

Article

« Littérature et histoire du christianisme ancien »

Serge Cazalais, Marie Chantal, Lucian Dîncă, Steve Johnston, Arianne Lefebvre, Louis Painchaud et Paul-Hubert Poirier

Laval théologique et philosophique, vol. 65, n° 1, 2009, p. 121-167.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/037944ar>

DOI: 10.7202/037944ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

◆ chronique

LITTÉRATURE ET HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN*

En collaboration**

Instrumenta studiorum

1. Bentley LAYTON, ed., **Coptic Gnostic Chrestomathy. A Selection of Coptic Texts with Grammatical Analysis and Glossary.** Leuven, Paris, Dudley, Peeters, 2004, 226 p.

La chrestomathie copte que nous propose Bentley Layton est unique en son genre. En effet, l'auteur rend accessible, à des fins et dans un format pédagogiques, plusieurs des textes de la bibliothèque de Nag Hammadi¹. On trouve ainsi réunis le *Livre des secrets de Jean* (BG 2), l'*Apocalypse d'Adam* (NH V,5), l'*Hypostase des archontes* (NH II,4), le *Tonnerre, intellect parfait* (NH VI,2), la *Pensée première à la triple forme* (NH XIII,1), le *Livre sacré du grand Esprit invisible* (NH III,2 et IV,2), des extraits de *Zostrien* (NH VIII,1) et de l'*Allogène* (NH XI,3), les *Trois stèles de Seth* (NH VII,5), l'*Évangile de la vérité* (NH I,3), la *Prière de l'apôtre Paul* (NH I,1), le *Traité sur la résurrection* (NH I,4), l'*Évangile selon Philippe* (NH II,3), l'*Évangile selon Thomas* (NH II,2) et enfin le *Livre de Thomas* (NH II,7). Pour chacun des textes, Layton identifie et décrit brièvement le ou les manuscrits dont ils sont tirés, en plus de donner les références à leur édition fac-similé², leurs

* 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 ; 55 (1999), p. 499-530 ; 57 (2001), p. 121-182, 337-365, 563-604 ; 58 (2002), p. 357-394, 613-639 ; 59 (2003), p. 369-388, 541-582 ; 60 (2004), p. 163-177, 363-378 ; 61 (2005), p. 175-205, 363-393 ; 62 (2006), 133-169 ; 63 (2007), p. 121-162 ; et 64 (2008), p. 169-207.

** Ont collaboré à cette chronique : Francis Bédard, Serge Cazalais, Marie Chantal, Eric Crégheur, Lucian Dîncă, Steve Johnston, Arienne Lefebvre, Louis Painchaud et Paul-Hubert Poirier. Cette chronique a été rédigée par Eric Crégheur.

1. La seule exception est le *Livre des secrets de Jean*, dont la version retenue est celle du *berolinensis gnosticus* 8502.
2. Dans *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, published under the auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt ; in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Leiden, Brill, 1974-1984, 12 volumes.

éditions critiques et leurs traductions³. Il dit enfin un mot sur leurs particularités dialectales et orthographiques.

Les textes, qui souvent témoignent d'une langue pré- ou non standardisée, sont ensuite présentés et analysés grammaticalement par Layton. La traduction des mots grecs, le plus souvent absente des dictionnaires de copte, est aussi donnée en notes. À la toute fin du volume, on trouve un court lexique de termes coptes, pour lesquels Layton ajoute parfois au sens traditionnel donné par les dictionnaires. L'auteur cherche ainsi à venir en aide aux lecteurs qui sont peu familiers avec les traductions coptes de termes gnostiques et philosophiques techniques. Avec cet ouvrage, les professeurs de copte, les étudiants et les autodidactes⁴ se retrouvent avec une intéressante et excellente alternative aux chrestomathies plus traditionnelles.

Eric Crégheur

2. Bentley LAYTON, **A Coptic Grammar. With Chrestomathy and Glossary. Sahidic Dialect. Second Edition. Revised and Expanded with an Index of Citations.** Wiesbaden, Otto Harrassowitz KG (coll. « Porta Linguarum Orientalium », 20), 2004, XXI-554 p.

Signalons la parution, en 2004, de la deuxième édition de la grammaire copte (sahidique) de Bentley Layton. L'épuisement de la première édition, publiée en 2000, donna l'occasion à l'auteur non seulement de réviser et de corriger sa première édition, mais aussi de l'augmenter. Les numéros de paragraphes n'ont pas changé et la forme et la terminologie, dans leur ensemble, sont également demeurées identiques. Layton en a profité pour améliorer la description de certaines notices, pour développer la documentation d'autres et pour corriger les ambiguïtés et les erreurs de la première édition. Une toute nouvelle section a aussi été ajoutée, à savoir un très précieux index des passages cités, qui compte plus de 2 700 références.

La première édition de la grammaire copte de Layton était déjà un incontournable dans le domaine. Cette deuxième édition ne fait que l'améliorer et la rendre encore plus indispensable pour tous les coptes.

Eric Crégheur

Bible et histoire de l'exégèse

3. Raymond E. BROWN, **La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau. Un commentaire des récits de la Passion dans les quatre évangiles.** Préface par Daniel Marguerat, traduit de l'anglais par Jacques Mignon. Paris, Bayard, 2005, 1 695 p.

Parus en 1994 dans la « Anchor Bible Reference Library », les deux volumes du commentaire de Raymond Brown sur les récits évangéliques de la Passion de Jésus, intitulé *The Death of the*

3. Toujours celles de B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures : A New Translation with Annotations and Introductions*, 2^e éd., Garden City (NY), Doubleday, 1995 ; et celle de J.M. ROBINSON *et al.*, *The Nag Hammadi Library in English*, 3^e éd., San Francisco, Harper, 1988 ; avec un renvoi aux deux volumes de D. SCHOLER (*Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Leiden, Brill, 1971 ; *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*, Leiden, Brill, 1997) et à leurs suppléments annuels dans la revue *Novum Testamentum* pour plus d'informations et de références.

4. Cette chrestomathie peut être vue comme un complément au *Coptic in 20 Lessons* du même auteur (Peeters, 2007).

*Messiah*⁵, constituent un ouvrage essentiel pour la compréhension et l'étude des derniers chapitres des quatre évangiles. Ces volumes se présentent sous la forme d'un commentaire suivi et synoptique des quatre passions canoniques, organisées en quatre « actes » : I. « Jésus prie et est arrêté à Gethsémani, sur le mont des Oliviers, au-delà du Cédron » ; II. « Jésus devant les autorités juives » ; III. « Jésus devant Pilate, gouverneur romain » ; IV. « Jésus est crucifié et meurt sur le Golgotha ; il est enseveli à proximité ». Ces quatre épisodes, divisés chacun en deux scènes, sauf pour le troisième, forment les chapitres 4 à 48 de l'ouvrage, les chapitres 1, « La perspective de ce commentaire », et 2, « Problèmes généraux des évangiles concernant les récits de la Passion », étant réservés à l'introduction et le chapitre 3, à la bibliographie générale, laquelle est complétée par les bibliographies propres à chacun des chapitres subséquents. Huit appendices, dont certains fort développés, complètent le commentaire : I. « L'Évangile de Pierre. Un récit non canonique de la Passion » ; II. « Datation de la crucifixion » ; III. « Passages significatifs difficiles à traduire (Mc 14,41 ; He 5,7-8 ; Mt 26,50 ; Jn 19,13) » ; IV. « Judas Iscariote » ; V. « Groupes juifs et autorités juives mentionnées dans les récits de la Passion » ; VI. « Le sacrifice d'Isaac et la Passion » ; VII. « Le contexte vétérotestamentaire des récits de la Passion » ; VIII. « Les annonces par Jésus de sa Passion et de sa mort ». On devine à cette simple énumération, la richesse de l'ouvrage, et on est d'autant plus reconnaissant aux éditions Bayard d'en avoir produit une traduction française intégrale ou peu s'en fait, car le « gospel passage index consisting of translations of the four Passion narratives » (p. 1 583-1 608 de l'édition anglaise) n'a pas été retenu, non plus que le « bibliographical index of authors » (p. 1 527-1 555), pourtant fort utile.

On ne saurait mieux souligner l'importance du livre de Raymond Brown qu'en reprenant les termes de Daniel Marguerat en ouverture de sa préface : « C'est aux personnes célèbres et aux événements fondateurs que des monuments sont érigés. La croix est pour le christianisme l'événement fondateur par excellence. Ce livre, qui lui est consacré, est un monument. Oui, le livre de Raymond Brown sur la mort du Messie est un chef-d'œuvre monumental de l'exégèse historique. Il fait le point de la recherche historico-critique appliquée à la Passion de Jésus et en magnifie les résultats. Dans ce livre se déposent plus d'un siècle de critique textuelle, d'interrogation philologique, de comparaison littéraire, de vérification historique — un siècle d'enquêtes minutieuses, attachées à sonder les récits évangéliques sur la souffrance et la mort de Jésus le Nazôreen » (p. I). Marguerat fait également bien ressortir l'originalité de la démarche de Brown : celle d'un « exégète historien », qui porte sur les récits évangéliques « un jugement historique modéré, ni exagérément sceptique sur l'historicité des textes ni conservateur de principe » (p. II). Le même équilibre se remarque dans le choix et le traitement des sources retenues, essentiellement les quatre évangiles et les écrits juifs et romains qui mentionnent l'exécution de Jésus. C'est dire qu'un écrit comme l'*Évangile de Pierre*, dont Dominic Crossan, entre autres, fait grand cas dans la recherche d'un récit pré-marcien de la Passion, n'occupe pas ici le devant de la scène. Ce qui ne dispense pas Brown, dans l'appendice (I) qu'il lui consacre, d'en faire un examen approfondi, précédé d'une traduction intégrale — celle d'Éric Junod, parue dans les *Écrits apocryphes chrétiens I* (Paris, 1997), a été retenue pour l'édition française —, examen au terme duquel il voit dans ce texte, marqué par une « très haute christologie », avant tout une volonté de proclamer « que Jésus était le Seigneur divin, vainqueur de tout ce que ses ennemis avaient cru accomplir en le mettant en croix » (p. 1 482).

Le premier chapitre de l'ouvrage présente la perspective de ce commentaire des récits de la Passion. L'auteur y formule d'entrée de jeu le but du livre : « [...] expliquer en détail ce que les

5. Titre qui fait de cet ouvrage un « jumeau » d'un autre grand commentaire de Brown, malheureusement non disponible en français : *The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York, Doubleday (coll. « The Anchor Bible Reference Library »), 1993².

