résultats des débuts des recherches diachroniques restent toujours valables, par exemple les critères qui permettent de distinguer les textes sacerdotaux dont l'existence n'est nullement contestée » (p. 54). Œuvre d'un des meilleurs « samaritanologues » actuels, l'article de Jean MARGAIN (ÉPHÉ, Paris) sur la relation des Samaritains au texte biblique, met en lumière l'originalité de la Bible samaritaine, « texte tout à la fois plus simple et plus développé par rapport au proto-massorétique, apparenté à la Septante, mais présentant aussi des affinités avec d'autres traditions rédactionnelles » (p. 64), dont celles attestées par les textes de Qumrân.

Les trois chapitres qui suivent sont consacrés aux premières versions. L'article de Jean MASSONNET (Université catholique de Lyon), sur « Targum, Midrash et Nouveau Testament », présente, dans la ligne de R. Le Déaut, une définition du genre targumique et illustre les approches respectives du Targum et du Midrash par le traitement que l'un et l'autre réservent à l'épisode du songe de Jacob en Gn 28,10-22. Il montre ensuite que l'évocation de ce passage en Jn 1,51 présuppose un texte biblique enrichi par l'exégèse rabbinique. Dans sa contribution, Gilles DORIVAL (Université de Provence), après avoir proposé un bref « mode d'emploi » du Pentateuque de la LXX, soulève le problème de la différence des titres des livres du Pentateuque dans le grec et l'hébreu — « les titres les plus anciens sont ceux de la Bible grecque » (p. 110) et l'innovation se trouve du côté du texte massorétique — et fournit plusieurs exemples de l'apport de la Bible grecque à notre connaissance de l'histoire du texte du Pentateuque. Il conclut sur le contraste qui existe entre le Pentateuque grec et les autres livres de la LXX, le premier étant caractérisé par « une relative unité textuelle », alors qu'il y a « pluralité textuelle dans le cas des Prophètes et des Écrits » (p. 118). La « tradition »

biblique présentée par Jean-Claude HAELEWYCK, de l'Université catholique de Louvain (« Les premières versions latines de la Bible »), est certainement la moins connue des lecteurs non spécialistes et, de ce fait, sa contribution revêt un grand intérêt informatif. Il inventorie d'abord les sources permettant d'avoir accès à ce qu'il reste des traductions latines de la Bible antérieures à la Vulgate, il en retrace ensuite les origines et les développements, pour finalement insister sur les enjeux de la recherche sur la *Vetus latina*, « un témoin textuel dont la connaissance est indispensable tant pour le patrologue que pour l'exégète » (p. 132) et dont l'apport « dépasse le cadre de la critique textuelle : dans certains cas, grâce à son témoignage, c'est la critique littéraire d'un passage, voire d'un livre biblique, qui est entièrement renouvelée » (p. 135-136).

La troisième partie de l'ouvrage, portant sur les Évangiles, est formée de l'unique article de Christian AMPHOUX (CNRS, Montpellier), intitulé « Les premières "éditions" évangéliques », c'est-à-dire « les différents états du texte ayant existé dès le IIe siècle » (p. 139). Après avoir présenté « quelques manuscrits significatifs des Évangiles », « qui suffisent à rendre compte des principales divisions de la tradition textuelle » (p. 156), il esquisse une histoire des éditions des Évangiles aux IIe et IIIe siècles : la première édition : Smyrne, vers 120 ; les révisions romaines (140-170) ; la deuxième : Alexandrie, vers 175 ; le texte courant en Orient et les premières versions ; la troisième édition : Césarée, vers 280. Le lecteur familier des travaux de M. Amphoux ne sera pas surpris de l'importance accordée, dans la trame de cette histoire, à « ce manuscrit hors du commun » (p. 162) qu'est le Codex de Bèze.

S'ouvrant par la reprise d'un texte de Jacques CAZEAUX datant de 1988 (« Être juif et parler grec : l'Allégorie de Philon d'Alexandrie »), la quatrième et dernière section de l'ouvrage (« Lectures et autorité de la Bible ») offre un bel article de Denise ROUGER (Lunel) intitulé « La critique du texte biblique : Celse lecteur de l'Évangile », dans lequel elle cherche à « constituer le dossier évangélique du *Discours vrai* ». Au lieu de « dresser un catalogue des quelques citations de l'Évangile éparpillées dans l'ouvrage », elle propose « le relevé des passages évocateurs des écrits évangéliques, en considérant la place que leur donne Celse et les remarques éventuelles d'Origène », en vue de caractériser « le matériau dont Celse a disposé pour connaître les Évangiles et (de situer) les principaux thèmes qu'il en retient » (p. 209). Au terme d'un examen du « dossier de Celse », dont les pièces sont citées en grec et traduites, et des « débats de Celse autour de l'Évangile », elle formule la conclusion que « Celse appartient aux témoins de la première période de la tradition textuelle au même titre que les premiers Pères de l'Église », dont il reste toutefois « un témoin extérieur » : « païen et polémiste, il garde sa distance envers le texte évangélique dont il se plaît à souligner les multiples éditions depuis la πρωτὴ γραφή » (p. 239). On peut cependant se demander si Mme Rouger ne force pas les choses quand elle veut faire de Celse un témoin des premières recensions ou éditions du texte biblique. Car, quand Celse accuse les chrétiens « d'avoir translittéré (μεταχαράττειν) l'évangile, depuis sa première écriture, trois ou quatre fois et même davantage, et de l'avoir transformé (μεταπλάττειν) » (*Contre Celse*, II, 27, trad. Rouger, p. 232), plutôt qu'à des « éditions » des Évangiles, on pourrait y voir plus simplement une allusion polémique à la pluralité de ceux-ci, dont Justin témoignage déjà en mentionnant, au pluriel, les « Mémoires (des Apôtres) qu'on appelle évangiles » (*Apologie*, I, 66, 3). Terminant l'ouvrage, la contribution de Gilles FIRMIN (Paris) évoque « les controverses sur l'autorité du texte biblique à l'époque moderne ».

7. F. RAURELL, **I Cappucini e lo studio della Bibbia.** Rome, Istituto franscescano di spiritualità ; Barcelone, Facultat de teologia de Catalunya, 1997, 492 p.

Même si elle déborde le cadre chronologique de cette chronique, nous signalons brièvement cette intéressante contribution à l'histoire de l'exégèse et des traductions bibliques. Faisant état de l'activité biblique des Capucins depuis 1525, ce livre recense tous ceux d'entre eux qui se sont illustrés dans le domaine, notamment en pays de mission. C'est ainsi qu'on leur doit un grand nombre de traductions de la Bible dans diverses langues du Proche-Orient, arabe, persan ou turc, ou encore dans des langues de l'Inde ou de l'Éthiopie et de l'Érythrée. Outre la qualité de la présentation, on appréciera la documentation exhaustive et précise sur laquelle repose ce bel essai d'historiographie biblique[4].

## *Judaïsme*

8. H. SCHRECKENBERG, **Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.).** 4. überarbeitete und ergänzte Auflage. Frankfurt am Main, Peter Lang (coll. « Europäische Hochschulschriften », Reihe XXIII, Theologie, 172), 1999, 795 p.

H. SCHRECKENBERG, **Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13. Jh.).** Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil. 3. ergänzte Auflage. Frankfurt am Main, Peter Lang (coll. « Europäische Hochschulschriften », Reihe XXIII, Theologie, 335), 1997, 739 p.

H. SCHRECKENBERG, **Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.).** Frankfurt am Main, Peter Lang (coll. « Europäische Hochschulschriften », Reihe XXIII, Theologie, 497), 1994, 774 p.

Seul le premier de ces trois volumes tombe chronologiquement dans le cadre de notre chronique, mais, comme il s'agit d'un ensemble, nous nous permettons de les présenter tous les trois, pour le bénéfice des lecteurs. Cette trilogie, totalisant plus de 2 300 pages, vise à rendre compte, dans son environnement historique, de la littérature antijuive produite par des chrétiens. À strictement parler, l'expression retenue dans le titre pour désigner cette production, « *Adversus Judaeos* / Contre les Juifs », renvoie à un genre d'ouvrage bien déterminé. Il s'agit en effet de ces traités polémiques, souvent à fort contenu exégétique, rédigés par les auteurs chrétiens anciens, soit dans le cadre d'un affrontement réel avec des Juifs en chair et en os, soit contre des Juifs imaginés, moins dans le but de convertir ceux-ci que de conforter les chrétiens dans leur vocation de Nouvel Israël et de les prémunir contre la fascination, qui a perduré, exercée par le judaïsme. On connaît de tels ouvrages du côté latin (l'*Adversus Judaeos* de Tertullien), grec (les homélies κατὰ Ἰουδαίων de Jean Chrysostome) ou oriental (les *Mimrê contre les Juifs* de Jacques de Saroug). Mais la polémique chrétienne à l'endroit du judaïsme ne s'est pas exprimée que dans des ouvrages au titre aussi explicite. Le premier et le plus célèbre *Adversus Judaeos* chrétien reste le *Dialogue avec Tryphon* de Justin, que suivront quantité d'ouvrages du même genre. D'autre part, la polémique antijuive s'est également exprimée, de façon moins directe et plus occasionnelle, dans des écrits qui n'étaient pas (d'abord) dirigés contre les Juifs. Dès lors, on comprend que Heinz Schreckenberg utilise l'expression *Adversus Judaeos* dans un sens large et non technique, pour ratisser toutes les manifestations

4. À la p. 170, est signalé le *Manuel de prières, instructions et chants sacrés en hiéroglyphes micmacs*, publié par le P. Pacifique, à Ristigouche (Québec), en 1921 ; une réédition en a été réalisée en 1995 par les Éditions de la S.H.A.M., Ste-Anne-des-Monts (Québec).

littéraires de la polémique antijuive menée par les chrétiens, même s'il conserve aux *Adversus Judaeos* au sens strict la place centrale dans son exposé (I, p. 40). Le but de l'ensemble de l'œuvre est donné dans l'introduction du premier volume. Il s'agit de présenter « à la manière d'une chronique » (I, p. 38), toutes les sources susceptibles de documenter la polémique chrétienne contre les Juifs et le judaïsme, et, pour les plus importantes d'entre elles, de les analyser selon un certain nombre de « points de vue homogènes », entre autres, « la valorisation de la Bible comme livre codé (*verschlüsseltes*) de l'Église, la question de l'entêtement des Juifs, le problème du déicide et de la culpabilité collective des Juifs, la manière de voir la situation d'Israël face au salut après le Golgotha, la signification pour l'apologétique de la destruction de Jérusalem en 70 et, finalement, la dispersion d'Israël parmi les peuples et sa situation dans un environnement non juif » (*ibid.*).

Le premier volume, consacré à la période patristique et au Haut Moyen Âge, analyse tout d'abord (p. 41-154) les thèmes vétéro- et néotestamentaires qui constituent la « phase préparatoire » (*Vorfeld*) de la littérature dite *Adversus Judaeos*. On y trouvera entre autres une brève présentation des éléments de polémique antijuive détectables dans les livres du Nouveau Testament, ainsi que de la question du judaïsme de Jésus. L'auteur passe ensuite en revue (p. 155-169) les affirmations de la littérature rabbinique relatives à Jésus et au christianisme, à commencer par la prière des Dix-huit Bénédictions (*Šemoné Esré*). Ce chapitre contient en outre un inventaire des passages de la *Mišnah* (selon les six « ordres » traditionnels) et des *Midrašim* (par ordre chronologique, depuis les Tannaïtes jusqu'aux *midrašim* postérieurs au XII[e] siècle), affectés d'un chiffre indiquant si ces passages se rapportent 1) à Jésus et aux Nazaréens, 2) aux conflits avec les *minim*, 3) aux prosélytes, 4) aux païens (*goyim*), 5) aux préceptes noachiques, ou 6) à la signification d'Israël pour et dans le monde et à la portée universelle de la Torah. Après ces chapitres préliminaires, l'essentiel du premier volume est consacré à la littérature patristique et alto-médiévale proprement dite, présentée selon la périodisation des manuels. Les deux premiers chapitres (non numérotés) considèrent respectivement les Pères apostoliques, de la *Didachè* au pseudo-Barnabé (p. 171-178), et les Apologètes, d'Aristide à Tertullien (p. 179-225). Pour les chapitres qui suivent, la table des matières donne à première vue l'impression que le traitement de texte utilisé s'est emballé, mais il n'en est rien. En effet, à la p. 39, l'auteur explique qu'il a voulu représenter graphiquement les catégories d'auteurs ou de textes dont il va traiter dans le corps de l'ouvrage, à savoir (de gauche à droite dans la table des matières) : 1) les déclarations des papes et des conciles relatives au « *Judenthema* » ; 2) les textes dits *Adversus Judaeos*, c'est-à-dire les traités chrétiens explicitement consacrés au « *Judenthema* » ; 3) la législation — impériale ou royale — et les textes d'auteurs profanes visant les Juifs ; 4) la poésie et la littérature profanes et religieuses, romans, nouvelles et légendes ; 5) les points de vue juifs (« *jüdische Stimmen* ») sur le christianisme et sur le rôle des Juifs dans le monde. Une telle catégorisation permettra sans doute au lecteur de s'y retrouver plus facilement dans la masse de documentation qui lui est offerte, même si elle paraît parfois arbitraire et artificielle, du fait que bien des auteurs ou des textes pourraient tomber dans plus d'une case, en particulier les écrivains syriaques pour qui la poésie est un mode d'expression théologique, comme Cyrillonas ou Jacques de Saroug. Les quatre longs chapitres qui couvrent la période allant d'Hippolyte de Rome aux premières croisades surprendront le lecteur par leur richesse et leur exhaustivité : quelque deux cent soixante textes et auteurs y sont relevés. Même si la plupart des notices sont relativement brèves, l'auteur a eu le souci de fournir pour chacune d'elles une bibliographie sélective très pertinente et complétée par des « *Nachträge* » remarquablement à jour. Étant donné l'ampleur de la matière qu'il avait à couvrir, on aurait mauvaise grâce de lui reprocher d'avoir omis telle ou telle source. Il est cependant tout un pan de la littérature chrétienne ancienne qu'il ne considère pas et de laquelle la polémique antijuive est loin d'être absente : il s'agit des apocryphes. Mentionnons, parmi bien d'autres œuvres, la *Doctrine d'Addaï* et la *Caverne des trésors*. Il conviendrait aussi de nuancer l'une ou l'autre

affirmation, par exemple, celle selon laquelle le judaïsme accordait à tous les non-Juifs part au salut des temps messianiques (p. 159). Quand on considère le judaïsme du Second Temple dans sa diversité, la situation ne paraît pas avoir été aussi simple.