évangélistes ont voulu dire et ont transmis à leur auditoire par leurs récits de la Passion et de la mort de Jésus » (p. 30). Le choix du terme « auditoire » n'est pas innocent, et il montre l'importance que Brown attache à la tradition orale, celle qui a précédé la rédaction des récits et celle aussi qui a continué par après, car, pendant longtemps, les textes évangéliques sur la Passion furent davantage proclamés et entendus que lus. Il y eut donc une persistance durable de l'oralité. Pour atteindre l'objectif qu'il s'est fixé, Brown met en œuvre la méthode historico-critique, mais tout en dénonçant « la traque obsessionnelle de l'histoire » (p. 53) qui marque souvent les présentations journalistiques — et parfois même savantes — des récits sur la naissance ou la mort de Jésus (« Que s'est-il réellement passé ? »). Bien au contraire, Brown s'applique à mettre en lumière la « théologie » des textes, c'est-à-dire la perspective de foi adoptée par les auteurs qui ont présenté les événements — ou les ont transformés et même créés — de manière à exprimer et à transmettre la conviction que Jésus de Nazareth était vraiment le Messie et le Fils de Dieu. Ce faisant, Brown adhère à une conception large et ouverte de l'histoire qui cherche à établir les faits tout autant qu'à restituer l'intention et l'état d'esprit ou l'idéologie qui ont présidé à leur consignation par les auteurs anciens.

Bien sûr, il n'y a pas qu'une lecture ou une exégèse possible des récits de la Passion, pas plus que de n'importe quel autre texte⁶. Et malgré toutes les qualités de cet ouvrage fondamental qui, en plus de proposer une interprétation personnelle, fait le bilan d'un siècle de recherche, Brown ne prétend pas avoir écrit le dernier mot sur ces récits. Mais son livre constitue sans aucun doute une des réalisations majeures de l'exégèse du vingtième siècle et, peu importe la lecture des textes que l'on pratique, il demeurera une référence obligée pour tout interprète de la Passion. Il fournit en tout cas un excellent antidote à certaines lectures pieuses et mal informées — pour ne pas dire mal intentionnées — des textes évangéliques comme celle que Mel Gibson a orchestrée dans le film *La Passion du Christ* (2004) et que trop reçoivent comme parole d'évangile⁷.

Paul-Hubert Poirier

4. Gregor EMMENEGGER, **Der Text des koptischen Psalters aus al-Mudil. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Septuaginta und zur Textkritik koptischer Bibelhandschriften, mit der kritischen Neuausgabe des Papyrus 37 der British Library London (U) und des Papyrus 39 der Leipziger Universitätsbibliothek** (2013). Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », 159), 2007, XXVIII-391 p.

Notre connaissance des versions bibliques coptes s'est singulièrement enrichie, depuis quelques dizaines d'années, par la découverte de plusieurs manuscrits qui ont mis au jour des traductions de livres bibliques dans un dialecte copte jusque-là peu connu, le mésokémique ou moyen-égyptien⁸. Ce qui est remarquable, c'est que presque toutes ces traductions nous sont parvenues non sous la forme de fragments épars mais de livres, ou codex, plus ou moins intégralement conservés,

6. Les lecteurs francophones disposent heureusement d'un autre commentaire récent des récits de la Passion, dû à Simon LÉGASSE, *Le procès de Jésus. L'histoire*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 156), 1994 ; et *Le procès de Jésus. La passion dans les quatre évangiles*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », « Commentaires », 3), 1995 ; voir également l'excellent petit livre de F. BOVON, *Les derniers jours de Jésus. Textes et événements*, Genève, Labor et Fides (coll. « Essais bibliques », 34), 2004.

7. Une coquille amusante, sans doute générée par un traitement de texte trop entreprenant, nous apprend que « nous en possédons, de la vie de Jésus, que des lectures à distance, mises par écrit dès les années 1950 » (p. II).

8. Ce dialecte a été signalé pour la première fois par P. KAHLE, *Bala'izah. Coptic Texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt*, Londres, Oxford University Press, 1954, p. 196 et 220-227 (renseignement communiqué par W.-P. Funk).

tels qu'ils avaient été fabriqués dans l'Antiquité. C'est le cas pour deux exemplaires de l'Évangile de Matthieu⁹, pour la première partie (1,1-15,3) du livre des Actes¹⁰ et pour le Psautier¹¹. Des fragments d'un codex des épîtres pauliniennes ont également été publiés¹². Le plus récent de ces témoins à avoir été découvert est le codex des Psaumes trouvé en octobre 1984, à l'occasion de fouilles archéologiques menées dans une nécropole copte sise près du village égyptien d'Al-Mudil, à quelque 45 km de la ville d'Al-Bahnasa, en Moyenne-Égypte, là où se trouvait l'ancienne Oxyrhynque. Édité en 1995 par le coptologue égyptien Gawdat Gabra, ce codex, datable paléographiquement de la fin du quatrième ou du début du cinquième siècle et conservé au Musée copte du Caire sous le n° 6614, a déjà fait l'objet de plusieurs études ou travaux importants. Mentionnons, entre autres, un long article de Hans-Martin Schenke¹³, un lexique¹⁴ et une collection des photographies inédites du manuscrit¹⁵. L'ouvrage que nous présentons ici, à l'origine une thèse de doctorat présentée en 2005 devant la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse), s'inscrit dans cette foulée. Il s'agit d'une étude détaillée du psautier copte d'Al-Mudil du point de vue de sa contribution à l'histoire du texte de la Septante et à la critique textuelle des manuscrits bibliques coptes.

L'ouvrage comporte sept chapitres et deux appendices. En guise d'introduction (chap. I), l'auteur présente d'abord le manuscrit pour ensuite décrire le contexte dans lequel s'inscrit son travail, à savoir le Psautier de la Septante. La recherche sur le Psautier grec a été durablement marquée par les études d'Alfred Rahlfs, ramassées dans ses *Septuaginta-Studien* (Göttingen, 1904, 1965²). Rahlfs distingua trois familles textuelles anciennes, basse-égyptienne, haute-égyptienne et occidentale, ainsi que des recensions, dont celle d'Origène et une qui peut être qualifiée de texte majoritaire, représentée par la Vulgate. Les conclusions de Rahlfs ont été critiquées et nuancées, en raison, notamment, de la découverte de nouveaux témoins grecs. C'est néanmoins dans le cadre fixé par Rahlfs que se situe le travail d'Emmenegger. La question à laquelle il cherche à répondre est à quelle forme textuelle le codex d'Al-Mudil appartient et quelle relation il entretient avec les autres formes ou familles textuelles du Psautier. Pour ce faire, il compare le manuscrit copte à des témoins grecs — pour le texte haut-égyptien, les papyri de Londres (U) et de Leipzig (2013), et pour le texte bas-égyptien, le codex Vaticanus (B) et le papyrus Bodmer XXIV — et coptes, bohaïrique et sahidique. Trois réponses sont *a priori* possibles : le codex d'Al-Mudil pourrait renvoyer à une forme haute-égyptienne et n'être qu'une transposition du sahidique en moyen-égyptien ; il pourrait

9. H.-M. SCHENKE, *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide)*, Berlin, Akademie-Verlag (coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur », 127), 1981 ; ID., *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Schøyen)*, Oslo, Hermes Publishing (coll. « Manuscripts in the Schøyen Collection », II, Coptic Papyri, 2), 2001.

10. ID., *Apostelgeschichte 1,1-15,3 im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier)*, Berlin, Akademie-Verlag (coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur », 137), 1991.

11. G. GABRA, *Der Psalter im oxyrhynchitischen (mesokemischen/mittelägyptischen) Dialekt*, mit Beiträgen von Nasry Iskander, Gerd Mink und John L. Sharp, Heidelberg, Heidelberg Orientverlag (coll. « Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe », 4), 1995.

12. T. ORLANDI, *Lettere di san Paolo in copto-ossirinichita*, Milan, Istituto editoriale Cisalpino, La Goliardica (coll. « Papiri della Università degli studi di Milano », 5), 1974.

13. « Die Psalmen im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (der Mudil-Codex) », *Enchoria*, 23 (1996), p. 86-144.

14. N. BOSSON, R. KASSER, *Wörterverzeichnis zu Gawdat Gabras Ausgabe des Psalters im mesokemischen (oxyrhynchitischen/mittelägyptischen) Dialekt des Koptischen (Mudil-Kodex)*, Leuven, Peeters (coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 568, *Subsidia*, 96), 1997.

15. R. KASSER, *L'ensemble des photographies de travail encore impubliées du Psautier copte mésokémique M4 d'Al-Moudil*, Yverdon-les-Bains, Suisse, Institut d'archéologie yverdonnoise (coll. « Neges Ebrix », 2), 2000.

témoigner de la forme basse-égyptienne et se rapprocher du texte du Vaticanus et du Psautier bohairique ; ou bien, possibilité que l'auteur considère comme la plus intéressante, il témoignerait d'une autre forme textuelle « qui aurait pu, par exemple, servir de modèle au texte sahidique et pourrait présenter des parallèles avec le papyrus Bodmer XXIV » (p. 17).