Le second volume de la trilogie de H. Schreckenberg va de la seconde moitié du XI^e^ siècle à la première moitié du XIII^e^ (4^e^ concile du Latran) et couvre donc un laps de temps beaucoup plus court que les deux autres volumes, sans doute en raison de l'omniprésence de la polémique antijuive à cette époque. À la suite de l'introduction, la seconde partie de l'ouvrage recense la littérature *Adversus Judaeos* en la répartissant en cinq catégories : 1) les traités *Adversus Judaeos* et les textes apparentés ; 2) papes, conciles et canonistes sur le « *Judenthema* » ; 3) les dispositions juridiques concernant les Juifs, les serments juifs (« *Judeneide* »), les chroniques et l'historiographie ; 4) les Juifs et le judaïsme dans la poésie et la légende ; 5) les points de vue des Juifs sur le christianisme et la situation des Juifs dans le Moyen Âge chrétien. La troisième partie de l'ouvrage est constituée par un catalogue de l'iconographie du « *Judenthema* », depuis le I^er^ siècle de notre ère (Arc de triomphe de Titus) jusqu'au 4^e^ concile du Latran, en 1215. Y sont recensés et documentés 225 témoignages iconographiques relatifs au judaïsme. Un tel inventaire rendra de précieux services, même si on regrettera qu'il ne soit accompagné d'aucune illustration.

Le troisième volume mène à son terme ce vaste panorama de la littérature antijuive, du tournant des XII^e^-XIII^e^ siècles au premier tiers du XX^e^ (1933). Ce dernier volume est divisé en tranches chronologiques à l'intérieur desquelles on retrouve le même classement thématique des auteurs et des œuvres que dans le deuxième volume. Pour l'époque moderne et contemporaine, l'auteur n'a pu éviter un certain éclectisme, en particulier en ce qui concerne les philosophes, la littérature et les « *jüdische Stimmen* ».

À condition de le prendre pour ce qu'il est, l'inventaire de H. Schreckenberg s'avérera un indispensable instrument de travail pour quiconque voudra étudier non seulement la polémique antijuive imputable aux chrétiens mais aussi les relations entre Juifs et chrétiens. Pour la période qui nous intéresse davantage et qui fait l'objet de la première partie de l'ouvrage, on est parfois porté à penser que s'applique le dicton « Qui trop embrasse mal étreint », mais l'abondance des matériaux mis à la disposition des chercheurs compense largement la rapidité de certaines analyses.

9. M. STONE, **Armenian Apocrypha Relating to Adam and Eve.** Edited with Introductions, Translations and Commentary. Leiden, E.J. Brill (coll. « Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha », 14), 1996, XXI-225 p.

Les recherches sur les littératures apocryphes juive et chrétienne ont connu depuis quelques décennies un essor considérable, grâce, notamment, à des initiatives comme la création de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AÉLAC) ou la publication d'instruments de travail comme les deux répertoires que sont la *Clavis apocryphorum veteris Testamenti* (Turnhout, Brepols, 1998) et son équivalent pour les apocryphes néotestamentaires (1992). Un tel essor résulte non moins de patientes enquêtes menées en vue d'élargir notre connaissance du domaine des apocryphes, en exhumant des bibliothèques et dépôts de manuscrits des témoins de textes jusqu'ici inconnus ou très mal attestés, restituant ainsi aux apocryphes leur place dans la littérature de l'Antiquité tardive. Au nombre de ces recherches, il convient de signaler celles du Prof. Michael Stone, titulaire de la chaire d'études arméniennes à l'Université hébraïque de Jérusalem, qui ratisse inlassablement les fonds de manuscrits arméniens, en Arménie, au Proche-Orient ou ailleurs, dans le but d'inventorier ou d'éditer les textes apocryphes dont la littérature arménienne ancienne et médiévale est particulièrement riche. Les recherches du Prof. Stone ont abouti à la publication de plus de quinze ouvrages et de nombreux articles qui ont considérablement élargi notre bibliothèque

d'apocryphes juifs ou chrétiens conservés en traduction arménienne ou rédigés dans cette langue. Quant au présent volume, il est presque tout entier consacré à des apocryphes arméniens concernant les protoplastes Adam et Ève. Il fait ainsi pendant à un ouvrage publié en 1982 et consacré aux apocryphes arméniens portant sur les patriarches et les prophètes[5]. La figure et le destin d'Adam et Ève, de même que les récits bibliques les concernant ont exercé un puissant attrait sur l'imagination religieuse des juifs du Second Temple et des chrétiens des premiers siècles, à commencer par Paul, ce qui s'est traduit par la production d'une abondante littérature adamique. *Vie d'Adam et Ève*, *Testament* et *Apocalypse d'Adam*, *Pénitence d'Adam*, *Évangile d'Ève*, *Combat d'Adam et Ève avec Satan*, *Livre d'Adam*, ce ne sont là que quelques-uns des titres, parmi les plus connus, qui illustrent la richesse de cette littérature. Les apocryphes adamiques (au sens large, car on y retrouve des textes sur Abel et d'autres personnages proches des protoplastes) que le Prof. Stone édite dans ce nouveau volume totalisent quelque vingt-cinq textes, pour la plupart très brefs, certains assez longs, provenant de manuscrits du Maténadaran de Erevan (Arménie), de la bibliothèque du Patriarcat arménien de Jérusalem et de la Bibliothèque nationale de Paris. Chaque texte ou groupe de texte est présenté, édité, traduit et annoté. Si certains de ces textes sont d'un intérêt secondaire, parce que leur matière est connue par ailleurs, — ainsi les listes des 72 langues, des noms des patriarches et de ceux de leurs épouses —, la plupart d'entre eux, dont celui intitulé *Adam, Ève et l'incarnation*, attesté par trois manuscrits édités en synopse, sont tout à fait nouveaux. Ils mériteront donc d'être étudiés plus avant pour mesurer leur apport à l'histoire des textes et des traditions adamiques. L'édition du Prof. Stone fournit en tout cas une base solide pour entreprendre une telle étude.

10. J. RIAUD, **Les Paralipomènes de Jérémie.** Présentation, texte original, traduction et commentaires. Angers, Université Catholique de l'Ouest (coll. « Cahiers du Centre interdisciplinaire de recherches en histoire, lettres et langues », 14), 1994, 211 p.

En 1987, Jean Riaud a publié, dans les *Écrits intertestamentaires* de la Bibliothèque de la Pléiade[6], une traduction annotée des *Paralipomènes de Jérémie*, un apocryphe connu aussi dans la littérature savante sous le titre de « Quatrième livre de Baruch ». Le livre qu'il publie maintenant est le remaniement d'une thèse de doctorat soutenue à Paris en 1984 sur le même texte, sous la direction de Valentin Nikiprowetsky. Selon l'intitulé traditionnellement retenu avec une partie de la tradition manuscrite grecque, les *Paralipomènes* se présentent comme la mise par écrit des « choses omises » chez le prophète Jérémie, c'est-à-dire comme un complément du livre biblique. La version éthiopienne, l'un des principaux témoins du texte et le premier à avoir été édité (A. Dillmann, 1866), porte pour sa part le titre de « Reste (*taraf*) des paroles de Baruch ». Baruch est de fait un des personnages principaux de l'œuvre, aux côtés du prophète Jérémie et d'Abimélech l'Éthiopien. L'action se situe au moment de la prise de Jérusalem et de la déportation à Babylone, en 587-586 av. J.-C. Le prophète Jérémie reçoit l'annonce de la destruction de la ville sainte et supplie Dieu de l'anéantir de ses propres mains pour que les Chaldéens ne puissent s'enorgueillir de l'avoir fait eux-mêmes. Avant qu'ils n'envahissent la ville, Jérémie confie à la terre les ustensiles du culte et au soleil, les clefs du Temple. Puis la ville est prise et Jérémie emmené en captivité, alors qu'Abimélech, envoyé par le prophète à la propriété d'Agrippa pour en rapporter des figues, s'arrête sur le chemin du retour pour se reposer et s'endort d'un sommeil qui dure 66 ans. À son réveil dans une Jérusalem méconnaissable, il retrouve Baruch toujours en vie et assis dans un tombeau. Tous deux

5. *Armenian Apocrypha Relating to the Patriarchs and Prophets*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1982, à compléter par *An Analytical Index of Armenian Apocrypha Relating to the Patriarchs and Prophets*, Preprint of the Institute of Jewish Studies, The Hebrew University, Jerusalem, 1982.
6. Paris, Gallimard, 1987, p. 1731-1763.

envoient alors à Jérémie un message porté par un aigle lui enjoignant de préparer le retour des exilés, qui doivent auparavant se séparer des païens et rompre les mariages contractés avec eux. De retour à Jérusalem, Jérémie y restaure le culte et annonce la venue du « Fils de Dieu qui nous réveille, Jésus-Christ, la lumière de tous les siècles, le flambeau qui ne s'éteint pas, la vie de la foi » (chap. IX, 13). C'est pourquoi il est mis à mort pour avoir dit, comme Isaïe, qu'il avait vu « Dieu et le Fils de Dieu », ce qui n'est pas sans rappeler l'*Ascension d'Isaïe*.

Première monographie à être consacrée aux *Paralipomènes de Jérémie* depuis celle de G. Delling (1967) et l'étude de P. Bogaert (1969), le livre de J. Riaud en offre une présentation d'ensemble qui aborde toutes les questions posées par cet apocryphe. Après avoir retracé, dans l'Avant-propos, les grandes étapes de l'histoire de la recherche, il présente, dans un premier chapitre, les trois formes du texte identifiées par É. Turdeanu (1975) — la recension longue ou primitive, la recension remaniée intégrale, la recension remaniée et amputée — et leurs témoins grecs et orientaux. Le chapitre II, « Sujet et composition », analyse le récit et en propose le plan suivant : 1. Avant l'exil (chap. I-IV) ; 2. Sommeil d'Abimélech (chap. V-VI, 8) ; 3. Le retour : sa préparation, sa réalisation (chap. VI, 8-IX). Le chapitre III étudie ensuite les sources dont se serait servi l'auteur des *Paralipomènes de Jérémie* : la Bible et, plus particulièrement, le livre de Jérémie, et ce que J. Riaud appelle un « cycle légendaire » (p. 39), attesté, en plus des *Paralipomènes*, par trois apocryphes dont la thématique et les matériaux recoupent ceux des *Paralipomènes*, soit l'*Apocalypse syriaque de Baruch* (II Baruch), l'*Histoire de la Captivité de Babylone* et l'*Apocalypse grecque de Baruch* (III Baruch). Même s'il reconnaît la dette de l'auteur des *Paralipomènes* envers II Baruch, J. Riaud conclut qu'« on ne saurait cependant expliquer son œuvre en faisant appel à cette source » : « C'est dans un cycle légendaire dont Jérémie était le héros qu'il a puisé de nombreux παραλειπόμενα Ἰερεμίου, comme l'ont fait du reste les auteurs de l'*Apocalypse syriaque de Baruch* et de l'*Histoire de la Captivité de Babylone* » (p. 52). L'étude du genre littéraire des *Paralipomènes* (chap. IV) confronte les deux thèses existantes — une apocalypse (J.R. Harris) ou une haggadah (J. Licht) — pour opter pour la seconde : on retrouverait dans les *Paralipomènes* « une manière de "récrire" la Bible [qui] ressortit à un genre littéraire bien connu : la haggadah historique [...], dont la caractéristique principale est d'être un texte continué » (p. 85). Tout en étant d'accord avec cette conclusion, on regrettera que M. Riaud ignore la recherche récente, américaine notamment, qui a renouvelé l'étude du genre apocalyptique. L'analyse des idées religieuses des *Paralipomènes* (chap. V) permet à l'auteur de préciser l'intention de l'œuvre, qui veut proposer un message de consolation et d'espérance en interprétant la catastrophe de 70 à la lumière de celle de 587-586. S'il ne lève pas le voile sur l'anonymat de l'œuvre, le chap. VI offre des considérations intéressantes sur la langue originelle du texte et sa date de composition. Sur la question de la langue utilisée par l'auteur, M. Riaud adopte une position prudente : « Son grec est si proche de celui, populaire et sémitisé, de la κοινή palestinienne que l'on est en droit de se demander si ce n'est pas dans cette langue que les *Paralipomena Jeremiae* ont été composés » (p. 130). Quant à la composition (« aux alentours de 130 de notre ère », p. 132), elle se situerait sous le règne d'Hadrien, dont le début avait suscité chez les Juifs l'espérance d'une restauration de Jérusalem et du Temple, donc entre 118 et 130, cette dernière date étant celle de la décision de reconstruire la ville à la romaine, décision qui rallumera la résistance juive. Avec G.D. Kilpatrick, J. Riaud situe la christianisation de l'œuvre juive originale avant 132, mais malheureusement sans aucune justification[7].