Le chapitre II considère le codex d'Al-Mudil à la lumière des *Septuaginta-Studien* de Rahlfs et cherche à situer le manuscrit dans les familles textuelles élaborées par celui-ci. L'auteur reprend pour cela, une à une, les 129 variantes que Rahlfs avait retenues, par lesquelles le texte du Vaticanus se distingue du texte majoritaire et sur la base desquelles il avait distingué ses trois familles. Emmenegger arrive à la conclusion que le codex d'Al-Mudil et le Bodmer XXIV, plutôt que des formes du texte haut-égyptien, pourraient être, soit les deux, soit l'un ou l'autre, des recensions, étant donné qu'ils contiennent « des leçons à la fois typiquement haute-égyptiennes et typiquement basse-égyptiennes » (p. 46). C'est ce que cherche à déterminer le chapitre III, qui examine la manière dont le codex d'Al-Mudil corrige ce que Rahlfs a considéré comme des « fautes » du texte haut-égyptien, fautes de copie, à l'audition ou à la lecture, corrections amenées par le contexte ou des parallèles bibliques, ou additions dues à des impératifs théologiques. En huit de ces endroits, le codex d'Al-Mudil témoigne d'interventions qui résultent de la fusion de deux modèles. Le texte du codex est clairement le résultat d'un remaniement qui le situe à mi-chemin entre les textes haut- et bas-égyptien. Il s'agirait donc d'une recension. D'autre part, les fautes du copiste copte donnent à penser que le codex a été copié sur un modèle copte. Quant au traducteur, il aurait utilisé un ou plusieurs textes grecs et un psautier sahidique, faisant tout autant œuvre de rédacteur en entreprenant une nouvelle traduction à partir du grec et du sahidique en vue de produire un psautier moyen-égyptien. Il se livre également à un travail critique lorsqu'il se trouve devant des leçons différentes ou des ajouts chrétiens dont il reconnaît le caractère secondaire et qu'il élimine (comme la fameuse variante du Ps 95[96],10 passée en bohairique et en sahidique). Comme le suggèrent les conclusions du chapitre IV, le traducteur trahit un savoir exégétique certain, redevable, entre autres aux œuvres d'Origène. Dans le chapitre V, Emmenegger se propose de situer le psautier d'Al-Mudil dans l'histoire textuelle de la Septante et par rapport aux autres témoins du Psautier (le texte hébraïque, le Bodmer XXIV et les textes bas- et haut-égyptiens, occidental, hexaplaire et antiochien). D'un côté, notre codex s'accorde avec le texte massorétique contre la Septante, de l'autre, il offre des leçons qui vont à l'encontre de la Septante et de l'hébreu, mais rejoignent les témoins sahidiques et haut-égyptiens. À titre d'hypothèse, Emmenegger avance que le « rédacteur » du psautier moyen-égyptien a dû utiliser un psautier sahidique et un modèle grec qui aurait pu être le texte d'Hésychius. Mais de façon plutôt surprenante, il disqualifie cette hypothèse aussitôt formulée, « car elle tire avantage du fait que, jusqu'à ce jour, aucun texte du Psautier n'a été découvert qui pourrait être attribué de façon sûre à Hésychius, et les caractéristiques de cette version sont inconnues » (p. 210)¹⁶. Quoi qu'il en soit, le codex d'Al-Mudil montre qu'un travail exégétique et textuel pouvait être réalisé en dehors des grands centres comme Alexandrie et Antioche, « en des endroits aussi éloignés que la Moyenne-Égypte » (p. 211). Le chapitre VI compare le codex d'Al-Mudil aux autres codex moyen-égyptiens, Milan (Paul), Scheide et Schøyen (Matthieu), Glazier (Actes). Le codex des Psaumes partage plusieurs traits avec ses congénères moyen-égyptiens : utilisation de modèles sahidiques aussi bien que grecs, leçons harmonisantes, ajouts pour éclairer ou expliquer le texte. Le traducteur connu par le codex d'Al-Mudil aurait même eu à sa disposition les textes néotestamentaires moyen-égyptiens. Il se situerait avec eux dans une tradition commune sans qu'on puisse aller jusqu'à parler d'une « école

16. Sur la recension d'Hésychius, « presque légendaire » (H. Dörrie), voir O. MUNNICH, « Le texte de la Septante », dans M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf (coll. « Initiations au christianisme ancien »), 1988, p. 172.

de traduction moyen-égyptienne » (p. 253). Il reflète en tout cas le milieu monastique d'Oxyrhynque qui « attirait des moines de diverses régions avec différentes traditions psalmiques » (p. 254). Après avoir montré que le codex d'Al-Mudil, « d'une part, ne contient aucune tradition textuelle ancienne et, d'autre part, est étroitement apparenté aux manuscrits néotestamentaires moyen-égyptiens » (p. 257), l'auteur se demande, en conclusion (chap. VII), si, pareillement, les codex Scheide et Glazier, tout comme le texte occidental (D), restituent des traditions anciennes comme on l'a prétendu. Il appartiendra aux spécialistes de la critique textuelle biblique de décider de cette question, comme d'évaluer dans le détail les analyses de l'auteur. Mais son livre a amplement démontré l'intérêt que présente pour l'histoire du texte biblique un manuscrit aussi exceptionnel que le codex d'Al-Mudil.

En appendice, on trouvera la réédition de deux manuscrits grecs dont le témoignage importe pour l'évaluation du codex d'Al-Mudil, soit les papyrus 37 (U) de la British Library de Londres et 39 (2013) de la bibliothèque universitaire de Leipzig.

Paul-Hubert Poirier

Jésus et les origines chrétiennes

5. Margaret M. MITCHELL, Frances M. YOUNG, ed., **The Cambridge History of Christianity. Volume 1. Origins to Constantine**. K. Scott BOWIE, assistant editor. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2006, XLV-740 p.

Dans l'une de ses célèbres séries de « Cambridge History of ... », les Presses de l'Université de Cambridge ont lancé une nouvelle histoire du christianisme en neuf volumes qui sera bientôt achevée, puisque huit volumes ont déjà paru entre 2006 et 2008. Celui que nous présentons dans le cadre de cette chronique couvre l'histoire de l'Église primitive et ancienne jusqu'à Constantin et au concile de Nicée inclusivement. Il comporte trente-deux chapitres signés par vingt-huit auteurs et répartis en six sections et précédés d'un « prélude » consacré à « Jésus Christ, fondement du christianisme ». Ces pages de Frances M. Young propose au lecteur une originale lecture à rebours du personnage de Jésus, depuis le Jésus de la chrétienté impériale en passant au Seigneur, Fils de Dieu et Sauveur, et au Jésus de la « quête » des XVIII^e-XX^e siècles, pour aboutir au Juif Jésus et au ressuscité de la foi chrétienne. La première section de l'ouvrage, « The political, social and religious setting », met en place le contexte dans lequel le christianisme naît et se développe, la Galilée et la Judée du premier siècle, la diaspora juive, l'empire romain. Viennent ensuite les « Jesus movements » que nous font connaître les sources les plus anciennes, le christianisme juif, païen et johannique. Cette deuxième section se termine par un chapitre de synthèse sur la vie sociale et ecclésiale des premiers chrétiens. La troisième section, « Community, traditions and self-definition », aborde la question de la naissance des écritures chrétiennes et de l'élaboration d'un canon, sous l'impulsion de Marcion, ainsi que celle de l'individualisation du mouvement chrétien par rapport au judaïsme et au monde gréco-romain, mais aussi à l'intérieur même de ce mouvement, par le jeu des conflits entre groupes chrétiens, comme les gnostiques et leurs adversaires. Les variétés régionales du christianisme au cours des trois premiers siècles chrétiens sont présentées dans la quatrième section : Jérusalem, l'Asie mineure et l'Achaïe, l'Égypte, la Syrie et la Mésopotamie, la Gaule, l'Afrique du Nord, Rome. L'histoire doctrinale des premiers siècles chrétiens fournit la matière de la cinquième section, répartie en six chapitres : les institutions de l'Église pré-constantinienne, monothéisme et création, monothéisme et christologie, l'ecclésiologie, la naissance d'une culture (*paideia*) chrétienne. La dernière section de l'ouvrage, intitulée « "Aliens" become citizens : towards imperial

patronage », évoque quelques étapes de l'acclimatation progressive de l'Église chrétienne au monde romain, des persécutions des trois premiers siècles à la paix constantinienne qui favorisa l'affirmation d'une « culture matérielle » chrétienne. Si on compare ce volume à d'autres du même genre qui ont été publiés ces dernières années, notamment les trois premiers volumes de l'*Histoire du christianisme des origines à nos jours* (Paris, Desclée, 1995-2000), on constate que la perspective de la *Cambridge History of Christianity* est plus synthétique. On y trouve une série de vues d'ensemble relativement brèves dans lesquelles le lecteur n'est pas noyé sous l'information, qu'il s'agisse des sources primaires ou de la littérature scientifique. Mais c'est loin d'être un défaut pour un ouvrage qui constitue une excellente introduction à l'histoire du christianisme ancien.

Paul-Hubert Poirier

6. John P. MEIER, **Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire. I. Les sources, les origines, les dates.** Traduit de l'anglais par Jean-Bernard Degorce, Charles Ehlinger, Noël Lucas. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Lectio divina »), 2004, 496 p. **II. La parole et les gestes.** 2005, 1 330 p. **III. Attachements, affrontements, ruptures.** Traduit de l'anglais par Charles Ehlinger, Noël Lucas. 2005, 739 p.

L'entreprise de John P. Meier, exégète catholique et historien, professeur à l'Université Notre Dame (Indiana), a été lancée il y a plus de vingt ans, lorsqu'en 1984, il fut chargé de rédiger la section sur Jésus du *New Jerome Biblical Commentary*¹⁷. Le projet prit de l'ampleur au point totaliser les 2300 pages que comptent les trois volumes parus de *A Marginal Jew : Rethinking the Historical Jesus* dans la « Anchor Bible Reference Library » (New York, Doubleday). Le premier, publié en 1991, qui portait comme sous-titre « The Roots of the Problem and the Person », abordait d'abord la question des concepts (chap. 1 : « The Real Jesus and the Historical Jesus »), des sources (chap. 2-5) et de la critériologie (chap. 6), pour examiner ensuite ce qu'on peut connaître de Jésus avant son entrée en scène : ses origines et sa naissance, vraisemblablement à Nazareth et non dans la Bethléem davidique, son statut économique, culturel, familial et religieux (chap. 8-10), et la chronologie de sa vie que les sources permettent de reconstituer (chap. 11). Sorti en 1994, avec, comme sous-titre, « Mentor, Message, and Miracles », le second volume consacrait les chapitres 12-13 au maître de Jésus, Jean-Baptiste, 14-16 au message du Royaume et 17-23 aux miracles. Quant au troisième volume, « Companions and Competitors » (2001), il avait pour objectif de replacer Jésus dans le réseau de relations favorables, hostiles ou plus ou moins indifférentes, dans lequel s'est déroulée son activité publique : les foules, les disciples et les Douze (chap. 24-27), les pharisiens, les sadducéens, les esséniens et autres groupes (chap. 28-30), avec, en conclusion, l'esquisse d'un portrait de Jésus, permettant au lecteur de jeter un regard rétrospectif sur le chemin parcouru depuis le début du volume I et de prendre la mesure des acquis de l'enquête historique¹⁸. Ce portrait du « prophète à la manière d'Élie » que voulut être Jésus sera mené à terme avec un quatrième volume, récemment paru, qui examinera « l'énigme que représentait Jésus et que lui-même était ». Ces énigmes sont au nombre de quatre : la « judaïté » de Jésus, les paraboles et leur relation au Jésus historique, les « titres » de Jésus, ou la manière dont l'homme de Nazareth s'est désigné lui-même, et, *last but not least*, les raisons pour lesquelles la vie de Jésus s'est terminée comme elle l'a fait, par la crucifixion aux mains des Romains sous l'accusation d'avoir prétendu être le roi des Juifs.

17. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, éd., Londres, Geoffrey Chapman, 1990, p. 1 316-1 328 (§ 78).