7. L'auteur se contente en effet de citer le jugement de G.D. Kilpatrick, selon lequel « there is no example of a Jewish book passing into Christianity after 132 A.D. », en ajoutant : « Les raisons de cette opinion nous échappent » (p. 135, n. 38), ce qui s'appelle recourir à l'argument d'autorité !

L'édition du texte grec reproduit à l'identique celle de la recension longue non remaniée publiée par J. Rendel Harris en 1889, alors que la traduction reprend celle parue dans la « Bibliothèque de la Pléiade » en 1987[8]. Un bref commentaire complète l'ouvrage. Même si elle ne révolutionne rien, ni sur le plan critique ni sur celui de l'interprétation, cette édition des *Paralipomènes de Jérémie* a le mérite de présenter d'une manière claire les problèmes que pose ce texte et de proposer une évaluation des conclusions auxquelles est parvenue la recherche depuis 1889. Ce qui fera oublier la présentation parfois déficiente de l'ouvrage[9].

## *Gnose et manichéisme*

11. W.A. LÖHR, **Basilides und seine Schule.** Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 83), 1996, X-414 p.

Dans la notice qu'il lui a consacrée dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*[10], Michel Tardieu présente Basilide comme « un gnostique qui enseigna à Alexandrie sous Hadrien (117-138), composa des Ἐξηγητικά et fut le père d'Isidore le Gnostique ». Il ajoute encore que « Basilide est le premier intellectuel chrétien connu de l'histoire de l'Église d'Égypte, [qu']il s'efforça de réfléchir à sa croyance en philosophe et en théologien, et, cas qui n'est pas fréquent dans l'histoire de cette Église, [qu']il mena cette réflexion sans vouer aux gémonies qui que ce soit ». M. Tardieu note enfin que, « pour l'histoire du gnosticisme, (Basilide) représente le premier gnostique ayant une réalité historique et littéraire discernable ». Ces trois citations de l'article de M. Tardieu résument assez bien ce que nous savons de la biographie de Basilide et de son importance historique. En effet, qu'il s'agisse de l'œuvre ou de la pensée du philosophe et théologien alexandrin, l'historien ne peut rien en dire sinon ce que lui apprennent de rares fragments transmis presque exclusivement par Clément d'Alexandrie et des exposés hérésiologiques dont le maniement est des plus délicat. Cela étant dit, la personnalité de Basilide et ce que nous entrevoyons de sa doctrine originelle ont exercé depuis l'Antiquité une fascination qui ne s'est jamais démentie et à laquelle n'est sûrement pas étranger le fait que Clément d'Alexandrie ait intronisé Basilide au ciel des hérésiarques patentés de la première Église. Chez les modernes, l'intérêt pour Basilide s'est traduit depuis le XIX^e^ siècle par une production scientifique soutenue dont la notice de M. Tardieu cité ci-dessus donne une présentation critique. Il manquait cependant à cette imposante bibliographie une véritable monographie d'ensemble. C'est précisément ce que nous offre Winrich A. Löhr dans un ouvrage qui n'est pas sans rappeler par son propos et son architecture le *Valentinus Gnosticus ?* de Christoph Markschies[11].

Le plan du livre de Löhr est d'une grande clarté, ce qui en facilite la lecture et contribuera à en faire à l'avenir un ouvrage de référence pour les études basilidiennes. On y retrouve quatre parties :

---

8. En y ajoutant toutefois quelques coquilles : en VIII, 3, supprimer le point d'interrogation ; en VIII, 7, lire : « parce que vous *nous* avez haïs » ; en IX, 11, lire : « N'ensevelissez pas celui qui est vivant ».
9. En ce qui concerne notamment la bibliographie, classée plus ou moins par ordre chronologique, ce qui n'en facilite pas la consultation, d'autant que les références en notes sont données selon un système (*op. cit.*, *ibid.*, etc.) qui oblige à remonter parfois très loin pour repérer la première mention d'une étude. Mais on saura gré à l'auteur d'avoir rendu compte de recherches importantes peu diffusées, comme celles de Jean-Marc ROSENSTIEHL, sur l'*Histoire de la Captivité à Babylone*.
10. T. II, Paris, CNRS Éditions, 1994, p. 84-89.
11. Voir notre recension de cet ouvrage dans *Laval Théologique et Philosophique*, 51 (1995), p. 431-435.

1) les témoignages sur Basilide, 2) les fragments de Basilide, 3) la doxographie basilidienne des hérésiologues et 4) l'esquisse d'un portrait de Basilide et de son école. Dans une brève introduction, Löhr cerne clairement les difficultés propres à une enquête sur Basilide. Pour lui, l'écueil le plus grave auquel se heurte la recherche réside dans le fait que les sources sur Basilide — essentiellement Clément (avec Origène et les *Acta Archelai*), Irénée de Lyon et Hippolyte de Rome — tracent de l'hérésiarque trois portraits différents et quasi irréconciliables. Avant 1841, c'est-à-dire avant la découverte de l'*Elenchos* attribué à Hippolyte de Rome, on en était réduit aux notices de Clément, d'Irénée et des *Acta*, que l'on faisait servir à une reconstruction de la pensée de Basilide dans laquelle la doctrine des émanations et le dualisme tenaient une grande place. La découverte de l'*Elenchos* opérera un revirement et amènera la plupart des chercheurs à privilégier la nouvelle source, combinée aux renseignements fournis par Clément. Malgré des divergences sur le poids relatif à accorder aux diverses sources basilidiennes, Löhr croit pouvoir créditer la recherche actuelle d'un consensus important au plan méthodologique, dans la mesure où on s'entendrait pour considérer les notices de Clément comme authentiques et pour mesurer à l'aune de celui de Clément les autres témoignages, qui vaudraient dans la mesure où ils s'accorderaient avec Clément. Et c'est sur la base du témoignage de Clément que Löhr a décidé de la démarche à suivre dans sa propre recherche, à savoir analyser d'abord Clément (et ceux qui en dépendent : Origène et les *Acta*), pour ensuite évaluer Irénée (et la tradition hérésiologique qui lui est redevable) et Hippolyte. Il y a bien sûr une part d'*a priori* dans cette prééminence accordée à Clément, mais si l'on considère que celui-ci est à peu près le seul à citer des fragments de Basilide (16 sur 19), on reconnaîtra avec Löhr qu'avant de confronter les notices de Clément à Irénée ou à Hippolyte, il convient de les soumettre à un examen approfondi.

Pour l'analyse des notices, qu'il s'agisse des témoignages sur Basilide, des fragments de Basilide ou des exposés d'Irénée et d'Hippolyte, Löhr adopte une démarche en deux temps : 1) analyse de la perspective hérésiologique et 2) reconstitution de la doctrine originelle de Basilide, l'objectif ultime de l'enquête étant de restituer la théologie de Basilide et de son cercle de disciples. Sous le nom de Basilide, il faut d'ailleurs presque toujours entendre celui-ci et son fils Isidore, l'un et l'autre étant traités de pair par les sources anciennes. La première partie de l'ouvrage de Löhr est consacrée à la traduction et à l'analyse de quinze témoignages portant sur Basilide. Le premier de ces témoignages est celui d'Agrippa Castor, auteur d'une Réfutation (ἔλεγχος) de Basilide aujourd'hui perdue mais dont Eusèbe de Césarée a préservé un extrait dans son *Histoire ecclésiastique* (IV, 7, 5-8). Cet Agrippa est habituellement considéré comme le plus ancien témoin de l'œuvre de Basilide, qu'il aurait réfutée vers 150. Bien que cette datation soit généralement admise, elle est contestée par Löhr. Considérant le fait qu'on retrouve chez Agrippa, à l'encontre de Basilide, deux accusations — indifférence face aux idolothytes et refus du martyre — plutôt caractéristiques d'Irénée, Löhr conclut qu'Agrippa serait dépendant d'Irénée. Dès lors, en faisant d'Agrippa un contemporain de Basilide, Eusèbe aurait tout simplement daté arbitrairement un auteur dont il ne connaissait pas l'époque. Il est sûr que l'on décèle déjà chez Agrippa les réflexes hérésiologiques que l'on verra à l'œuvre chez Irénée, mais est-ce suffisant pour refuser la datation avancée par Irénée ? Je dois dire que l'argumentation de Löhr sur ce point est un peu courte. D'autant qu'en *Dialogue*, 35, 6 (Témoignage n° 2), Justin mentionne les Basilidiens dans une section qui répond à une question de Tryphon portant précisément sur les idolothytes. Si l'accusation d'être indifférent face aux idolothytes est déjà un cliché hérésiologique chez Justin, rien n'oblige à faire dépendre sur ce point Agrippa Castor d'Irénée.

L'analyse des fragments de Basilide (et d'Isidore), qui s'étend sur plus de deux cents pages, constitue le cœur de la monographie de Löhr. Il a retenu comme « fragments » tout ce qui est identifié comme tel par les sources anciennes, soit 16 fragments provenant de Clément d'Alexandrie

(15 pris aux *Stromates*, 1 aux *Extraits de Théodote*), 2 d'Origène et 1 aux *Acta Archelai* d'Hégémonius. Ce nombre est beaucoup plus élevé que ce que l'on lit habituellement dans les anthologies de sources anciennes, depuis Völker jusqu'à Layton [12]. Löhr offre donc, et de loin, la collection la plus exhaustive de fragments basilidiens. Chacun des fragments est analysé selon les deux paramètres utilisés pour les témoignages (perspective hérésiologique et reconstitution de la pensée basilidienne), avec, pour plusieurs d'entre eux, des notes de critique textuelle. J'attire également l'attention sur les cinq excursus que compte ce chapitre, parce qu'ils traitent *ex professo* de questions importantes pour la recherche basilidienne. L'excursus I (p. 138-144) propose une évaluation critique de l'article de Pierre Nautin (1974, voir p. 375) consacré aux fragments de Basilide sur la souffrance ; Löhr juge avec raison, me semble-t-il, que Nautin généralise trop, en tout cas sans démonstration suffisante, la portée des procédés hérésiologiques mis en œuvre par Clément et Origène. L'excursus II (p. 145-151) analyse la polémique de Clément contre Basilide dans le fameux fragment sur le martyre et la souffrance des enfants (*Str.* IV, 81, 1-83, 1), sur lequel Yves Tissot vient d'ailleurs de revenir dans un article paru trop tard pour que Löhr ait pu en tenir compte [13]. L'excursus III (p. 186-190) considère la question de savoir si Basilide (ou son école) a ou non enseigné le déterminisme des natures et, partant, du salut, comme l'affirme Clément en *Str.* V, 3, 2-3 (fragment 13). Question à laquelle, en l'état de la documentation, il est difficile de répondre dans un sens ou l'autre. Cependant, si, d'après Löhr, les Basilidiens n'ont jamais eu recours à l'expression « sauvé par nature — φύσει σωζόμενος », ils considéraient néanmoins que l'âme humaine avait une origine transcendante et que le salut consistait dans le retour de l'âme à son lieu d'origine. L'excursus IV (p. 216-218) concerne l'accusation portée par Origène (fragment 18) à l'effet que les Basilidiens auraient enseigné les μετενσωματώσεις, c'est-à-dire les migrations des âmes dans d'autres corps, et même dans des corps d'animaux non raisonnables. Nautin a fait valoir que cette accusation devait être écartée comme un cliché hérésiologique, du fait qu'on ne retrouverait pas cette doctrine affirmée dans le fragment sur la souffrance (fragment 1, Löhr), où on eût pu s'attendre à ce que Basilide y fît allusion. À l'encontre de l'argumentation de Nautin, Löhr montre bien que la métensomatose cadre avec une théologie chrétienne d'inspiration platonicienne qui, sur le plan anthropologique, définit l'être humain uniquement par l'âme. On ne peut dès lors écarter la possibilité que Basilide ait eu recours à cette doctrine pour accentuer la responsabilité de l'âme, préserver la moralité d'un Dieu qui, apparemment, punit des innocents ou, tout simplement, expliquer un passage difficile de Paul, en l'occurrence Romains 7,9-10. Le cinquième et dernier excursus examine trois passages de Clément d'Alexandrie, qui allèguent des extraits des Παραδόσεις ou *Traditions* de Matthias, et que l'on a parfois utilisés comme sources pour connaître la doctrine de Basilide. En effet, Clément (Témoignage n° 6, Löhr) et Hippolyte (*Elenchos*, VII, 20, 1) rapportent que Basilide, comme d'ailleurs Valentin et Marcion, auraient eu recours à un enseignement (διδασκαλία) de Matthias. Mais, comme Clément ne met en relation les extraits qu'il cite ni avec Basilide ou Isidore ni avec les Basilidiens, Löhr juge plus prudent de ne pas en tenir compte.

La troisième partie de l'ouvrage est consacrée aux exposés hérésiologiques portant sur Basilide, ceux d'Irénée de Lyon (*Adversus haereses*, I, 24, 3-7), des hérésiologues qui en dépendent (pseudo-Tertullien, Épiphane, Filastre de Brescia) et de l'*Elenchos* (VII, 2-27). Sans entrer ici dans le détail de l'analyse de Löhr, je noterai seulement quelques résultats auxquels il aboutit. Dans l'ensemble, Löhr conclut qu'il est difficile de réconcilier les données de la tradition hérésiographi-

12. W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1932, p. 38-44 ; B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures*, Garden City, N.Y., Doubleday & Company Inc., p. 427-444.