18. Sur le troisième volume de *A Marginal Jew*, voir *Laval théologique et philosophique*, 59 (2003), p. 549-551.

Peu après la traduction italienne, publiée en 2002¹⁹, le grand œuvre de John P. Meier est maintenant et heureusement disponible aux lecteurs francophones. Nous disposons là de l'exposé le plus complet et le plus détaillé qui soit du « Jésus historique », c'est-à-dire de tout (et de cela seulement) ce que l'on peut dire du Nazaréen sur la base d'un examen des sources mené selon les règles de la méthode historique généralement admises, indépendamment de toute conviction de foi (ou de non-foi). La pierre angulaire de la méthode historique est en effet l'affirmation que, le passé et ses acteurs étant à jamais disparus et hors de notre atteinte directe, ils ne sont plus accessibles que par l'intermédiaire des traces, des vestiges qu'ils ont laissés. Dans le cas de Jésus, ce que l'histoire permet de connaître de lui, abstraction faite de ce que la foi ou le dogme pourrait ajouter, ne sera jamais, comme le rappelle Meier (chap. 1), le « Jésus réel », car, pas plus pour lui que pour tout autre objet qu'elle étudie, l'histoire n'a la prétention de restituer la totalité du passé : elle ne peut opérer cette restitution qu'à la mesure des sources accessibles, ainsi donc, de manière toujours partielle. Le Jésus historique n'est pas non plus le « Jésus théologique » ou celui que la foi christologique ou les dogmes ecclésiaux construisent. Dès lors, on pourrait s'interroger sur l'intérêt qu'il y a à dépenser tant d'énergie pour retrouver un Jésus qui reste en deçà de ce qu'il a toujours représenté pour les croyants qui ont perpétué sa mémoire jusqu'aujourd'hui. Il s'agit néanmoins d'un projet d'une importance capitale. Outre la volonté de savoir, dans le cas de Jésus comme de n'importe quel autre personnage significatif du passé, ce qui est advenu et ce que l'on peut documenter, la quête du Jésus historique, menée sur la base de sources et de principes purement historiques, admissibles, vérifiables et, le cas échéant, réfutables par tous, constitue un antidote singulièrement efficace contre les manipulations ou les sollicitations excessives dont il continue de faire l'objet dans les cercles ecclésiaux et en dehors de ceux-ci. Si elle est conduite selon les règles de l'art, une telle « enquête » — c'est là le sens premier de *ιστορία* — demeure pertinente aussi bien pour l'historien et le théologien que pour le croyant ou, tout simplement, l'honnête homme curieux du passé.

Cette traduction française du *magnum opus* de Meier a été réalisée avec grand soin. Il faut tout d'abord saluer le choix heureux qui a été fait pour le titre de l'ouvrage, car, sans nier la singularité du personnage, Jésus n'avait rien d'un « Juif marginal ». Le texte et l'abondante annotation des trois volumes ont été rendus dans leur intégralité. Mais on a cependant mis à jour la documentation, soit dans les notes mêmes (entre crochets droits), soit sous la forme de « compléments bibliographiques ». Ces compléments signalent des publications dont l'édition anglaise n'avait pu tenir compte ou des titres plus accessibles à un lectorat francophone. Quant aux notes qui figuraient à l'origine après chacun des chapitres, elles ont été regroupées en fin de volume, avec des titres courts appropriés, ce qui en facilite la consultation²⁰.

Paul-Hubert Poirier

19. Voir le long compte rendu de G. BARBAGLIO, « L'attuale ricerca storica su Gesù : un'opera monumentale », *Cristianesimo nella storia*, 25 (2004), p. 877-896.

20. Au vol. 1, p. 255, si on fait mourir Jésus le 7 avril 1930, c'est probablement dû à une initiative malencontreuse du traitement de texte.

Judaïsme hellénistique

7. Joseph A. FITZMYER, s.j., **A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Major Publications and Tools for Study.** Revised and Expanded Edition. Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Co. (coll. « Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature »), 2008, xvii-302 p.

Le professeur Joseph Fitzmyer est bien connu par ses travaux exégétiques et par ceux qu'il a publiés sur les manuscrits de la mer Morte. Il figure également parmi les meilleurs spécialistes contemporains de l'araméen. Mais cette intense activité de recherche ne l'a pas empêché de mettre au service des étudiants et des chercheurs qui s'intéressent aux textes découverts depuis 1947 dans le désert de Juda sa profonde connaissance de ceux-ci et sa parfaite maîtrise des innombrables études, articles, monographies ou éditions, qui leur ont été consacrés. Dès 1975, il faisait paraître en effet *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tolls for Study*, ouvrage qui allait connaître un grand succès puisqu'il fut repris en 1977, avec un addendum²¹, puis à nouveau en 1990²². L'édition de 2008 en est donc la quatrième. Le plan de l'ouvrage n'a guère changé depuis la première parution, si ce n'est qu'il s'est étoffé par l'ajout de deux sections (XII. Alphabetical List of Sigla and Their Corresponding Numbers ; XIII. Electronic Resources for the Study of the Dead Sea Scrolls), et de sous-sections (notamment dans le chapitre II, qui constitue le cœur de l'ouvrage : The Dead Sea Scrolls : Major Publications, et dans le chapitre X : Important Bibliography on Some Topics of Dead Sea Scrolls Study), pour tenir compte des progrès les plus récents de la recherche. Si l'intérêt de ce *Guide* est d'abord bibliographique, il permettra également aux utilisateurs, surtout ceux qui ne font pas des textes de Qumrân leur pain quotidien, de se retrouver dans la forêt des sigles et abréviations qui servent à les désigner dans les publications spécialisées. Ils pourront même se faire idée du contenu de sept textes particulièrement importants (la *Règle de la communauté* ; le *Document de Damas* ; l'*Apocryphe de la Genèse* ; le *Rouleau de la guerre* ; le *Rouleau du Temple* ; les *Psaumes d'action de grâces* ou *Hodayot* ; la *Lettre halakhique*) en parcourant le chap. IX : Outlines of Some Qumran texts (with Select Bibliography). Preuve que la recherche sur les manuscrits de la mer Morte progresse continuellement, il faudra compléter cette réédition du *Guide* par la mention du premier (sur neuf prévus) volume de la nouvelle *Bibliothèque de Qumrân*²³ et de la thèse de Michael Langlois sur le *Livre d'Hénoch* araméen²⁴, tous deux récemment parus.

Paul-Hubert Poirier

8. Simon Claude MIMOUNI, **La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme.** Paris, Louvain, Dudley, MA, Peeters (coll. « Revue des Études juives », 42), 2007, xvii-388 p.

Directeur d'études à la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Paris), Simon Claude Mimouni s'est fait connaître par une thèse sur les traditions anciennes rela-

21. Missoula, Montana, Scholars Press.

22. Atlanta, Scholars Press.

23. K. BERTHELOT, T. LEGRAND, A. PAUL, éd., *La Bibliothèque de Qumrân. 1. Torah, Genèse. Édition bilingue des manuscrits*, Paris, Cerf, 2008.

24. *Le premier manuscrit du Livre d'Hénoch. Étude épigraphique et philologique des fragments araméens de 4Q201 à Qumrân*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », hors série), 2008.

tives à la dormition et à l'assomption de la Vierge Marie²⁵, et surtout par un certain nombre de travaux importants consacrés à ceux qu'il est convenu d'appeler « judéo-chrétiens » et que Mimouni préfère désigner comme « judéens chrétiens » ou « chrétiens d'origine judéenne », l'adjectif « judéen » étant mis pour « juif²⁶ ». S.C. Mimouni a également produit, avec Pierre Maraval, une synthèse de l'histoire du christianisme depuis les origines jusqu'à Constantin²⁷. Dans l'ouvrage que nous présentons maintenant, il s'est attaqué à une question centrale pour la définition de l'identité juive et pour le processus de l'autodéfinition chrétienne, celle de la circoncision aux époques grecque et romaine, en gros de la période maccabéenne au troisième siècle de notre ère. L'objet du livre est donc un peu plus large que ce qu'annonce le sous-titre (« un conflit interne au judaïsme »), comme l'auteur le reconnaît lui-même à l'occasion (ainsi, à la p. 286 : « [...] un conflit entre chrétiens, plus ou moins toutes tendances confondues et Judéens pharisiens/tannaïtes »).

L'ouvrage présente une structure scolaire, qui a l'avantage de la clarté, et se veut « une présentation de textes expliqués de manière nuancée » (p. XVI). De fait, on y trouvera beaucoup plus. Il s'agit en effet d'une histoire des modalités — exigence, abandon, réinterprétation — de la pratique de la circoncision dans le monde juif, y compris le « mouvement » messianique se réclamant de Jésus, au tournant de l'ère chrétienne.

Une section préliminaire, intitulée « Les traditions autour de la figure d'Abraham », retrace en quelque sorte l'origine et la préhistoire de la circoncision, à partir des récits de Genèse 12-25 et surtout de Genèse 17, chapitre qui est « à considérer en fonction des problèmes d'acculturation qui se posent aux Judéens après l'arrivée des grecs en Palestine » (p. 43) et qui tisseront « une relation intrinsèque entre la figure d'Abraham et la dynastie hasmonéenne » (p. 45).

Le premier chapitre aborde la question du « renforcement de la circoncision » à travers les témoignages du *Livre des Jubilés*, des textes esséniens, de Flavius Josèphe et des livres d'Esther, de Judith et de I Maccabées. Deux grandes lignes de force se dégagent de ces témoignages : « [...] l'une, plus dure, tend à imposer [la circoncision] à tout Judéen vivant sur la Terre d'Israël et sous la Torah de Yahweh ; l'autre moins dure, estime qu'on ne doit pas l'imposer à ceux qui ne le souhaitent pas sans pour autant les chasser hors du peuple judéen » (p. 96). Deux positions qui auront des partisans « dans toutes les tendances de la société judéenne : notamment chez les Macchabées ou les Hasmonéens, partisans de la circoncision forcée ou chez les esséniens et les pharisiens, partisans de la circoncision non forcée » (*ibid.*).

Le deuxième chapitre est consacré à « l'explication de la circoncision », depuis Philon d'Alexandrie, dans le *De specialibus legibus* et les *Quaestiones in Genesim*, Flavius Josèphe et Artapan d'Alexandrie, jusqu'aux témoignages tannaïtes, traités en excursus.

Sous le titre « L'abandon de la circoncision », le chapitre III aborde trois thèmes, ceux du camouflé ou de la dissimulation de la circoncision, attesté par diverses sources juives (dont I M et Flavius Josèphe) et gréco-romaines (Martial, Suétone, Celse), de la nécessité de la circoncision pour

25. *Dormition et assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique », 98), 1995.

26. Pour ne mentionner que les livres, citons : *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines », Histoire comparée des religions), 1998 ; *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris, Albin Michel (coll. « Présences du judaïsme », 29), 2004 ; *Les fragments évangéliques judéo-chrétiens « apocryphés » : recherches et perspectives*, Paris, J. Gabalda (coll. « Cahiers de la Revue biblique », 66), 2006.

27. *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, PUF (coll. « Nouvelle Clío. L'histoire et ses problèmes »), 2006.

les Judéens (1 M, 2 Baruch, Talmud) et de l'absence de l'obligation de celle-ci pour les prosélytes, dont témoignent les *Oracles sibyllins*, Flavius Josèphe, Philon et les littératures rabbinique et patristique. Ces témoignages montrent que l'abandon de la circoncision comme exigence pour entrer dans la « nation judéenne » se fonde essentiellement sur une interprétation allégorique de la loi de Moïse.

Les deux chapitres suivants, au titre identique : « Le mouvement chrétien au 1^{er}/II^e siècle et la question de la circoncision », étudient les prises de position du christianisme primitif face à ce rite. Le chapitre IV porte bien entendu sur la documentation néotestamentaire, les récits des Actes (la conversion de Corneille par Pierre, en Ac 10 ; la réunion de Jérusalem, en Ac 15 et Ga 2, qui, pour l'auteur, relatent le même événement [p. 201] ; la circoncision de Timothée par Paul, en Ac 15-16) et les attestations pauliniennes en 1 Co, Ga, Rm et les lettres généralement reconnues comme deutéro-pauliniennes, Col et Ep. L'épisode de la circoncision de Timothée et la justification qui en est donnée (« car tous savaient que son père était grec », Ac 16,3) permettent en outre de revenir sur la question disputée de la transmission de la judaïté, par patri- ou matrilinéarité, à laquelle une réponse nuancée est apportée (« Il est possible de penser que la matrilinéarité a été en vigueur en Diaspora alors que la patrilinéarité l'a été en Palestine », p. 209). En ce qui concerne les premiers chrétiens, l'enquête révèle qu'ils ont adopté « de manière relativement claire une attitude double à l'égard de la circoncision : (1) pour ceux qui sont d'origine judéenne, il n'y a pas lieu de la supprimer ; (2) pour ceux qui sont d'origine grecque, il n'y a pas lieu de l'imposer », même si « la marginalisation des chrétiens d'origine judéenne tout au long du II^e siècle a conduit à la plus ou moins disparition de la première attitude, les concernant en propre » (p. 242-243). Ce chapitre se termine par un intéressant excursus consacré à la tradition de la circoncision de Jésus, qui aurait pris naissance dans « un milieu d'origine judéenne » (p. 244).

Le chapitre V considère plusieurs témoignages attestant du débat autour de la circoncision en milieu chrétien, au deuxième siècle : l'*Évangile selon Thomas*, l'*Évangile selon Philippe*²⁸, le *Dialogue avec Tryphon* de Justin, les *Odes de Salomon*, le Pseudo-Barnabé, la *Lettre à Flora* de Ptolémée, l'*À Diognète* et les écrits pseudo-clémentins. Comme on le constate en lisant ces textes, « ce n'est que progressivement, tout au long du II^e siècle, que les chrétiens ont pris conscience de la nécessité d'interpréter différemment la circoncision, au même titre d'ailleurs que les autres rites de la Loi judéenne » (p. 277).

Le dernier chapitre de l'ouvrage traite de « la perception de la circoncision dans le monde gréco-romain : entre réalité et fiction », du point ethnographique et idéologique. La législation romaine relative à la circoncision est également prise en compte.

La conclusion reprend et rafraîchit une publication antérieure de l'auteur (parue en 2000 et 2003), intitulée « Le rituel d'adhésion (le baptême) dans les communautés chrétiennes du 1^{er} siècle : recherche sur les origines ». Pour l'auteur, le baptême chrétien « trouve son origine dans les rites d'adhésion à une confrérie religieuse judéenne comme il en existe tant au 1^{er} siècle » (p. 352). Il est donc « issu du fonds commun constituant le judaïsme, [...], auquel puisent tous les courants avant de diverger sur des questions plus ou moins halakhiques » (*ibid.*). Considérant qu'« au 1^{er} siècle de notre ère la circoncision n'est pas partout le rituel obligatoire qui permet d'adhérer au judaïsme » (*ibid.*), l'immersion baptismale aura pu servir de solution de rechange et devenir, pour les chrétiens, « l'équivalent ou le remplaçant de la circoncision » (p. 353).

28. Corriger la référence 84,26-30 en 82,26-30.

Cette vaste étude, bien documentée et articulée, offre un riche panorama de l'histoire du rite de la circoncision sur quelque quatre siècles et montre qu'il s'est retrouvé au cœur des débats identitaires aussi bien chez les Juifs que chez les premiers chrétiens. Cette recherche se veut « celle d'un historien et non pas d'un exégète » (p. xvii). Si on ne peut que souscrire à pareille déclaration de principe, il reste que l'auteur se fait la part un peu trop belle, car les exégètes et même les théologiens n'ont pas attendu l'institutionnalisation universitaire de l'histoire — et de l'histoire des religions — pour pratiquer la méthode historico-critique ! Ainsi, p. 345, on ne voit pas en quoi un théologien, contrairement à un historien, se devrait d'interpréter un passage « en le dépassant²⁹ ».

Paul-Hubert Poirier

Histoire littéraire et doctrinale

9. Michel FATTAL, **Plotin chez Augustin. Suivi de Plotin face aux gnostiques**. Paris, L'Harmattan (coll. « Ouverture philosophique »), 2006, 181 p.

Ce livre contient deux études nées de travaux menés dans le cadre de séminaires de recherche à l'Université de Grenoble entre 2003 et 2006.

Dans la première étude, intitulée « Plotin chez Augustin », Fattal s'intéresse d'abord à la réception augustinienne du vocabulaire néoplatonicien de l'expérience de l'illumination et de la conversion. L'auteur se penche ensuite sur l'influence de la conception théologico-philosophique et du vocabulaire de la triade de Plotin dans la définition de la trinité chez Augustin. L'objectif est non seulement de mesurer ce qu'Augustin doit à Plotin, mais aussi d'apprécier son originalité dans l'expression de sa propre expérience et dans l'articulation de sa foi.

La première section de cette étude s'intitule « La *conversio* dans les *Confessions* ». L'auteur y montre comment Augustin, dans la description de sa conversion, utilise le langage platonicien pour, par exemple, exprimer l'idée qu'il brûlait de s'envoler du terrestre pour revenir vers Dieu, ou bien pour faire part de sa déception de ne pas retrouver le nom du Christ dans ses livres de Cicéron (p. 24). En lisant notamment les épîtres de Paul, Augustin découvre un Dieu personnel distinct de l'Un plotinien (p. 28), qui s'abaisse au niveau de l'homme et l'attire à Lui par la grâce. L'auteur note ainsi la distance qui sépare la *conversio* augustinienne de l'*epistrophé* plotinienne. Pour Plotin, un dieu personnel s'abaissant au niveau humain se vide de sa perfection et perd ainsi sa divinité. Dans la seconde section intitulée « La notion d'*ictus* dans *Les Confessions* ou les expériences spirituelles d'Augustin », l'auteur note que, si l'*ictus* augustinienne et l'*exaiphnés* plotinienne expriment toutes deux l'illumination soudaine et le mouvement de l'âme qui se retourne sur elle-même, ces deux notions demeurent fort distinctes quant à leur signification dans l'expérience spirituelle platonicienne et chrétienne. Chez Augustin, un écart demeure entre le Dieu personnel et l'âme du sujet pensant, même après la conversion, alors que chez Plotin, l'âme est dieu et se confond (l'auteur dit « fusionne ») avec lui (p. 48-49.) La différence majeure tient donc à des conceptions distinctes du divin. Les troisième et quatrième sections s'intitulent respectivement « Aux origines de la Trinité chrétienne et augustinienne » et « La Trinité chez saint Augustin ». L'auteur y étudie le vocabulaire dont use Augustin pour exprimer l'idée d'un Dieu personnel en trois personnes, Dieu

29. L'ouvrage aurait gagné à une lecture plus attentive des épreuves ; p. ex., *inter alia*, p. 190, l. 9 : ἔδοξεν (= il a semblé [bon]) ; p. 227-228 : κατατομή ; p. 257, l. 1-2 : « nous tomberons *fatalément* [...] que ce n'était pas le même Dieu *qui agissait* au temps ».

qui diffère de l'Un simple plotinien, qui « produit ce qu'il n'a pas et ce qu'il n'est pas, à savoir l'être et la multiplicité » (p. 121).

La seconde étude a pour titre « Plotin face aux gnostiques », sous-titré de « Plotin face à l'anti-hellénisme et l'anti-platonisme des gnostiques : la question du monde et du démiurge dans le *Traité 33 (II, 9)* ». Le sujet est fort intéressant, mais le contenu est un peu superficiel et la bibliographie aurait besoin d'une sérieuse révision, de même qu'une mise à jour. L'auteur suggère en effet au lecteur, en guise d'introduction à la pensée gnostique, un ouvrage de Jacques Lacarrière qui confond les caricatures populaires contemporaines au sujet des gnostiques avec les sources. L'auteur exploite aussi abondamment l'œuvre de Puech (1978) et de Jonas (1958) et, tout au plus, mentionne dans la note 215 les travaux plus récents de J.D. Turner. De plus, son exposé souffre de quelques coquilles qui peuvent confondre le lecteur. On peut penser, par exemple, à la façon dont on se réfère au *Traité Tripartite* du codex I de Nag Hammadi. L'auteur en parle à la page 130 comme étant le *Tractatus tripartitus* du codex Young (sic), qui devient quelques lignes plus bas le « Yung codex » (sic), et qu'on cite à nouveau, quelques pages plus loin, sous le nom de Jung codex. Toujours est-il que l'auteur cherche avant tout à montrer que Plotin ne s'adresse pas directement aux gnostiques dans son *Traité 33*, mais plutôt à ses disciples, qu'il veut mettre en garde. L'auteur veut plus exactement apprécier l'articulation de la critique plotinienne au sujet du monde et du démiurge, ainsi que mesurer la distance entre « l'attitude profondément hellénique » de Plotin et « l'attitude anti-grecque » des gnostiques (p. 132).

Le mérite de ces deux études de Michel Fattal est d'alimenter le débat sur l'héritage et la réception de l'hellénisme dans la philosophie chrétienne. De plus, le lecteur appréciera son langage accessible autant aux spécialistes qu'aux étudiants. Son souci pédagogique est constant et c'est à son honneur.

Serge Cazalais

10. Dan BURSTEIN, Arne J. de KEIZER, dir., **Les secrets de Marie Madeleine**. Traduction par Serge Rivest et Guy Rivest, introduction par Elaine Pagels, collaboration à la rédaction par Deirdre Good, direction de rédaction par Jennifer Doll. Montréal, Les Éditions des Intouchables, 2006, 431 p.