13. « À propos des fragments de Basilide sur le martyre », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 76 (1996), p. 35-50.

que avec les fragments et que, par conséquent, il vaut mieux éviter d'utiliser ces données pour reconstituer l'enseignement originel de Basilide et de ses premiers disciples regroupés autour d'Isidore. Si une telle conclusion est valable en regard de l'objectif poursuivi par Löhr, elle laisse ouverte la question des sources auxquelles ont puisé Irénée et l'auteur de l'*Elenchos* pour retracer les éléments de doctrine ou même le système, dans le cas de l'*Elenchos*, qu'ils attribuent à Basilide. En ce qui concerne Irénée — ou sa source, Löhr émet l'hypothèse qu'il a peut-être eu accès à un discours de révélation, un genre de « Dialogue du Sauveur » (p. 271). S'agirait-il, se demande Löhr, de l'*Évangile selon Basilide* mentionné par Origène (Témoignage n° 10, Löhr) ? Rien, d'après lui, ne permet de l'affirmer. Quant à l'exposé de l'*Elenchos*, s'il l'écarte comme source valable pour la reconstitution du Basilide originel, Löhr le soumet tout de même à une analyse approfondie au terme de laquelle il propose une hypothèse rédactionnelle pour rendre compte des contradictions que l'on relève dans la notice. D'après Löhr, celle-ci serait le fruit de la conjonction de deux sources. La première, « Thema A », apparaît prendre le contre-pied sur le plan de la doctrine de la création, de la sotériologie et de l'eschatologie, d'un système gnostique semblable à celui de l'école valentinienne (p. 311). Quant au « Thema B », il met l'accent sur « l'évangélisation » et la conversion du cosmos. Il préconiserait donc une sotériologie du type *Descensus*, qui serait absente du thème A. La combinaison des deux thèmes aboutit à une doctrine complexe et contradictoire influencée jusqu'à un certain point par la doxographie basilidienne de Clément d'Alexandrie.

Au terme de cette minutieuse étude des *testimonia* et des fragments de Basilide ainsi que des notices hérésiologiques, quel portrait de Basilide et de son école Löhr est-il en mesure de proposer ? Sur le plan des données factuelles, il n'ajoute rien à ce que nous savions déjà, sinon qu'il émet l'hypothèse que, dans ses Ἐξηγητικά, Basilide aurait commenté une recension évangélique basée sur Luc, dont il serait lui-même l'auteur. L'idée que Basilide aurait composé une recension évangélique d'inspiration lucanienne — et non un évangile — est intéressante et peut prendre appui sur le témoignage des *Acta Archelai* (fragment 19, Löhr) et de Clément d'Alexandrie (fragment 1, Löhr). En ce qui concerne leur profil comme penseurs, Löhr écrit (p. 327) que Basilide et Isidore ne doivent pas être considérés comme de stricts philosophes d'école, mais plutôt comme des maîtres et pasteurs évoluant dans l'Alexandrie chrétienne du milieu du IIe siècle, marquée par une ouverture croissante à la culture païenne. D'où une tension entre la tradition philosophique stoïco-platonicienne et la tradition judéo-chrétienne, tension qui peut donner l'impression d'un éclectisme superficiel, mais n'en traduit pas moins la volonté de répondre à des problèmes théoriques et pratiques à la lumière de l'exégèse biblique. De ce point de vue, Basilide et Isidore se situent à l'origine de la tradition théologique alexandrine, qui atteindra son plein épanouissement avec Clément et Origène. L'importance de Basilide pour Clément ne transparaît d'ailleurs pas uniquement au nombre de fragments basilidiens qu'il nous a transmis, mais au fait que Basilide n'est jamais vraiment absent de l'horizon théologique de l'auteur des *Stromates* : Basilide est un prédécesseur que Clément ne peut éviter de prendre en compte (cf. p. 337). Dès lors, pourquoi le stigmatise-t-il si continûment comme hérétique ? Löhr n'apporte pas de réponse à cette question (p. 335), mais on peut penser que, dans leur dialogue avec la philosophie, Basilide et Isidore furent amenés, sur certaines questions disputées comme la métensomatose ou le *unde malum*, à prendre des positions qui seront bientôt considérées comme irrecevables.

L'image de Basilide qui ressort du livre solide et bien documenté de W.A. Löhr est celle d'un philosophe et théologien fascinant. Mais on ne peut s'empêcher de penser que ce livre ne constitue peut-être que la première moitié d'une véritable monographie sur Basilide. En effet, Löhr a complètement laissé de côté, tout en promettant d'y revenir ailleurs (p. 336, n. 32) le témoignage des

textes de Nag Hammadi, notamment ceux du codex VII, que Michel Tardieu a qualifié, sans vraiment apporter d'arguments décisifs, de « codex d'écrits [...] identifiables comme "basilidiens"[14] ». Mais, quoi qu'il en soit de cette hypothèse, la recherche de matériaux basilidiens dans les papyri coptes de Nag Hammadi ne pourra se faire qu'à la lumière de ce que nous apprennent de Basilide et des Basilidiens les sources patristiques et hérésiologiques. Dans ce sens, l'étude de W.A. Löhr peut être considérée comme fondamentale.

12. G.B. MIKKELSEN, **Bibliographia Manichaica.** A Comprehensive Bibliography of Manichaeism Through 1996. Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum », Subsidia, 1), 1997, XLVI-314 p.

Le XX^e^ siècle a été une période extrêmement riche en découvertes archéologiques et textuelles. En ce qui concerne l'histoire des religions aux premiers siècles de notre ère, on songe en premier lieu aux manuscrits de la mer Morte, trouvés en 1947, ou à ceux de Nag Hammadi, découverts un peu avant, en décembre 1945. Mais peu de gens, en dehors des cercles spécialisés, savent que, tout au long du XX^e^ siècle, se sont produites plusieurs découvertes majeures de manuscrits manichéens, qui, sur les plans quantitatif et scientifique, se sont révélées aussi importantes que les deux autres. Si elles ont eu moins de retentissement auprès du grand public, c'est qu'elles ne concernaient directement ni la Bible, ni le judaïsme, ni les origines chrétiennes. Elles ont néanmoins permis de renouveler notre connaissance d'une religion mondiale fondée au milieu du III^e^ siècle de notre ère par le Perse Mani, religion qui connaîtra une diffusion considérable depuis l'Afrique romaine (saint Augustin y adhérera pendant presque dix ans) jusqu'à la Chine médiévale. Les condamnations et les persécutions dont elle fera l'objet occasionneront la perte du riche patrimoine littéraire de l'Église manichéenne, perte que pallient pour une part significative les découvertes auxquelles nous venons de faire allusion et dont voici les principales : en 1904-1905, dans le Turkestan chinois et à Tourfan : textes chinois, turcs et iraniens ; en 1929-1930, à Médinet Mâdi, dans le Fayoum, en Égypte : plusieurs grands *codices* de papyrus, en traduction copte ; dans les années 1960, acquisition, par l'Université de Cologne, d'une *Vie* grecque de Mani ; au début des années 1990, à Kellis, dans l'oasis de Dakhla, en Égypte : découverte d'un village occupé par des manichéens et de textes coptes, grecs et syriaques. Un tel apport, aussi massif, de documents et de sources directes a permis de relancer l'étude du manichéisme sur des bases nouvelles et a provoqué la parution d'un nombre considérable de travaux scientifiques ainsi que, plus récemment, la tenue de colloques et de congrès internationaux consacrés à l'étude du manichéisme. Il reste cependant fort à faire pour que les sources manichéennes mises à jour au XX^e^ siècle et même celles connues auparavant soient réellement accessibles. Pour ne citer qu'un seul exemple, les textes de Médinet Mâdi ne sont toujours pas complètement édités, soixante ans après leur exhumation, situation qui est toutefois sur le point de changer grâce aux projets éditoriaux lancés ces dernières années[15].

L'essor des études manichéennes qui a marqué le XX^e^ siècle a vite fait naître le besoin d'instruments de repérage bibliographique. De fait, plusieurs ont vu le jour, de conception et d'ampleur diverses ; mentionnons les inventaires d'Henri-Charles Puech (1945 et 1949), Julien Ries (1957 et 1959), Geo Widengren (1961), Jes P. Asmussen (1965) et L.J.R. Ort (1967), ainsi que les Bulletins critiques publiés par Michel Tardieu depuis 1977 et consacrés à la production courante. Cependant, aucune de ces bibliographies ne couvre de façon commode l'ensemble des études manichéen-

14. *Loc. cit.*, p. 89.

15. Notamment le *Corpus Fontium Manichaeorum* des Éditions Brepols, ou encore l'achèvement de l'édition des *Kephalaia* de Berlin (avec importants *corrigenda* sur la partie déjà publiée) par W.-P. FUNK, à paraître aux Éditions W. Kohlammer.

nes, soit en raison de leur date de parution, soit parce qu'elles ne sont pas rétrospectives. C'est cette lacune que veut combler la bibliographie exhaustive constituée par M. Mikkelsen. Celui-ci décrit ainsi l'objectif qu'il s'est fixé dans son entreprise : « As an attempt to cover the field and to link up with neighboring fields as extensively as possible, the present *Bibliographia Manichaica* includes all types of publications (i.e. monographs, articles, handbooks, lexical entrées, and reviews) of Manichaean primary texts, anti-Manichaean texts and historical sources on Manichaeism, plus a large number of modern studies of these texts, the religion, the history of the Church in East and West, Manichaean research, so-called Neo-Manichaeism among Bogomils, Cathars, Albigensians *et alii*, *and* works treating *en passant* Manichaeans, Mani, and/or Manichaeism, in all relevant languages and published from 1571 [...] through June 1997 » (p. XIII). Il en a résulté une compilation de quelque 3 600 titres parus depuis plus de quatre siècles et présentés par ordre alphabétique d'auteurs en deux listes, la première consacrée aux ouvrages et études rédigés dans des langues européennes ou proche-orientales, la seconde aux travaux en langue chinoise ou japonaise. L'utilisateur aurait sans doute souhaité une bibliographie raisonnée, qui aurait clairement partagé les éditions de sources et les études. Pareil travail n'aurait cependant pas été facile à réaliser, ne serait-ce que parce que nombre d'éditions de textes manichéens ont été insérées dans des études plus larges. Fort heureusement, un index des *Manichaica*, des *Anti-Manichaica* ainsi que des sources historiques anciennes relatives au manichéisme compense largement le manque d'organisation de l'ouvrage[16] et permet de retrouver assez facilement la bibliographie relative à telle ou telle source secondaire, ou encore le lieu d'édition de tel ou tel fragment[17]. Quant au corps de l'ouvrage — la bibliographie proprement dite, on peut faire crédit à l'auteur d'avoir atteint à l'exhaustivité, autant que faire se peut en pareille matière. On y relèvera bien à l'usage quelque omission[18], ou l'une ou l'autre référence non pertinente[19], mais on serait malvenu de ne pas saluer une réalisation aussi utile et aussi soignée. Cette première véritable bibliographie manichéenne prendra le relais des bibliographies publiées depuis 1945, sans toutefois les remplacer complètement, notamment celles qui comportent des éléments de critique ou d'analyse. Il est à souhaiter qu'à l'instar de la *Nag Hammadi Bibliography* de D.M. Scholer, la *Bibliographia Manichaica* fasse l'objet de mises à jour et de compléments réguliers.

16. Cet index n'est toutefois pas toujours aussi complet qu'on pourrait le souhaiter ; par exemple, sous la rubrique « Psalms of Thomas », on ne répertorie aucun des articles de R. Kasser (n° 1422, 1423, 1424, 1426, 1428).

17. Ce qui, bien entendu, ne pallie pas l'absence d'une *Clavis Fontium Manichaeorum*. En attendant son éventuelle publication, on utilisera le très utile « Working Catalogue of Published Manichaean Texts », préparé par S.N.C. LIEU, en marge de la « Database of Manichaean Texts », voir ID., *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden, Boston, Köln, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 45), 1998, p. 196-246.

18. Comme la dissertation de Peter NAGEL, *Die antimanichäischen Schriften des Titus von Bostra*, Habilitationsschrift vorgelegt der philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1967, ou encore l'ouvrage de K. HANSMANN, *Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium* Paderborn, Ferdinand Schöning (coll. « Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte », 16. Bd., 4./5. Heft), 1930, dont plusieurs λόγοι sont dirigés κατὰ Μανιχαίων ; depuis, M. HOSTENS (Turnhout, Leuven, Brepols, University Press [coll. « Corpus christianorum », *Series Graeca*, 14], 1986, p. XXV-XXXII) a identifié l'auteur du commentaire, sans toutefois pouvoir lui donner un nom.

19. Le n° 1277 répertorie un article de J. HÉRING, intitulé « Les vertus et les vices. Classification manichéenne ou chrétienne », déjà mentionné dans la bibliographie d'Asmussen et sur lequel M. TARDIEU a le commentaire suivant : « L'intitulé comporte certes l'adjectif "manichéen" mais [...] le contenu n'a rien à voir, ni de près ni de loin, avec le manichéisme » (dans *Études manichéennes*, bibliographie critique 1977-1986 [coll. « Abstracta iranica », volume hors série, 4], Téhéran, Paris, 1988, p. 8).

13. S.N.C. LIEU, **Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East.** Leiden, E.J. Brill (coll. « Religions in the Graeco-Roman World », 118), 1994, VIII-325 p.