Si Jacques de Voragine racontait au treizième siècle dans la *Légende dorée* que Marie Madeleine fut à la fin de sa vie portée par les anges vers les nuées célestes, les auteurs qui contribuent à ce livre l'ont, quant à eux, propulsée vers des sommets encore plus impressionnants. Telle une véritable « pop-star » (p. 318), Marie Madeleine y passe de disciple de Jésus à hypostase pré-existante aux côtés du Logos (p. 112), puis devient une déesse du Nouvel-Âge (p. 376-387). L'ironie du sort est qu'en cherchant à affranchir Marie Madeleine de l'image de la prostituée convertie, on ait fait d'elle une véritable *call-girl* de luxe au service d'une industrie de l'édition à la recherche de *blockbusters*. Disons-le clairement, malgré les prétentions exprimées sur la quatrième de couverture, la majorité des contributions à ce volume relèvent beaucoup plus de la fiction que de l'histoire et de l'érudition. Les mots les plus justes pour qualifier cette exploitation de Marie Madeleine sont ironiquement tirés du volume. Jane Schaberg s'exprime ainsi : « Le personnage est devenu commercial. Il y a du fric à faire avec Marie Madeleine. Elle est devenue une espèce de jouet, une sorte de Barbie » (p. 219).

Certains des portraits de Marie Madeleine qu'offre le volume sont amusants et relèvent du genre romanesque. À titre d'exemple, mentionnons l'édifice de conjectures de l'antiquaire et ex-directeur d'expédition pour le compte de l'Académie des sciences de Moscou, Jeremy Pine. Ce der-

nier présente un « tapis de l'exil », dont il tire des lacunes et des parties manquantes plus d'informations que des fragments qui en sont conservés. Ce tapis serait le témoin d'un voyage de Marie Madeleine en France et conserverait — dans une lacune — le plus ancien portrait de Jésus (p. 260-267, ainsi que les illustrations 14 et 15). Ce manque de rigueur se manifeste aussi chez Margaret Starbird, qui explique que ce sont les Égyptiens, les Grecs et d'« autres » (p. 112-113) qui pratiquaient le culte du féminin sacré dont la figure de Marie Madeleine serait l'avatar. Sur ce même thème, Merlin Stone prétend que ce sont les indo-européens, les indo-aryens, les hébreux et les chrétiens qui l'auraient fait disparaître (p. 97-99). Autre exemple, Joan Acocella prétend que les textes de Nag Hammadi présentent Marie Madeleine comme la plus importante des divinités féminines d'un soi-disant « panthéon gnostique » (p. 71).

Les enfants de Jésus et de Marie Madeleine sont aussi au nombre des vedettes de ce livre. Margaret Starbird prétend connaître le nom d'une de leurs filles : Sarah. Selon Barbara Thierring, « la *pesh* » (sic !) des manuscrits de la mer Morte contiendraient de nombreux détails à ce sujet. Les trois enfants de Jésus et de Marie Madeleine se nommeraient ainsi Jésus-Justus, Jacques et Tamar. Marie Madeleine, déçue de la tournure des événements, considéra « que Jésus s'était éloigné des véritables idées religieuses ». Elle l'aurait donc quitté en l'an 44. Jésus fut ainsi libre d'épouser en l'an 50 une autre femme nommée Lydia qui lui aurait donné deux autres enfants (p. 203). Laurence Gardner pousse la fiction encore plus loin en ajoutant que la prétendue fille de Jésus nommée Tamar aurait épousé l'apôtre Paul à Athènes en l'an 53 (p. 203). Ce qu'il faut souligner ici c'est qu'on capitalise sur une autre légende urbaine, en l'occurrence celle des manuscrits de la mer Morte cachés et inaccessibles. Une fois les lecteurs convaincus de la chose, le champ est libre pour l'élaboration de toutes les fictions imaginables.

D'autres portraits sombrent dans la vulgarité et minent encore plus la crédibilité d'un ensemble qui en avait déjà peu. Il suffira, à titre d'exemple, de mentionner cette description disgracieuse et inutile d'une Marie Madeleine initiée par Jésus aux mystères de la fellation et adepte d'une forme occidentale de « tantrisme » qu'auraient pratiqué les ophites, dont le nom serait une allusion « à la Kundalini de la tradition asiatique » (p. 167-168).

Si le spécialiste ne se laisse pas duper, on peut se demander quels sont les véritables enjeux d'un tel échafaudage d'idées imaginaires et indémonstrables autrement que par le recours à des conjectures hasardeuses et à de prétendus documents cachés ? La question se pose ainsi : est-ce rendre service au public que de lui servir de la désinformation camouflée en érudition ? Ce savant mélange de grossièretés, de spéculations pompeuses et d'inventions romanesques fait de ce livre un ouvrage difficilement recommandable. À la lecture de certains articles qui composent cet ouvrage, on s'étonne de constater qu'Elaine Pagels en ait signé l'introduction générale.

Le seul point positif de ce livre est qu'il permet l'entrée en matière de discussions plus sérieuses au sujet des découvertes récentes sur les origines chrétiennes. Cependant, il est surprenant qu'un livre édité au Québec n'ait su trouver aucun espace pour les travaux du groupe de recherche sur les textes de Nag Hammadi de l'Université Laval, qui font pourtant autorité à travers le monde³⁰. Ce livre deviendra probablement aussi une source pour ceux qui étudient les mutations des nouvelles idées religieuses de l'Occident contemporain.

Serge Cazalais

30. Collection « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », publiée aux Presses de l'Université Laval ainsi que chez Peeters à Louvain (Belgique), Dudley, MA (USA) et à Paris (France).

11. Marvin MEYER, **Judas : The Definitive Collection of Gospels and Legends about the Infamous Apostle of Jesus**. New York, HarperCollins Publishers, 2007, 181 p.

Selon Marvin Meyer, professeur à l'Université Chapman, Orange, en Californie, la découverte récente de l'*Évangile de Judas* est l'occasion de reconsidérer la figure de Judas, telle qu'elle est présentée dans les textes de la tradition chrétienne, et de réhabiliter le personnage. Dans son dernier ouvrage de vulgarisation, *Judas : The Definitive Collection of Gospels and Legends about the Infamous Apostle of Jesus*, l'auteur présente et commente différents textes chrétiens qui portent directement ou indirectement sur la figure de Judas Iscariote. Dans son introduction, Meyer reconstruit le processus de démonisation de la figure de Judas à travers le Nouveau Testament, un fragment de Papias, l'*Évangile de Nicodème*, l'*Évangile arabe de l'enfance* et la *Légende dorée*, pour ensuite introduire l'*Évangile de Judas* qui vient, selon lui, contrairement aux autres textes, montrer que Dieu était du côté de Judas.

L'ouvrage se divise en sept chapitres, à la fin desquels on retrouve la traduction des textes étudiés. Les six premiers chapitres présentent des textes relatifs à Judas Iscariote et le septième présente trois figures de traîtres antérieures à Judas qui, selon certains, auraient pu servir de modèle pour la construction de la figure de Judas Iscariote.

Le premier chapitre est consacré aux témoignages néotestamentaires. Selon Meyer, malgré la démonisation de Judas, il existe dans ces textes certains indices qui suggèrent que Judas était un excellent disciple, proche de son maître. À cet égard, il reprend la conclusion du livre de William Klassen³¹. Le second chapitre, le plus long, est consacré à l'*Évangile de Judas*. Après une présentation des passages clés du texte, l'auteur introduit la phrase qui, selon lui, réhabilite Judas : « You will exceed all of them. For you will sacrifice the man who bears me » (p. 49). Après quoi Meyer mentionne l'interprétation contraire proposée par April DeConick, Louis Painchaud et John Turner, qu'il qualifie de « tragic rereading of the *Gospel of Judas* » (p. 50). Selon l'auteur, même si plusieurs éléments restent flous, une chose est certaine : le texte présente Judas sous un jour favorable, comme le seul à avoir réellement compris Jésus. Le troisième chapitre porte sur le *Dialogue du Sauveur* de Nag Hammadi. Ce texte intéresse tout particulièrement l'auteur, car un des trois disciples interlocuteurs de Jésus dans ce texte porte le nom de Judas. Bien que ce Judas soit habituellement considéré comme Judas Thomas, le frère de Jésus, Meyer suggère de voir plutôt en lui Judas Iscariote sans pouvoir proposer d'arguments clairs en ce sens.

Les quatrième et cinquième chapitres sont plus courts et portent respectivement sur le *Concept de notre Grande Puissance*, un autre texte de Nag Hammadi, et sur la figure du traître dans la *Ronde autour de la croix* des *Actes de Jean* (94-96). Dans le premier (NH VI,41,12-25), ni Jésus, ni Judas ne sont nommés ; toutefois, il y est question d'un de ceux qui suivent Jésus et qui est choisi par les archontes pour le « livrer » (*paradidonai*), verbe qui désigne toujours le geste de Judas. Dans le second texte, Judas n'est pas davantage nommé, toutefois, Jésus déclare, à la fin de l'hymne, qu'il est le dieu de ses disciples, mais pas celui du « traître ». Le sixième chapitre présente dix autres textes illustrant la démonisation progressive de la figure de Judas devenu le vecteur de l'antisémitisme chrétien : l'*Évangile arabe de l'enfance*, un fragment de Papias (*Explication des paroles du Seigneur*, frg. 4), la *Déclaration de Joseph d'Arimatee*, l'*Hymne pascal de Sedulin*, un fragment copte d'un *Évangile de Barthélémy*, l'*Évangile de Nicodème*, les *Actes d'André et de Paul*, l'*Évangile de Barnabé*, le *Livre de la résurrection du Christ par le pseudo-Barthélémy*, et la *Légende dorée*. Dans son dernier chapitre, l'auteur porte son attention sur trois figures de traîtres qui

31. W. KLASSEN, *Judas : Betrayor or Friend of Jesus ?*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.

auraient pu inspirer la construction de la figure de Judas Iscariote : Judah le patriarche en Gn 37, le confident du Ps 41 et le personnage de Mélanthios dans l'*Odyssee* d'Homère (22,126-202,473-476).

Malgré son sous-titre accrocheur, ce livre est loin de contenir toutes les références à Judas Iscariote dans la littérature apocryphe. On n'a qu'à se référer aux index des deux volumes des *Écrits apocryphes chrétiens* dans la « Bibliothèque de la Pléiade » pour le constater³².

Marie Chantal

12. Christian LANGE, **The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron**. Leuven, Paris, Dudley, Peeters (coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 616, *Subsidia*, 118), 2005, VIII-224 p.