Il s'agit du premier volume des « Collected Studies » de Samuel N.C. Lieu, professeur à Macquarie University (Sydney, Australie). Le second volume, consacré au manichéisme en Asie Centrale et en Chine, a paru en 1998[20]. Le Prof. Lieu s'est fait avantageusement connaître depuis plus de vingt ans par de nombreuses publications consacrées au manichéisme, dont une monographie d'ensemble[21], qui reste une des meilleures introductions à l'histoire du manichéisme, et des études sur la diffusion de la Religion de lumière, notamment en Chine. Sa pratique des langues d'Extrême-Orient lui permet également d'avoir accès à des sources et à des travaux qui restent hors de la portée de plus d'un « manichéisant » occidental. Le volume que nous présentons reprend cinq articles publiés entre 1981 et 1991, « fully revised and updated and in many cases expanded » (p. IX), et un article inédit, le second du recueil[22]. Le premier article, intitulé « Mani and the Magians (?) *CMC* 137-140 » et rédigé en collaboration avec Judith M. Lieu, examine un passage du *Codex manichéen de Cologne*, dans lequel nous voyons Mani se rendre à « l'assemblée » (συναγωγή) des membres d'une « secte » (αἵρεσις). L'identité de la secte reste mal assurée, du fait d'une lacune du parchemin, pour laquelle les éditeurs du *Codex* ont avancé trois propositions : « l'assemblée des Maguséens/Mages (Μαγουσαίων) », « des Chaldéens (Χαλδαίων) », ou « des Juifs (Ἰουδιαίων) ». Après examen, les auteurs concluent sans vraiment conclure qu'aucune de ces lectures ne va sans difficulté mais ne saurait non plus être exclue absolument, et qu'on pourrait même songer à d'autres groupes sectaires. Le second chapitre du livre, rédigé expressément pour l'occasion et intitulé « From Mesopotamia to the Roman East. The Diffusion of Manichaeism in the Eastern Roman Empire », se propose de faire servir à l'histoire des missions manichéennes, les sources récemment devenues accessibles ces dernières années, qu'il s'agisse des *codices* coptes de Médinet Mâdi, de textes en moyen-iranien provenant du Tourfan ou des trouvailles de Kellis. Avec ses quelque cent pages et ses 442 notes, ce survol rassemble une information considérable sur les missions manichéennes. Les points suivants sont traités : le manichéisme comme religion missionnaire ; les premières missions dans l'Empire romain ; le manichéisme en Mésopotamie romaine et en Syrie ; sa diffusion en Palestine[23] et en Arabie ; le manichéisme en Égypte, avec une section (due à Dominic Montserrat) sur les fouilles de Kellis ; le manichéisme dans les Balkans et en Asie mineure. Dans « Facts and Fiction in the *Acta Archelai* », le Prof. Lieu présente une des sources antimanichéennes les plus connues et les plus largement diffusées, mais dont l'origine et la valeur historique font encore l'objet de vifs débats. Même si cette pièce fameuse de la polémique antimanichéenne a été reléguée au second rang par les sources primaires découvertes au XX^e^ siècle, elle n'en demeure pas moins un document historique qui reflète, en creux, la propagande missionnaire manichéenne, dont

20. *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden, Boston, Köln, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 45), 1998 ; on y trouvera six articles ainsi que le « Working Catalogue of published Manichaean texts », mentionné *supra*, n. 17.

21. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 63), 1992[2] (1985[1], Manchester University Press).

22. La révision des articles repris dans ce recueil n'a peut-être pas été aussi extensive qu'annoncée. Outre un certain nombre de métathèses, il reste quelques coquilles qui gênent la lecture : ainsi, p. 211, l. 4 : il manque un mot ; p. 244, l. 1 : cette ligne doit être reportée au début de la p. 246 ; p. 252, l. 2-3 : répétition.

23. À propos d'Eusèbe (cf. p. 54), on complétera par Jean-Daniel DUBOIS, « Le manichéisme vu par l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée », *Études théologiques et religieuses*, 68 (1993), p. 333-339 ; sur la missionnaire manichéenne Julie (cf. p. 56-59), voir désormais Madeleine SCOPELLO, « Julie, manichéenne d'Antioche (d'après la *Vie de Porphyre* de Marc le Diacre, ch. 85-91) », *Antiquité tardive*, 5 (1997), p. 187-209.

l'auteur des *Acta* devait avoir une connaissance intime. Le quatrième article (« "Felix conversus ex manichaeis" — a case of mistaken identity ? », en collaboration avec J.M. Lieu) corrige l'interprétation reçue d'un formulaire latin d'abjuration du manichéisme et nettoie du même coup la prosopographie de l'Afrique romaine d'un Félix qui n'a jamais existé : il faut en effet traduire la phrase citée dans le titre de l'article, non par « Félix, converti du manichéisme », mais, l'adjectif étant utilisé pour l'adverbe, par « heureusement converti du manichéisme ». Les thèmes de la polémique antimanichéenne dans l'Empire romain, qui font l'objet du cinquième chapitre, sont ceux touchant le nom de Mani (jeu de mots sur Μανής = μανείς, fou) et sa personne, le système manichéen et sa réfutation, et le problème du mal. Un appendice (p. 197-202) donne la liste des principaux ouvrages de polémique antimanichéenne conservés ou attestés en grec et en latin. Le sixième et dernier chapitre, très développé (p. 203-305), porte sur « an early Byzantine formula for the renunciation of Manichaeism — The *Capita VII Contra Manichaeos* of <Zacharias of Mytilene> ». On y trouve une édition, une traduction et un commentaire détaillé, précédés d'une introduction, des *Capita* découverts par Marcel Richard et attribués par lui à Zacharie le Rhéteur, commodément mis en parallèle avec les formules longue et brève d'abjuration du manichéisme en usage dans l'Église grecque[24]. Des index des noms propres et des sources citées terminent ce recueil et permettront de tirer le meilleur profit de sa grande richesse documentaire.

## *Histoire*

14. P. MARAVAL, **Le Christianisme, de Constantin à la conquête arabe.** Paris, Presse universitaires de France (coll. « Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes », 1), 1997, LIX-462 p.

En 1968, Marcel Simon et André Benoît publiaient, dans la collection « Nouvelle Clio », un ouvrage consacré au judaïsme et au christianisme antique, du IIe siècle avant J.-C. au début du IVe après, qui allait vite devenir un classique[25]. Pour faire suite au « Simon et Benoît », les éditeurs de la « Nouvelle Clio » se sont adressés à Pierre Maraval, lui aussi de l'Université de Strasbourg, bien connu pour ses travaux sur le christianisme des IVe-VIIIe siècles. Comme il s'en explique dans l'Avant-propos, il n'était plus possible « de mener de front l'étude du judaïsme et du christianisme, qui à l'époque étudiée se développent chacun de leur côté et dont les rapports sont presque uniquement conflictuels » (p. V). Par ailleurs, restituer d'une façon claire et précise l'histoire des Églises chrétiennes de 313 jusqu'au troisième concile de Constantinople, en 680-681, représentait un gigantesque défi. Il suffit de parcourir les synthèses existant sur cette période pour s'en rendre compte : il en est peu qui savent traiter à la fois et de manière équilibrée et satisfaisante, la riche et complexe histoire doctrinale qui se déroule de Nicée à Constantinople III, et la vie des communautés chrétiennes dans le contexte politique et social du temps. Pour avoir utilisé le livre de P. Maraval pour l'enseignement universitaire, en parallèle avec d'autres publications récentes, nous pouvons affirmer qu'il a très largement réussi à relever le défi. Une des raisons de ce succès réside dans l'organisation de la matière en trois parties fortement structurées et à peu près d'égale longueur, ce qui a permis à l'auteur de rendre compte au mieux du foisonnement d'événements, de personnages et de débats politiques et doctrinaux qui a marqué ces quatre siècles de l'histoire chrétienne. D'autre part, Maraval a su présenter chacun des trois axes qu'il a retenus, missions, institutions, doctrines,

24. Sur ce dernier article, voir le compte rendu critique de Michel TARDIEU, dans ses *Études manichéennes* (citées *supra*, n. 19), p. 71, n° 488.

25. *Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antioche Épiphane à Constantin*, « Nouvelle Clio », 10 ; réédition à l'identique, avec un complément bibliographique, 1991.

avec le même souci du détail et la même profondeur. Même si le spécialiste de telle ou telle question pourra contester le traitement qui lui est réservé, on peut dire qu'il n'y a pas de parent pauvre dans cet ouvrage.

À titre d'information, voici un bref aperçu du contenu des trois sections de l'ouvrage. I. L'expansion du christianisme : 1. La politique religieuse des empereurs de Constantin à Héraclius et celle des rois barbares ; 2. Les acteurs et les méthodes de l'expansion chrétienne ; 3. L'expansion chrétienne en Orient ; 4. L'expansion chrétienne en Occident. II. Le développement des institutions du christianisme : 1. Les institutions de l'Église locale : les hommes et les choses ; 2. Les institutions de l'Église universelle ; 3. Les institutions du culte ; 4. Le monachisme oriental ; 5. Le monachisme occidental. III. Le développement de la doctrine : 1. La crise donatiste : deux conceptions de l'Église ; 2. Le débat sur les rapports du Père et du Fils : la crise arienne ; 3. Le débat sur l'être du Fils : la crise christologique jusqu'au concile de Chalcédoine (451) ; 4. Le débat sur la grâce et la liberté ; 5. Le débat sur l'être du Fils : la crise christologique du concile de Chalcédoine au VII^e siècle. Dans cette quinzaine de chapitres, nous avons été particulièrement impressionné par la richesse documentaire et la clarté d'exposition de ceux qui concernent les débats théologiques et christologiques : rien d'important sur le plan événementiel n'y est sacrifié et les enjeux doctrinaux sont toujours bien mis en lumière.

Les ouvrages de la première génération de la « Nouvelle Clio » comportaient toujours trois parties : les moyens de la recherche, les connaissances, les problèmes. Cette tripartition a été progressivement abandonnée en faveur d'une division bipartite : les sources et la bibliographie, et l'exposé historique. Dans l'ouvrage de Maraval, la bibliographie occupe plus de 50 pages et recense quelque 1 100 titres, qui offrent un excellent état de la recherche ancienne et actuelle[26]. L'ouvrage se termine par des listes des évêques des grands sièges du IV^e au milieu du VII^e siècle et des empereurs romains, et par un index général.

15. N.G. GARSOÏAN, J.-P. MAHÉ, **Des Parthes au califat.** Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne. Paris, De Boccard (coll. « Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance », Collège de France, Monographies, 1), 1997, 120 p.

Ces quatre leçons sur l'histoire de l'Arménie ont été données au Collège de France, en mars 1993, à l'initiative du Prof. Gilbert Dagron, titulaire de la chaire d'histoire et de civilisation de Byzance. Le sous-titre du livre indique le fil conducteur qui unit ces conférences. Dans la première, intitulée « Éléments iraniens dans l'Arménie paléochrétienne », Mme Nina Garsoïan, professeur émérite de l'Université Columbia (New York), apporte, à partir de la documentation littéraire mais surtout iconographique, un correctif à « l'image d'une Arménie chrétienne par définition, le dos au mur face au monstre iranien » (p. 9), image créée par l'historiographie arménienne classique et qui s'est maintenue jusqu'au XIX^e siècle. Cette image ne résiste cependant plus aux faits dégagés par la philologie et par l'histoire, qui montrent « que, non seulement le vocabulaire et les institutions fondamentales de l'Arménie paléochrétienne, mais encore plus fondamentalement les symboles et les idées de cette société consciemment vouée de tout cœur au christianisme n'en restaient pas moins toujours saturés d'éléments purement iraniens » (p. 33). La deuxième leçon, consacrée à « l'Église arménienne aux V^e-VI^e siècles, problèmes et hypothèses », s'attaque à une autre idée reçue à propos de l'Arménie chrétienne, à savoir son adhésion univoque à la christologie monophysite. « Sur une base historique plutôt que théologique » (p. 39), Mme Garsoïan montre que la réalité ne

26. Au n° 379 de la Bibliographie (p. XXVI), on mentionne comme paru en 1997 le vol. II de l'*Introduction à la littérature gnostique* de M. Tardieu et J.-D. Dubois, alors qu'il est toujours en préparation.

s'accommode guère d'une qualification aussi tranchée. Au terme d'une analyse de l'histoire mouvementée de l'Église et de la nation arméniennes, elle dégage l'existence simultanée, dans la hiérarchie ecclésiastique et la noblesse, de « deux courants opposés : d'une part, la tradition antiochienne favorisant une christologie dyophysite attribuée à Théodore de Mopsueste et à ses disciples dans la majorité du pays régie par les patriarches imposés par la Perse, et d'autre part, le parti légitimiste dirigé par saint Sahak le Grand, en communion avec Alexandrie et Constantinople, et désormais rallié à une christologie de tendance cyrillienne et par conséquent plutôt monophysite » (p. 47). Quant à la rupture entre l'Église arménienne, de tendance monophysite, et l'Église impériale chalcédonienne, elle n'interviendra définitivement qu'au VII^e^ siècle, car, « à partir du concile d'Éphèse, la chrétienté arménienne, née sous un signe plus antiochien qu'alexandrin, comprenait, à côté de son Église officielle de plus en plus monophysite — mais dont la victoire sérieusement ébranlée au VI^e^ siècle n'était pas encore acquise —, une minorité dyophysite trop forte pour être négligée, située principalement dans le sud du pays mais s'étendant à l'occasion jusqu'à la capitale, continuant l'ancienne tradition antiochienne » (p. 53).