Le titre de cet ouvrage est un peu trompeur. En effet, l'objectif premier de Christian Lange n'est pas d'étudier la représentation du Christ dans le *Commentaire* syriaque sur le *Diatessaron*. La représentation du Christ est plutôt un des moyens employés par l'auteur pour s'attaquer à la question de l'authenticité du *Commentaire sur le Diatessaron*, attribué par la tradition à Éphrem le Syrien. Lange répond ainsi à l'appel lancé par William Petersen dans son ouvrage sur le *Diatessaron*, qui affirmait que : « The discovery of the missing folios of the Syriac text of Ephrem's *Commentary* facilitates comparison with its Armenian translation. This will shed light on the question of the reliability of the *Commentary's* text, and the stages of evolution through which the *Commentary* has passed³³ ». L'auteur se propose donc d'étudier les problèmes textuels et littéraires du *Commentaire* syriaque sur le *Diatessaron* dans le but de définir l'authenticité et l'homogénéité de l'œuvre. Avec l'élaboration d'un *stemma* pour le *Commentaire*, l'auteur annonce également vouloir expliquer la genèse de sa composition. Notons que le titre du livre nous révèle déjà les couleurs de Lange : il emploie la formule « Syriac Commentary on the Diatessaron », qui évacue toute référence à Éphrem.

L'introduction du volume met la table pour l'étude détaillée des problèmes textuels et littéraires du *Commentaire*. Lange aborde d'abord la question de la transmission du *Commentaire*, dont il existe deux recensions. La première est une version arménienne complète, traduite du syriaque, qui fut éditée la première fois en 1836. La deuxième recension est une version en syriaque, sa langue originale, qui fut découverte après la recension arménienne et qui couvre environ 80 % du texte conservé en arménien. L'auteur se penche ensuite sur l'attribution du *Commentaire* à Éphrem le Syrien par les deux manuscrits arméniens (le début de la recension syriaque manque). Après une brève histoire de la recherche sur le *Commentaire*, Lange précise la méthodologie employée pour son étude, composée des méthodes usuelles pour vérifier l'authenticité et l'homogénéité d'une œuvre : recension des contradictions internes, des interruptions du fil de la pensée, des répétitions, des sections qui apparaissent ne pas être à leur place et étude du style. Lange se propose aussi de comparer le contenu théologique du *Commentaire* avec la théologie de l'« authentique » Éphrem, en mettant l'accent sur le trinitarisme et la christologie, de même que sur les termes techniques employés tant dans le *Commentaire* que chez Éphrem. L'auteur prend la peine de reconnaître que la théologie d'Éphrem ne fut pas toujours constante et que sa pensée évolua, si bien qu'il fait la distinction entre l'Éphrem de Nisibe et l'Éphrem d'Édesse. Lange annonce d'ailleurs qu'il tentera d'établir une liste chronologique des œuvres d'Éphrem pour justement bien marquer l'évolution de

32. F. BOVON, J.-D. KAESTLI, *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Gallimard, 1997 ; et P. GEOLTRAIN, J.-D. KAESTLI, *Écrits apocryphes chrétiens II*, Paris, Gallimard, 2005.

33. W. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* Leiden, Brill (coll. « Vigiliae Christianae », *Supplements*, 25), 1994, p. 441-442.

sa pensée. Le livre se divise ensuite en trois parties. La première partie est « historique » et présente la vie et les œuvres d'Éphrem. La deuxième partie, la plus importante, étudie le *Commentaire* proprement dit, discute de son homogénéité et de son authenticité, pour aboutir à un premier *stemma*. La troisième et dernière partie est divisée en trois sous-sections : analyse du contenu théologique du *Commentaire* ; étude de la représentation du Christ dans l'authentique Éphrem ; comparaison entre le *Commentaire* et Éphrem. Une conclusion résume les résultats des trois principales parties. L'ouvrage se termine avec une bibliographie exhaustive, et pas moins de huit index (Ancient Persons and Deities ; Ancient Sources ; Biblical Persons ; Biblical References ; Locations and Regions ; Modern Authors ; References to the works of Ephraem ; References to God).

Comme nous l'avons déjà mentionné, la conclusion de l'auteur se laisse deviner par le titre choisi pour l'ouvrage. Pour Lange, la comparaison entre le contenu théologique du *Commentaire* et l'authentique Éphrem prouve le caractère hétérogène du *Commentaire*. Si le *Commentaire* contient une quantité non négligeable de matériaux éphrémiens authentiques, l'auteur considère plus probable qu'un — ou des membres — d'une école éphrémiennne les développa et y ajouta. Son hypothèse est qu'un disciple d'Éphrem aurait rassemblé ses notes, de même que des matériaux authentiques d'Éphrem pour composer le *Commentaire* (S₁). Il y aurait également ajouté ses propres exégèses (S_{R1})³⁴, ce qui donna ce qu'on peut appeler l'*Urtext* syriaque (S), qui n'a pas survécu. Un traducteur arménien aurait alors traduit l'*Urtext* (S), tout en y ajoutant des passages (A_R) qui ne sont attestés que dans la version arménienne du *Commentaire*, tel qu'il nous est parvenu aujourd'hui dans cette langue (A₁). Parallèlement, un scribe syriaque aurait copié l'*Urtext* syriaque (S) et y aurait lui aussi inséré d'autres passages (S_{R2}), attestés seulement dans la version syriaque du *Commentaire* tel qu'il nous est parvenu aujourd'hui dans sa langue d'origine (S₂). Ces passages ne sont pas présents dans la version arménienne du *Commentaire* parce qu'ils auraient été insérés après sa traduction en arménien³⁵.

Lange juge donc qu'il vaut mieux parler du *Commentaire* syriaque *sur le Diatessaron*, plutôt que du *Commentaire* d'Éphrem *sur le Diatessaron*. Si, en ce sens, il se rapproche des conclusions des travaux de Beck, il s'en éloigne en affirmant que le *Commentaire* intègre et utilise beaucoup de matériaux authentiques d'Éphrem. C'est pourquoi Lange voit le *Commentaire* comme le produit d'une « école » éphrémiennne, tandis que Beck parlait plutôt d'un *Commentaire* scolaire anonyme³⁶. Même si Lange n'arrive pas à une conclusion qui est entièrement originale, il a le mérite d'être le premier à faire l'étude systématique du contenu théologique du *Commentaire* (version syriaque et arménienne) et à le confronter avec la théologie et la christologie d'Éphrem. Il est également le premier à en suggérer un *stemma*. Il s'en dégage une image claire de l'homogénéité et de l'authenticité du *Commentaire*, pendant longtemps (et encore pour certains), attribué à Éphrem. Ce livre est désormais un incontournable pour quiconque s'intéresse à l'histoire du *Commentaire sur le Diatessaron*.

Eric Créghneur

34. Lange omet le « 1 », p. 168.

35. Voir le *stemma* final en conclusion, p. 168.

36. E. BECK, « Der syrischen Diatessaronkommentar zu der Perikop von der Samariterin im Brunnen », *Oriens christianus*, 74 (1990), p. 24 (et non « p. 25 », comme le note Lange, p. 167).

13. Nathalie BOSSON, Anne BOUD'HORS, éd., **Actes du huitième congrès international d'études coptes. Paris, 28 juin-3 juillet 2004**. 2 volumes. Leuven, Paris, Dudley, Peeters (coll. « *Orientalia Lovaniensia Analecta* », 163, I et II), 2007, XVI-390 p. et XVI-391-920 p.

Ces deux volumes réunissent les textes des communications présentées lors du huitième congrès international d'études coptes, qui s'est tenu à Paris du 28 juin au 3 juillet 2004³⁷. Totalisant soixante-quinze contributions de spécialistes provenant des quatre coins du monde, ces actes témoignent de la richesse des études coptes par la diversité des champs d'études qui y sont rassemblés (langue, littérature, histoire, histoire de l'art, archéologie). Ces contributions sont rédigées en français, en anglais et en allemand. Les éditrices, Nathalie Bosson et Anne Boud'hors, ont effectué un travail colossal dont il faut saluer la qualité.

Les articles sont regroupés en cinq sections thématiques et sont classés en ordre alphabétique des noms d'auteurs. La première section contient douze contributions qui touchent la thématique « Histoire et historiographie ». Nous y trouvons, entre autres, plusieurs articles sur différentes collections de manuscrits coptes, une étude des pèlerinages et des lieux saints chrétiens de l'Égypte et une analyse de la campagne anti-copte de 1938. La deuxième section contient vingt-trois articles rassemblés sous la thématique « Histoire de l'art et archéologie ». Ces articles s'intéressent principalement à la céramique, à l'architecture, aux tissus et à l'iconographie copte, et sont accompagnés de plusieurs photographies. Le troisième bloc thématique, « Littérature, Bible, liturgie et magie », compte vingt-et-une contributions sur des sujets très variés. Parmi ces contributions, signalons la première annonce officielle de la publication de l'*editio princeps* de l'*Évangile de Judas* et du codex Tchacos. Les neuf textes de la quatrième section sont consacrés à la linguistique et à la papyrologie. Plusieurs de ces articles donnent accès à des lettres et à des ostraca souvent inédits. Les contributions du dernier bloc thématique sont au nombre de dix et sont regroupées sous le titre « gnose et manichéisme ». Nous y retrouvons plusieurs analyses de différents traités de Nag Hammadi ainsi qu'une analyse d'un des titres du Psautier manichéen.

Les actes du huitième congrès international d'études coptes se distinguent donc par le nombre et par la diversité des contributions qu'ils contiennent. Il y en a pour tous les goûts. Ces actes sont le fruit du travail méticuleux de dizaines de chercheurs qui ont décidé de partager leur savoir et leur passion de l'Égypte copte. Il va sans dire que ces deux volumes sont indispensables à tous les coptes qui poursuivent leurs recherches dans l'un ou l'autre des champs d'études qui font toute la fécondité des études coptes.

Steve Johnston

14. Geza VERMES, **The Resurrection. History and Myth**. New York, Doubleday, 2008, XIX-171 p.

Destiné à un large public, ce petit livre d'une lecture agréable se propose d'examiner la notion chrétienne de résurrection et ses antécédents historiques. Il est divisé en deux sections, dont la première est consacrée à l'idée de survie (*afterlife*) dans le monde juif avant Jésus (p. 1-56), et la seconde, à la résurrection et à la vie éternelle dans le Nouveau Testament (p. 59-134). L'épilogue offre une explication psychologisante de la croyance en la résurrection du Christ qui serait fondée

37. Un premier volume rassemblant les rapports présentés lors des sessions plénières du huitième congrès international d'études coptes est paru en 2006. Voir A. BOUD'HORS, D. VAILLANCOURT, éd., *Huitième congrès international d'études coptes (Paris, 2004)*, I. *Bilans et perspectives 2000-2004*, Paris, De Boccard (coll. « Cahiers de la Bibliothèque copte », 15), 2006.

sur la conviction de sa survie dans le cœur de ses disciples (p. 149-152). Les notes reportées à la fin, une bibliographie sélective et un index complètent l'ensemble.