Les deux conférences assurées par M. Jean-Pierre Mahé, directeur d'études à la section des sciences historiques et philologiques de l'École pratique des hautes études, prennent chronologiquement le relais de celles de Mme Garsoïan. Dans la première, sous le titre : « Confession religieuse et identité nationale dans l'Église arménienne du VII^e^ au XI^e^ siècle », M. Mahé s'attache à la question suivante : « quand, comment et pourquoi s'est opérée [l']identification de la nation [arménienne] à son Église et à sa confession religieuse particulière » (p. 59) ? Cherchant la réponse dans l'histoire politique autant que religieuse des VII^e^-XI^e^ siècles, M. Mahé constate que, au cours de cette période, s'est mis en place un « processus de durcissement et de fixation par lequel les Arméniens ont adopté une position rigide, résolument opposée à celle de leurs voisins de l'ouest et du nord-est, Byzantins et Géorgiens » (p. 60). Ce qui a contribué à ce durcissement n'est sûrement pas étranger au fait qu'« en l'absence de tout État arménien, l'Église devient le seul critère de légitimité nationale » : « Or, du point de vue de la hiérarchie, quiconque ne rejette pas Chalcédoine et la fausse foi des Grecs n'appartient plus à la nation » (p. 70). Mais il y eut aussi, continue M. Mahé, « de vrais motifs théologiques, que seule la polémique de l'adversaire pouvait réduire à de simples querelles de mots » (p. 71). Par-delà les délicates questions terminologiques, il en allait de conceptions christologiques et sotériologiques divergentes, Chalcédoine d'une part, le monophysisme absolu d'un Julien d'Halicarnasse de l'autre, entre lesquelles les Arméniens n'auraient pas voulu choisir : « Tout en rejetant les deux natures définies à Chalcédoine, ils ont également condamné le monophysisme extrémiste d'Eutychès et le julianisme », et se sont efforcés « d'ouvrir une voie moyenne préservant l'affirmation de l'humanité du Christ et de la réalité de ses souffrances » (p. 75). Une fois oubliées les termes théologiques du débat, « la fidélité à l'Église nationale en est venue à exprimer, à l'époque moderne, tout autant qu'une conviction religieuse, la solidarité à l'égard d'une nation particulièrement éprouvée » (*ibid.*). À la fin de cet article, J.-P. Mahé essaie de montrer, à la manière d'Erik Petersen, que les options chalcédonienne ou monophysite impliquaient des modèles politiques et sociaux différents, le dyophysisme étant « porteur du principe de séparation de l'autorité religieuses et de l'autorité civile », le monophysisme, en revanche, tenant « que la vie religieuse a vocation à pénétrer et à transfigurer toute l'activité humaine et que, par conséquent, toute attitude profane est une sorte de résidu illégitime, de résistance coupable du péché à la grâce » (*ibid.*). Hypothèse intéressante, mais qui demanderait à être soumise à la contre-épreuve d'une étude élargie aux autres sociétés « dyo- » ou « monophysites » du Proche-Orient. Mais l'influence omniprésente, de part et d'autre de la frontière chalcédonienne, du modèle monastique, vient, à notre avis, brouiller les cartes. La dernière leçon examine « le rôle et la fonction du catholicos d'Arménie du VII^e^ au XI^e^ siècle ». M. Mahé y étudie tous les éléments permettant de définir ce qu'était le catholicos à

cette époque : titre, modalités d'accès à la fonction, rôle sur les plans dogmatique, sacramentel, disciplinaire, temporel et politique. Cette étude fouillée, fondée « sur les cas et les exemples qui ont fait jurisprudence et établi les lois de la fonction », montre qu'au milieu de tous les bouleversements qui ont marqué l'histoire arménienne, « le catholicos reste la seule institution stable, le seul représentant permanent de la nation entière » (p. 79), et, surtout, que celui-ci agit toujours comme « chef d'une Église indépendante, défendant une position théologique particulière qui la différencie de tous les peuples voisins » (p. 100). Ces quatre conférences forment un parcours historique dont on appréciera la complémentarité et la richesse documentaire, non seulement pour l'histoire de l'Arménie, mais aussi pour celle des débats christologiques provoqués par Chalcédoine. Leur publication fournit un excellent complément aux « histoires » du christianisme oriental du premier millénaire.

## *Histoire littéraire et doctrinale*

16. R. KIEFFER, J. BERGMAN, éd., **La Main de Dieu, die Hand Gottes.** Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », 94), 1997, XIV-212 p.

Ce collectif réunit les travaux d'un séminaire tenu à Uppsala (Suède) du 14 au 17 septembre 1995, qui rassemblait des professeurs et chercheurs des Facultés de théologie de Strasbourg, Tübingen et Uppsala. Il s'agissait du second événement du genre, un premier séminaire consacré au thème du Trône de Dieu ayant eu lieu précédemment[27]. Le thème retenu pour le second séminaire, la main de Dieu, a fait l'objet de onze communications. Les deux premières sont consacrées à l'Égypte et au Proche-Orient ancien. Jan BERGMAN (« Darstellungen und Vorstellungen von Götterhänden im Alten Ägypten ») et Siegfried MITTMANN (« Das Symbol der Hand in der altorientalischen Ikonographie ») concentrent leur attention sur la documentation figurée, particulièrement explicite pour l'Égypte, dans laquelle apparaît le thème de la main (ou des mains) du dieu. La contribution de Stig NORIN (« Die Hand Gottes im Alten Testament ») analyse et classe quelque 190 occurrences de l'expression dans la Bible hébraïque, alors qu'Anna Maria SCHWEMER (« Gottes Hand und die Propheten. Zum Wandel der Metapher "Hand Gottes" in frühjüdischer Zeit ») considère tout d'abord le recours à la métaphore de la main divine pour désigner la possession et l'inspiration prophétiques (cf. Ez 3,14), pour étendre son enquête à la Septante, Philon d'Alexandrie, les *Vitae Prophetarum* et *IV Esdras*. Les articles de Martin HENGEL (« Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20 »), René KIEFFER (« La main du Père et du Fils dans le quatrième évangile », à propos de Jn 3,35 ; 10,27-29 ; 13,3) et Christian GRAPPE (« Main de Dieu et mains des apôtres. Réflexions à partir d'Actes 4,30 et 5,12 »), portant sur des passages précis, montrent chacun à leur manière que les reprises de l'image de la main (ou du doigt) de Dieu par les auteurs néotestamentaires prennent toujours appui sur l'Ancien Testament. La communication de Marc PHILONENKO (« Main gauche et Main droite de Dieu ») ouvre des perspectives fascinantes sur l'interprétation d'une fresque de Doura-Europos, dont le Prof. Philonenko établit qu'elle exprime un dualisme éthique qui trouve son correspondant littéraire à Qumrân, dans le targum et le midrash, les Homélies clémentines et jusque dans les passages dits dualistes de Lactance. L'exploitation de la documentation figurée revient dans le texte de Pierre PRIGENT (« La main de Dieu dans l'iconographie du paléo-christianisme »), consacré au traitement du thème dans les peintures et les sculptures des

27. Les Actes en furent publiés en 1993, au volume 69 de la même collection, sous la direction de Marc PHILONENKO.

catacombes romaines. Quelques textes patristiques, prudemment exploités (« Il ne faut pas demander aux textes la clé de l'interprétation des images », p. 154), confirment que plusieurs de ces représentations catacombales doivent être lues en référence à Ez 37 (vision des ossements desséchés). Présentée comme « une première enquête globale » (p. 157) que l'auteur songera peut-être à poursuivre, la contribution de Pierre MARAVAL, intitulée « Les mains de Dieu dans la création. Quelques interprétations patristiques d'une image biblique », après avoir évoqué les controverses qui ont opposé, aux IV^e^ et V^e^ siècles, origéniens et anthropomorphites sur la question du « corps de Dieu », montre que le thème des mains divines est le plus souvent lié, chez les Pères, à l'exégèse de textes vétérotestamentaires relatifs à la création, au premier rang desquels figure Gn 2,7. L'ouvrage se termine par l'étude que Beate EGO consacre au dernier témoin important de la tradition littéraire hénochienne, l'*Hénoch hébreu* (« Trauer und Erlösung. Zum Motiv der Hand Gottes in 3 Hen § 68-70 »). Outre l'intérêt qu'il présente pour l'étude du thème de la main de Dieu, ce livre illustre bien tout le profit que l'on peut tirer de la combinaison des approches textuelles et iconographiques.

17. M.-O. BOULNOIS, **Le Paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie.** Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique. Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », Série Antiquité, 143), 1994, 681 p.

Cyrille d'Alexandrie († 444) est surtout connu pour le rôle majeur qu'il a joué dans les controverses christologiques qui ont marqué la première moitié du V^e^ siècle, à la suite de l'accession de Nestorius au siège épiscopal de Constantinople et autour du concile d'Éphèse. Cependant, son apport à l'élaboration d'une « triadologie » qui rendrait compte au mieux de la foi chrétienne en un seul Dieu Père, Fils et Esprit, est tout aussi capital. Cette importance tient bien sûr à l'ampleur de l'œuvre de Cyrille et à sa clairvoyance théologique, mais aussi à sa situation dans l'histoire, qui en fait « un point de jonction entre la patristique et la scolastique » : « En effet, écrit Mme Boulnois, il est l'héritier des grandes controverses et de l'élaboration dogmatique du IV^e^ siècle en théologie trinitaire. Il a ainsi l'avantage de pouvoir aborder ces questions en se fondant sur une réflexion qui a déjà mûri et ayant fait l'objet de formulations conciliaires. De plus, il bénéficie d'un recul que n'avaient pas ses prédécesseurs engagés dans le feu de la polémique » (p. 16). Mais le fait même qu'il constitue un point d'aboutissement, combiné à la taille et à la haute technicité de son œuvre, explique peut-être qu'il ait été relativement négligé par les chercheurs. Quoi qu'il en soit des raisons de ce fait, il reste que la bibliographie des études portant sur lui ou des traductions modernes de ses œuvres n'a rien à voir avec celle d'un Augustin ou d'un Jean Chrysostome. C'est pour combler en partie une telle lacune que Mme Boulnois a voulu consacrer une monographie au « domaine qui était le moins étudié chez lui, alors qu'il est au fondement de bien d'autres domaines théologiques : la doctrine trinitaire » (*ibid.*). Il en a résulté un ouvrage massif de quelque 600 pages de texte serré, propre à décourager le lecteur peu entreprenant, mais qui réserve à celui qui s'y engage une analyse claire et pénétrante de l'œuvre trinitaire de Cyrille ainsi que de vastes perspectives sur l'histoire des doctrines, en amont et en aval de Cyrille. À coup sûr, il s'agit d'une contribution majeure à l'histoire de la construction du dogme trinitaire, dont un des mérites, parmi bien d'autres, est de mettre en lumière d'une manière précise la connaissance qu'avait Cyrille de la philosophie grecque et l'usage qu'il en a fait dans l'élaboration de sa triadologie, notamment de Porphyre. C'est dire que les historiens de la philosophie trouveront profit à lire cet ouvrage, ainsi que les commentateurs des textes gnostiques des III^e^ et IV^e^ siècles, dans lesquels on trouve plus d'un terme (comme ὑπόστασις ou οὐσία) dont Mme Boulnois étudie le sens, chez Cyrille et avant lui.

Ce que Mme Boulnois se propose d'éclairer de la pensée de Cyrille, c'est ce qu'elle appelle « le paradoxe trinitaire », c'est-à-dire la manière dont il rend compte « du déploiement des trois hypostases en une unité de substance » (p. 544), et cela, en reconstituant l'« arsenal conceptuel »

dont dispose Cyrille, « élaboré et organisé de manière à pouvoir exprimer l'unité numérique de la conception de la nature dans la distinction des personnes » (p. 298). Pour réaliser ce projet, et même si elle prend en compte l'ensemble de l'œuvre cyrillienne, Mme Boulnois a limité son enquête à la première période de l'activité de Cyrille, qui s'étend jusqu'à 428, date du début de la crise nestorienne, période pendant laquelle se situe la composition de trois ouvrages anti-ariens — ou, plus précisément, anti-eunomiens. Ces trois ouvrages, « ensemble de taille [...] essentiellement consacré à défendre et à méditer le mystère de "la sainte et consubstantielle Trinité" » (p. 18), sont, dans l'ordre chronologique, le *Thesaurus*, les *Dialogues sur la Trinité* et le *Commentaire sur l'Évangile de Jean*.

L'objectif poursuivi par l'auteur n'est pas de reconstruire la pensée de Cyrille sous la forme d'un traité dogmatique, mais de retrouver sa méthode et la manière dont il aborde les questions trinitaires, « d'une façon non systématisée, mais en laissant la place aux difficultés soulevées par les adversaires » (p. 21). Dès lors, il s'agira de dégager les fondements herméneutiques, rhétoriques et conceptuels de la triadologie cyrillienne, qui vise à « rendre compte du donné de foi fondé sur l'Écriture et progressivement mis en forme par les Pères de l'Église dans des symboles conciliaires » (p. 22). L'ouvrage se divise en quatre parties. La première, portant sur les fondements herméneutiques de la controverse trinitaire, aussi bien ceux de Cyrille que ceux de ses adversaires (essentiellement Eunome et Aèce), expose les conditions de possibilité de la connaissance de Dieu chez Eunome et Cyrille (chap. I), la méthode exégétique cyrillienne (chap. II, avec une belle analyse du thème du σκοπός de l'Écriture), et le passage de l'exégèse à la théologie, par « une même méthode d'approches cumulatives » (chap. III). La deuxième partie étudie la sémantique des images, empruntées à la Bible ou à la tradition patristique, dont se sert Cyrille. Après des préliminaires méthodologiques (chap. I), l'auteur présente d'abord les analogies peu développées (chap. II), pour analyser ensuite celles de l'intellect et du verbe (chap. III), du souffle et de l'esprit (chap. IV) et du parfum de la fleur et des aromates (chap. V). La troisième partie inventorie et examine les outils philosophiques servant au discours triadologique cyrillien. Après un exposé sur l'utilité des méthodes et des concepts philosophiques en théologie, selon Cyrille (chap. I), l'auteur se livre à une analyse approfondie, dont l'intérêt dépasse largement le cadre de son livre, des principaux concepts utilisés par Cyrille : substance et consubstantialité (chap. II), un et multiple (chap. III), substance, hypostase et personne (chap. IV), propre (chap. V). La quatrième et dernière partie du livre, intitulée « Identités et relations », expose les résultats de l'enquête sur les points suivants : l'identité propre des personnes divines (chap. I), les relations de l'Esprit Saint au Père et au Fils (chap. II), et les modèles d'articulation des trois hypostases en une seule divinité (chap. III). La conclusion générale montre comment, dans sa triadologie, Cyrille recueille le double héritage d'Athanase et des cappadociens : « À la ligne alexandrine d'Athanase, qui accentue surtout l'unité des hypostases, puisque son objectif principal est de défendre leur consubstantialité, Cyrille ajoute les acquis terminologiques de la réflexion cappadocienne sur la distinction des modes propres » (p. 597). Cependant, il restera « fondamentalement alexandrin : en dépit de son affirmation de la distinction hypostatique, il met toujours l'accent sur l'unité divine » (*ibid.*).

L'ouvrage de Mme Boulnois n'intéresse pas que la triadologie cyrillienne, qu'elle étudie magistralement, mais il touche également l'histoire des doctrines trinitaires des cinq premiers siècles, comme aussi certains aspects de la survie de Cyrille. C'est ainsi qu'on y trouvera un réexamen de la conception cyrillienne de la procession et de la mission de l'Esprit Saint, et de l'utilisation du témoignage de Cyrille dans le contexte des controverses autour du *Filioque*.

18. E. PERETTO, **Saggi di patristica e di filologia biblica.** Rome, Edizioni Marianum (coll. « Scripta Pontificiae Facultatis Theologiae Marianum », 52, Nova series, 24), 1997, 764 p.

Ces essais de patristique et de philologie biblique constituent les mélanges que la Faculté de théologie romaine « Marianum » a voulu offrir au Prof. Elio Peretto à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire de naissance. Selon le vœu du dédicataire, ces *Saggi* ne rassemblent pas des contributions qui lui auraient été offertes par des collègues, mais il s'agit plutôt d'un recueil de vingt-sept articles publiés entre 1967 et 1997 et disposés en ordre chronologique, auxquels s'ajoutent, en fin de volume, trois inédits (le Dieu créateur et le Dieu suprême et unique, dans la polémique opposant Irénée et les gnostiques ; réminiscences origéniennes dans le *De obitu Valentiniani* d'Ambroise ; le face-à-face hébreux-chrétiens dans l'interprétation de Rm 9-10 de Bruno le Chartreux). Les spécialistes de littérature biblique et de patristique seront reconnaissants aux éditeurs d'avoir acquiescé au désir du Prof. Peretto, et d'avoir ainsi mis à leur disposition un ensemble de textes d'une grande richesse, consacrés pour la plupart à la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Les utilisateurs de ce recueil ne manqueront pas d'être frappés par la largeur des intérêts du Prof. Peretto, qui se sont portés autant sur les auteurs « classiques », tels Irénée et Origène, que sur des textes nouvellement découverts ou considérés longtemps comme marginaux ou suspects, comme les apocryphes (*Protévangile de Jacques*) ou les traités de Nag Hammadi (*Évangile selon Thomas*, *Traité sur la résurrection*). Les études mariologiques (dont une sur les noms et les rôles des « Marie » dans le corpus de Nag Hammadi) occupent également plusieurs pages du volume, avec l'exégèse patristique et l'histoire proprement dite (Pierre et Paul dans le contexte palestinien d'avant 70 ; les débuts du christianisme en Syrie ; les juifs en Afrique romaine, de Tertullien à Lactance). Trois index, bibliques, onomastique et thématique, permettront de tirer le meilleur parti de ce beau volume composé avec beaucoup de soin.

## *Éditions et traductions*

19. **Rufin, Explication du Credo des apôtres. Fortunat, Exposé du Credo.** Introduction par M. SIMONETTI, traduction de F. BILBILLE GAVEN et J.-C. GAVEN, annotations, guide thématique, index d'A.-G. HAMMAN. Paris, Migne, Diffusion Brepols (coll. « Les Pères dans la foi », 68), 1997, 145 p.

Même s'il s'articule essentiellement autour de l'*Expositio symboli* de Rufin d'Aquilée, ce livre constitue une excellente initiation à l'histoire des symboles de foi en général et du Symbole des Apôtres en particulier. Dans son introduction, Manlio Simonetti retrace en effet les grandes étapes de la mise en place, dans les Églises des quatre premiers siècles, de formules servant à la profession de foi, notamment dans le cadre de la célébration baptismale. Il présente d'abord « les textes embryonnaires (de contenu semblable mais de formulation différente) » (p. 12), que l'on trouve dans le Nouveau Testament et chez les Pères du IIe siècle, pour passer ensuite à la présentation du Symbole romain, en usage dans l'Église de Rome, transmis en latin par Rufin et en grec par Marcel d'Ancyre. C'est ce Symbole romain qui allait devenir, moyennant quelques modifications, notre Symbole des Apôtres en douze articles, dont une légende, attestée en Occident au IVe siècle et à laquelle Rufin fait écho, attribuerait la composition aux Douze eux-mêmes. Quant aux symboles orientaux, dont le plus connu est celui de Nicée-Constantinople, s'ils présentent des différences, ils s'accordent en gros avec le Symbole romain. Archétype commun ou influences réciproques, il n'est pas encore possible d'expliquer de façon satisfaisante la parenté du Symbole romain et des symboles orientaux, ni l'interdépendance de ceux-ci entre eux. Ce qui est sûr, c'est le rôle joué par le Symbole de Césarée de Palestine dans l'élaboration des symboles conciliaires du IVe siècle.

L'introduction de M. Simonetti est fort bien appuyée par le Dossier patristique qui complète l'ouvrage en fournissant les « textes essentiels, qui balisent la route et marquent les premières articulations de la transmission de la foi » (p. 105).

L'*Expositio symboli* de Rufin a été rédigée vers 404 à la demande d'un évêque inconnu, le « très fidèle pape Laurent », sans doute pour l'aider dans ses catéchèses baptismales. Cet évêque a été plus que servi par l'ouvrage de Rufin, car celui-ci est remarquable de clarté, de précision — en particulier sur les divergences dans le texte du symbole, d'une ville à l'autre — et de richesse théologique : « Le propos de Rufin est de fournir, à partir du symbole baptismal, un enseignement complet, forcément élémentaire, des composantes fondamentales de la doctrine catholique », aussi bien sur la doctrine de Dieu, « en mettant à profit les résultats de la controverse arienne, éteinte à peine depuis une décennie », que sur la christologie, en tirant partie de « la controverse apollinariste pour affirmer fermement que le Christ a assumé une humanité complète, doté d'un corps et d'une âme, alors qu'Apollinaire niait l'existence d'une âme humaine » (p. 25). Aux chap. 35-36, Rufin donne la liste des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament reçues par les Églises, précieux témoignage pour l'histoire du Canon. On aura une bonne idée de la manière dont l'évêque Laurent a dû vulgariser pour ses ouailles le commentaire de Rufin en lisant l'« Exposé du Credo » de Venance Fortunat, poète et évêque de Poitiers à la fin du VI^e^ siècle. Cet opuscule, tiré des *Carmina* (XI) de Venance, n'est rien d'autre qu'un abrégé de l'*Expositio* de Rufin[28].

20. **Dieu et le mal, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome.** Introduction annotations et guide thématique par M.-H. CONGOURDEAU, traductions de M.-C. ROSSET et de C. BOUCHET. Paris, Migne, Diffusion Brepols (coll. « Les Pères dans la foi », 69), 1997, 153 p.

On trouvera réunis dans ce livre trois œuvres gravitant autour du thème de la nature et de l'origine du mal : de Basile de Césarée, l'homélie intitulée « Que Dieu n'est pas l'auteur des maux » (CPG 2853) ; de Grégoire de Nysse, le traité « À Hiéros, sur les enfants morts prématurément » (CPG 3145) ; de Jean Chrysostome, la lettre « à la bienheureuse Olympias et à tous les fidèles, sur ce que nul ne pourra nuire à celui qui ne se fait pas de tort à lui-même » (CPG 4400). Sauf pour ce dernier, dont A.-M. Malingrey avait donné en 1963 une édition et une traduction dans les « Sources chrétiennes » (vol. 103), il s'agit de textes peu accessibles en français. Les traductions proposées ici, lisibles et précises, sont annotées et précédées d'une brève présentation. Les notes font bien ressortir les sources classiques et chrétiennes des trois textes retenus. L'introduction générale du volume, intitulée « Dieu et le mal : comment se posait la question au temps des Pères ? », offre des orientations utiles sur les aspects philosophiques et théologiques du problème. Il est cependant douteux que les anciens, païens ou chrétiens, aient souscrit à la distinction faite au début de l'introduction, entre le mal « comme un problème métaphysique », du ressort de la philosophie, et le mal « comme un problème spirituel [...], domaine des religions » (p. 8). En effet, qu'on lise Plotin ou les Pères du IV^e^ siècle, on constate que la problématique et même l'argumentation sont de part et d'autre largement identiques, même si, pour les chrétiens, le texte biblique devient une référence obligée. Le guide thématique qui termine l'ouvrage regroupe sous trois titres les idées principales des textes : le mal, un défi pour la pensée, sa nature, son origine. La lecture suivie de ces trois opuscules permettra de mesurer la continuité et les ruptures dans le traitement, par des auteurs

28. À la p. 9, l. 11 *ab imo*, lire « contexte cultuel (et non culturel) ». À la p. 27, quand Rufin (§ 1) évoque « cette opinion des sages selon laquelle il est dangereux de parler de Dieu, même pour en dire la vérité », il ne s'agit pas simplement de « l'expression du respect devant l'indicible mystère de Dieu, fréquente chez les Pères, et de l'humilité de Rufin » (n. 3), mais bien d'une citation des *Sentences de Sextus* (352), dont Rufin fut, rappelons-le, le traducteur.

chrétiens, d'un problème de théodicée omniprésent dans la philosophie grecque de l'Antiquité tardive et dont, chez les chrétiens, les premiers à s'occuper sérieusement furent les gnostiques.

21. **Livre des anciens.** Recueil d'apophtegmes des Pères du désert, traduit du latin par le bienheureux Paschase. Traduction française de dom L. REGNAULT. Solesmes, Éditions de Solesmes, Diffusion Cerf (coll. « Foi vivante », 365), 1995, 207 p.

Les Éditions et les moines de Solesmes, en particulier dom Regnault, ont contribué d'une façon unique à la diffusion de la littérature monastique ancienne. On leur doit entre autres une traduction des apophtegmes, ou sentences, des Pères du désert, remarquable par son exhaustivité, du fait qu'elle donne accès à l'ensemble, ou peu s'en faut, des collections d'apophtegmes constituées dans l'Antiquité et transmises jusqu'à nous. On sait que les apophtegmes se présentent sous trois formes principales : (1) une série alphabétique, de α à ω, dans laquelle les dits sont arrangés selon l'ordre alphabétique des personnages auxquels ils sont attribués ; (2) une série systématique, les dits y étant classés par sujets ; (3) une série anonyme, connue aussi sous le titre de *Gérontikon*, « Livre des vieillards ». Ces recueils grecs, dont il existe plusieurs formes manuscrites, ont également fait l'objet de traductions ou d'adaptations, car il s'agit d'une littérature sans cesse en mouvement, dans toutes les langues de l'Antiquité chrétienne. En latin, il existe notamment une traduction en 21 chapitres de la collection systématique, datant de la première moitié du VI^e^ siècle, œuvre de deux futurs papes, Pélage et Jean. Une autre recension de cette collection, en 101 chapitres, fut traduite en latin, vers la même époque, par un moine de Dumio (Portugal actuel) du nom de Paschase. C'est une traduction française de ce recueil latin qui est offerte dans ce volume. Le florilège de Paschase présente l'intérêt d'être très ancien et d'avoir connu une large diffusion en Occident. Il méritait donc d'être présenté comme tel au public francophone et de prendre place à côté des cinq volumes d'apophtegmes déjà sortis de Solesmes.

22. **Dorothée de Gaza, Guide spirituel.** Textes choisis, traduits et présentés par dom L. REGNAULT. Solesmes, Éditions de Solesmes, 1996, 95 p.

Dorothée de Gaza est un éminent représentant du monachisme palestinien du IV^e^ siècle, illustré aussi par Barsanuphe et Jean de Gaza, dont la correspondance constitue une des œuvres majeures de la littérature monastique ancienne. En 1963, dom Regnault avait, avec son confrère le P. de Préville, procuré, dans les « Sources chrétiennes » (vol. 92), l'édition des œuvres de Dorothée, soit les 17 entretiens, les 16 lettres et les 18 sentences transmises sous son nom. Dans ce petit livre, il en offre un choix d'extraits, précédé d'une brève introduction. Regroupés en sept chapitres, ces extraits s'adressent à « ces chercheurs de vérité », croyants ou non, à qui « Dorothée peut sans doute apporter quelque lumière », car « son enseignement est un fidèle écho de l'Évangile du Christ, mais il repose aussi sur un fond de sagesse humaine qui garde toujours sa valeur ».

23. **Adamantius, Dialogue on the True Faith in God, De Recta in Deum Fide.** Translated with Commentary by R.A. PRETTY. Edited for Publication by G.W. TROMPF. Leuven, Peeters (coll. « Gnostica », 1), XXI-1997, 204 p.

Cette traduction du *Dialogue d'Adamantius*, connu aussi sous le titre *De recta in Deum fide*, ouvre une nouvelle collection, dont le but est ainsi décrit par ses éditeurs : « *Gnostica* devotes itself to publishing criticial editions of texts as well as works of scholarly interpretation belonging to the field of gnostic, hermetic, theosophical and related traditions in Western religions and cultural history. » Comme le lancement de la collection est largement dû à une initiative d'universitaires australiens, en collaboration avec des collègues d'Utrecht et de Paris, il était approprié que le premier auteur à y figurer fût un Australien. Robert A. Pretty, décédé en 1985, a enseigné dans diverses

institutions théologiques australiennes pour terminer sa carrière comme professeur au United Theological College et « *lecturer* » à l'Université de Sydney. Son travail sur Adamantius est issu d'une thèse de doctorat présentée en 1964 au Melbourne College of Divinity. Cette thèse a été mise à jour et préparée pour l'édition par le Prof. G.W. Trompf, de Sydney. Les conditions dans lesquelles ce travail a été élaboré et le passage des années expliquent quelques lacunes bibliographiques sur l'un ou l'autre point[29], mais, dans l'ensemble, il s'agit d'une publication très soignée. Publication utile, également, puisqu'il s'agit de la première traduction dans une langue moderne du *Dialogue*, source importante pour l'étude du marcionisme et de l'hérésiographie de la fin du IIIe siècle. L'origine de cette œuvre reste mystérieuse. Tout d'abord, on ne sait si le nom d'Adamantius, qui figure dans le titre, désigne l'auteur du *Dialogue* ou simplement celui qui en est le héros en tant que porte-parole et défenseur de la foi orthodoxe. D'autre part, dès la seconde moitié du IVe siècle, l'œuvre fut attribuée à Origène. Cette méprise est facile à expliquer : L'épithète Ἀδαμάντιος, littéralement « l'homme d'acier », est donnée par Eusèbe (*Hist. eccl.*, VI, 14, 10) comme un autre nom de l'Alexandrin. On aura dès lors opéré l'identification de l'Adamantius du *Dialogue*, qui devait être un illustre inconnu, avec Origène, et ce, malgré le fait que plus d'un élément dans le *Dialogue* contredit la doctrine et les idées de celui-ci (ces points sont relevés en p. 11-13). Les premiers témoins de l'attribution du *Dialogue* à Origène sont Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze, qui, au chap. 24 de la *Philocalie*, citent un long passage du *De libero arbitrio* de Méthode d'Olympe, emprunté à la *Préparation évangélique* d'Eusèbe (VII, 22), dans laquelle le passage en question était précédé d'un extrait d'un traité « Sur la matière » d'un certain Maxime, à qui Eusèbe attribue d'ailleurs la citation de Méthode[30]. Si les philocalistes ont conclu à tort que le texte de Maxime-Méthode appartenait au « Dialogue d'Origène contre les Marcionites », c'est que l'auteur du *Dialogue d'Adamantius* plagie sans vergogne l'œuvre de Méthode[31]. La dette de l'auteur du *Dialogue* à l'endroit de Méthode permet en tout cas de fixer comme *terminus post quem* la fin du IIIe siècle, et la date de la composition de l'œuvre après 280 et avant 313, si l'on ne tient pas compte d'une possible révision qu'aurait subie le texte pour l'adapter au changement de la politique impériale à l'endroit du christianisme (cf. p. 64, n. 134). Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une œuvre du tout début du IVe siècle, vraisemblablement originaire d'Asie Mineure ou de Syrie (p. 17-18), dont le texte aura assez vite été retouché, comme le prouve la comparaison du grec et de la version latine procurée par Rufin peu après 387.

Comme son titre l'indique, l'œuvre emprunte la forme littéraire d'un dialogue engagé entre l'orthodoxe Adamantius et des opposants hérétiques, et arbitré par un païen, Eutropius. Les interlocuteurs d'Adamantius représentent respectivement Marcion, Bardesane et Valentin. La valeur documentaire du *Dialogue* pour la connaissance de la doctrine de ces personnages n'est pas très grande, même si, en ce qui concerne Marcion, son apport ne peut être négligé. Mais il y aurait sans doute encore à faire pour identifier et évaluer les sources utilisées par l'auteur. Sur l'identité de celui-ci, Perry formule l'hypothèse qu'il pourrait s'agir du Maxime auquel Eusèbe attribue le passage de Méthode repris dans la *Préparation*. Cette hypothèse rejoint celle avancée par A. Vaillant en 1930[32]. Avec l'introduction qui la précède et les notes abondantes qui l'accompagnent, cette

29. Par exemple, aux p. 7-8, à propos de Bardesane, il eût fallu renvoyer aux travaux de H.J.W. DRIJVERS.
30. Voir là-dessus É. JUNOD, dans « Sources chrétiennes », 226, Paris, Cerf, 1976, p. 66-68.
31. Cf. J.A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 1893, p. XL-XLIX.
32. *Patrologia Orientalis*, 22, 5 (1930), p. 646 et 652.

traduction du *Dialogue* rendra de grands services à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des doctrines avant Nicée, et relancera l'intérêt pour une œuvre qui mériterait d'être davantage étudiée[33].

24. **Saint Ælred de Rievaulx, Homélies pour l'année liturgique.** De la collection des *Sermons inédits* publiés par C.H. Talbot, Rome 1952, première partie. Traduites du latin et annotées par P.-G. TRUDEL, préface de Sœur E. CONNOR. Oka (Québec), Abbaye cistercienne Notre-Dame-du-Lac (coll. « Voix monastiques », 10), 1997, 217 p.
**Ælred de Rievaulx, Sermons pour l'année**. *Première collection de Clairvaux*, tome 2, Sermons 15 à 28. Traduction, notes et index par G. de BRIEY. Oka (Québec), Abbaye cistercienne Notre-Dame-du-Lac (coll. « Pain de Cîteaux », 12), 1999, 252 p.

Né à Hexham, en Angleterre, vers 1109, Ælred se fit moine en 1135 à Rievaulx, abbaye sous la mouvance de Clairvaux. Élu abbé de son monastère en 1146, il mourra en 1166. Très tôt vénéré comme un saint, Ælred laissa aussi une réputation d'érudit et de maître spirituel, largement corroborée par ses œuvres, qui vont de l'histoire et l'hagiographie à l'exégèse, l'homilétique et la spiritualité. Ælred est également un témoin privilégié de l'influence d'Augustin au Moyen Âge, mais on trouve chez lui l'écho d'autres Pères de l'Église et mêmes d'auteurs classiques, dont Cicéron. Les deux ouvrages que nous regroupons ici sont consacrés à l'activité de prédicateur d'Ælred. Le premier contient la traduction de douze des vingt-quatre sermons inédits publiés en 1952 par C.H. Talbot. Ceux-ci couvrent le temps liturgique allant de l'Avent à Pâques. Le second volume offre quatorze sermons appartenant à la « première collection » de Clairvaux ; la traduction d'une première tranche de ces sermons avait paru dans la même collection en 1997. Les sermons 15 à 28 concernent la fête des saints apôtres Pierre et Paul (4 sermons), l'Assomption et la Nativité de la Vierge (3 sermons chacune), la Toussaint (3 sermons) et une assemblée synodale tenue à Troyes. Alors que le premier volume comporte une annotation assez abondante, on s'est contenté dans le second d'indiquer les références à l'Écriture et aux auteurs anciens, mais des notes complémentaires développent quelques thèmes plus importants (la liturgie, re-présentation salutaire ; douceur, suavité, larmes ; le mépris du monde). Destinées à faire connaître à un vaste public la littérature et la spiritualité cisterciennes, ces belles publications, québécoises de surcroît, trouveront sûrement des lecteurs nombreux chez ceux qui s'intéressent au Moyen Âge.

25. **Rabbani Mauri in honorem sanctae Crucis.** Cura et studio M. PERRIN. Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum », série « Continuatio Mediaeualis », 100 & 100 A), 1997, 2 vol., CXXIX-343 p. & 1 album de planches.

Première œuvre de Raban Maur (v. 780-856), dont il a dû composer le livre I vers 810 et le second peu avant 822, l'*In honorem sanctae Crucis* — connue aussi sous le titre de *De laudibus sanctae crucis* — est une des productions les plus remarquables de l'époque carolingienne et même du Moyen Âge. Elle est remarquable tout d'abord sur le plan formel, puisqu'il s'agit d'un recueil de « poèmes à figures » (*carmina figurata*). Le poème à figures consiste à concevoir un poème de manière à ce que certains de ses éléments graphiques produisent des figures géométriques ou même des dessins assez complexes. Dans le cas de l'ouvrage du moine et abbé de Fulda, les figures tournent toutes autour du thème de la Croix, dont elles représentent divers types, mais elles forment également des compositions très recherchées : un empereur nimbé, croix en main, le Christ les bras en croix, des anges aux ailes déployées, et, à la fin, Raban lui-même recroquevillé sous la croix. Dans les manuscrits, le contour et l'intérieur des illustrations sont peints de manière à les rendre

33. On aurait facilité la vie du lecteur désireux de se reporter au texte grec en indiquant, au fil de la traduction, les pages de l'édition Van De Sande Bakhuyzen, en plus des divisions de De la Rue et de Caspari.

facilement visibles, mais, en même temps, la forme épousant le contenu, le texte du poème est ainsi conçu qu'il crée par lui-même l'illustration ; en effet, les lettres qui tombent dans la figure constituent un autre texte (*versus intexti*) dans le texte principal (le « champ ») et dessinent en celui-ci la figure voulue. Raban Maur n'a pas inventé ce genre de prouesse littéraire ou picturale. Il est assez bien représenté dans la littérature latine tardive, et on le trouve depuis Optatianus Porfyrius, dans la première moitié du IVe siècle, jusque chez Alcuin, le maître de Raban. Cependant, par sa longueur — 28 poèmes — et sa complexité, l'*In honorem* atteint un degré de virtuosité jamais vu et jamais dépassé. Virtuosité qui, si elle réjouissait l'œil, ne devait pas faciliter la lecture, puisque l'auteur s'est senti obligé de se faire son propre exégète en donnant pour chaque poème un éclaircissement ou *declaratio*, avec la résolution des *versus intexti* et, dans un second livre, une version en prose des poèmes. Un tel ouvrage n'est pas facile à classer. Comme l'écrit M. Perrin, il s'agit d'un « art symbolique » (p. IX) : « [...] cette poésie, ajoute-t-il, est faite pour être vue (comme une suite d'images donnant un sens non gratuit) et lue avec les yeux (comme une suite de lettres faisant sens) dans le silence de la méditation religieuse (*ruminatio*) : grande différence avec la poésie latine classique, lue à voix haute, récitée, chantée (*cano/carmen*), donc "écoutée" au moins autant que "vue" » (p. X).

On comprend dès lors le défi que ce genre d'œuvre pose aux éditeurs et aussi pourquoi aucune des éditions existantes de l'*In honorem* n'est vraiment satisfaisante. Car on n'« édite » pas un tableau comme on le ferait d'un texte, et encore moins un ouvrage où figure et texte sont inextricablement liés. M. Perrin a pour ainsi dire tranché le nœud gordien en découpant les deux livres de l'*In honorem* en quatre registres, qu'il édite l'un après — ou à côté de — l'autre : A) les pièces qui précèdent le livre I (dédicaces, prologue, etc.) ; B) les 28 poèmes figurés, c'est-à-dire leur reproduction à la main sur page de gauche avec, en regard, leur transcription imprimée, suivies, poème par poème, de C) l'explication de Raban (*declaratio*), ces trois parties formant le livre I ; puis, en D), le livre II, c'est-à-dire la réécriture en prose des poèmes. Cette ingénieuse disposition donne une idée on ne peut plus claire de l'agencement de l'ouvrage de Raban et permet de passer aisément de la figure au texte et à son explication. Cependant aucune édition ou description ne peut dans un tel cas être aussi efficace que l'original. Voilà pourquoi l'album accompagnant l'édition propose une reproduction en fac-similé, doublée d'un relevé à la main, de chacun des 28 poèmes tels qu'ils apparaissent dans le *Vaticanus Reginensis Latinus* 124. Il convient de souligner le caractère exceptionnel de ce manuscrit : copié dans le deuxième quart du IXe siècle, « il doit être considéré comme l'exemplaire de la bibliothèque du cloître de Fulda, copié du vivant de Raban lui-même, et corrigé au fur et à mesure que le texte évoluait et se précisait, ou, au plus tard, à la mort de l'auteur » (p. XXXIV-XXXV). Avec neuf manuscrits conservés datant du IXe siècle, dont quatre exécutés à Fulda et deux autres par des scribes de Mayence et de Fulda, l'*In honorem* de Raban représente un cas quasi unique dans l'histoire littéraire du Moyen Âge. Ce sont ces manuscrits anciens, *grosso modo* contemporains de l'auteur, qui constituent la base de l'édition de M. Perrin, sans qu'il ait, pour autant, négligé d'étudier les témoins plus tardifs, qui pourraient permettre de retrouver la trace de manuscrits fuldiens ou mayençais disparus (p. XXXVII). L'édition est complétée par une traduction française des *carmina figurata* (= les registres A et B), un « *index fontium* », un relevé des parallèles textuels et quelques notes. Édition magistrale d'une œuvre exceptionnelle, le travail de M. Perrin est une belle illustration des réalisations de la « renaissance » carolingienne en l'un ses plus illustres représentants, « le plus célèbre de tous les savants que Fulda ait jamais suscités, Raban Maur[34] ».

34. F. BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, I, 2, Turnhout, Brepols, p. 84.