Le principal intérêt de ce livre est de passer en revue l'ensemble des passages scripturaires pertinents et de réunir aussi bien les témoignages relatifs à l'immortalité de l'âme, à la résurrection temporaire d'un défunt et à la résurrection. Il en ressort que ces représentations divergentes se côtoient dans les Écritures juives et le Nouveau Testament sans être parfaitement harmonisées et que l'idée de la résurrection du Christ, qui est essentielle à la prédication paulinienne, serait une élaboration secondaire et étrangère à la prédication de Jésus. D'autre part, l'auteur affirme que loin de constituer le cœur de la christologie néotestamentaire (il semble qu'il faille entendre par là une christologie prépascale ?), la croyance en la résurrection n'est que le stade initial de la croyance en l'exaltation du Christ, dont l'achèvement se trouve dans son intronisation auprès du Père.

Dans la perspective d'un examen annoncé de la notion chrétienne de résurrection et de ses antécédents historiques, on se serait attendu à ce que le livre fasse une place plus importante aux traditions du monde gréco-romain et non seulement aux représentations juives attestées dans les textes canoniques ou extra-canoniques. D'autre part, il est étonnant que l'auteur ne fasse aucune place au contexte culturel du développement de la croyance en la résurrection de Jésus. Cela étant, il n'en demeure pas moins que ce petit livre a le mérite de présenter la croyance en la résurrection non plus comme une innovation chrétienne sans précédent, comme une certaine apologétique tend à le faire, mais plutôt comme le développement d'un certain nombre de notions antérieures.

Enfin, dans une perspective plus théorique, il est surprenant que l'auteur ne fasse aucune utilisation de la distinction entre l'histoire et le mythe ni ne s'explique de la manière dont il conçoit celui-ci. Ce concept clé de l'histoire des religions paraît d'autant plus utilisé à la légère que le sous-titre de ce volume est le pendant d'un autre sous-titre, *History and Legend*, utilisé celui-là pour un autre petit livre de facture analogue, mais consacré à la nativité³⁸. Cela dénote une indifférence qui étonne à l'égard d'un concept fondamental en histoire des religions.

Louis Painchaud

15. Tim HEGEDUS, **Early Christianity and Ancient Astrology**. New York, Peter Lang Publishing (coll. « Patristic Studies », 6), 2007, XIV-396 p.

On ne saurait sous-estimer la place qu'a tenue l'astrologie dans les sociétés anciennes et, tout spécialement, dans les religions de l'Antiquité, y compris le christianisme. Fondées sur une perception de l'univers selon laquelle toutes les composantes de celui-ci entretiennent des liens de dépendance et de sympathie, et influent les unes sur les autres, les croyances et les pratiques astrologiques expriment la fascination exercée sur les êtres humains par le cosmos et surtout par le ciel des astres et des planètes. Longtemps considérée par la critique rationaliste comme une aberration et une perversion du sentiment religieux, l'astrologie apparaît davantage, aux yeux des historiens des religions, des sciences et des mentalités, comme une des expressions majeures de la religiosité antique et même de la pensée philosophique et scientifique. Depuis le dix-neuvième siècle, les publications consacrées à l'astrologie et à son histoire ne manquent pas. Qu'il suffise de mentionner ici les travaux de Franz Boll, Wolfgang Hübner, Wilhelm et Hans-Georg Gundel, et, pour le domaine francophone, d'Auguste Bouché-Leclercq et d'André-Jean Festugière. Les aspects philosophiques de l'astrologie, en particulier les discussions auxquelles elle a donné lieu en relation avec la doctrine du libre arbitre, ont aussi fait l'objet de recherches importantes, de la part, notamment, de David

38. Geza VERMES, *The Nativity. History and Legend*, Londres, Penguin, 2006.

Amand et d'Albrecht Dihle. Mais il manquait encore une étude d'ensemble sur l'astrologie et le christianisme ancien. C'est cette lacune que vient combler le livre de Tim Hegedus, professeur de Nouveau Testament au Waterloo Lutheran Seminary, Wilfrid Laurier University (Waterloo, Ontario), présenté à l'origine comme thèse de Ph.D. à l'Université de Toronto et dont quelques chapitres ont déjà fait l'objet de prépublications sous forme d'articles, dont deux dans cette revue³⁹.

Après une introduction qui donne un bref aperçu de l'astrologie gréco-romaine et des difficultés et des défis qu'elle posait au christianisme naissant, l'ouvrage se divise en sections d'égale longueur. La première (chap. 2-11) est consacrée à la polémique antiastrologique du christianisme des premiers siècles. L'auteur y passe en revue les arguments avancés à l'encontre de l'astrologie par les théologiens et les pasteurs chrétiens, arguments qu'ils empruntent, pour une bonne part, à la tradition philosophique et à la polémique antifataliste de la littérature doxographique, en particulier celle de Carnéade. La deuxième section (chap. 12-22) traite de l'accommodement à l'astrologie dans le christianisme ancien. Car, si la polémique chrétienne contre l'astrologie et le fatalisme astral n'a rien pour surprendre, il ne faudrait pas croire qu'elle traduit une attitude uniformément négative envers l'astrologie de la part de l'Église et des chrétiens. Si, d'une manière générale, on récuse le fatalisme absolu au nom de la sauvegarde du libre arbitre et de la responsabilité personnelle, on ne refusait pas pour autant toute valeur à l'observation et à la contemplation des corps célestes, dont on pouvait d'ailleurs trouver des garants dans les Écritures chrétiennes. Le récit de Mt 2,1-12, les thèmes astrologiques présents dans les évangiles canoniques, chez Paul et dans l'Apocalypse johannique interdisaient d'évacuer toute croyance à un statut particulier des astres dans la création. On assiste dès lors à des essais d'intégration partielle et conditionnelle de l'astrologie à la vision chrétienne du monde, dont le meilleur exemple est sans doute celui de Bardesane tel que nous le présente le *Livre des lois des pays*⁴⁰. Mais le cas le plus surprenant reste celui de Zénon de Vérone. Dans une homélie baptismale prononcée dans le dernier tiers du quatrième siècle, il procède en effet à une réinterprétation chrétienne, au profit des néophytes, de l'imagerie zodiacale pour leur révéler leur nouvel horoscope et leur montrer comment le Christ réalise ce que symbolisaient les signes astrologiques.

L'ouvrage de Tim Hegedus offre une remarquable synthèse sur la réaction chrétienne face à un élément essentiel des religions antiques et il montre que cette réaction fut aussi une réception, par l'intégration des thèmes astrologiques aux croyances et aux pratiques chrétiennes, ce qui nous rappelle « that eclecticism and syncretism were fundamental to religious life and experience in Greco-Roman antiquity » (p. 373). Hegedus a su combiner la richesse d'une information sans faille à une grande clarté d'exposition, ce qui fait de son livre la meilleure introduction à la question de l'astrologie dans le christianisme ancien. On notera qu'une nouvelle édition de la question 115 (sur le destin) des *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* de l'Ambrosiaster a paru récemment⁴¹.

Paul-Hubert Poirier

39. « The Magi and the Star in the Gospel of Matthew and Early Christian Tradition », *Laval théologique et philosophique*, 59 (2003), p. 81-95 ; « Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa », *Laval théologique et philosophique*, 59 (2003), p. 333-344.

40. Les matériaux astrologiques de cet ouvrage ont fait l'objet d'une étude d'Eric CRÉGHEUR dans un mémoire en études anciennes (Québec, Université Laval, 2004), intitulé : *Libre arbitre et fatalisme astral. Un commentaire du vocabulaire astrologique du Livre des lois des pays attribué à l'« école » de Bardesane*.

41. M.-P. BUSSIÈRES, *Ambrosiaster. Contre les païens (Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115)*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 512), 2007.

16. Daniel MAZILU, **Raison et mystique dans le néoplatonisme**. Bucarest, Zeta Books (coll. « Zeta Series in Neoplatonism », 1), 2008, 503 p.

Sur la quatrième de couverture de cet ouvrage, Georges Leroux, professeur de philosophie grecque à l'Université du Québec à Montréal et plotinisant renommé, écrit que, « dans cette étude, Daniel Mazilu comble enfin une lacune importante dans l'histoire de la philosophie grecque. Jusqu'à ce livre en effet, nous ne disposons pas d'une discussion critique de l'ensemble de la tradition dont le thème générateur est la polarité de la raison et de la mystique ». Le livre de Daniel Mazilu, à l'origine une thèse de doctorat en philosophie soutenue à l'Université de Montréal en 2000, porte sur le rapport entre raison et mystique dans la tradition platonicienne, depuis Plotin jusqu'à Damascius. En fait, ce travail consiste essentiellement en une relecture de Plotin dont l'objectif est de montrer que « le dualisme entre la raison et la mystique », qui « a depuis toujours constitué la principale difficulté dans l'approche du néoplatonisme » (p. 17) ne tient pas. « Philosophie à la fois religieuse et rationnelle » (*ibid.*), le platonisme de Plotin ne renie jamais la raison lorsque la démarche parvient à son terme, la contemplation du Bien, même si la raison est en quelque sorte dépassée et que l'âme atteint le Bien par une vision supérieure à celle-ci. La démonstration de Mazilu se déploie en six chapitres précédés par une introduction étoffée qui présente la « question controversée » du rapport entre raison et mystique, et dénonce quelques « mésinterprétations autour de l'irrationnel ». Chacun des chapitres, sauf pour le premier qui en a sept, compte trois parties qui ne sont pas elles-mêmes subdivisées, ce qui confère au livre un aspect massif qui n'en facilite ni la lecture ni surtout la consultation, d'autant qu'aucun index n'inventorie les centaines de textes de Plotin et de ses successeurs qui sont cités, évoqués ou discutés. Ce défaut est cependant compensé par la clarté et la maîtrise dont fait preuve l'auteur tout au long de son exposé⁴².

Dans le premier chapitre, intitulé « Raison, mystique et intelligence », Mazilu distingue tout d'abord cinq acceptions de la raison dans la philosophie grecque (conscience, φρόνησις ; discours, λόγος ; pensée, διάνοια ; intelligence ou intellect, νοῦς ; ordre cosmique, λόγος), et il catalogue les « emplois du concept mystique dans les textes néoplatoniciens » (p. 55-96), successivement chez Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus et Damascius. On ne peut s'empêcher de relever ici une ambiguïté d'expression qui gêne tout l'ouvrage. L'auteur emploie partout l'expression « concept mystique » (il aurait plutôt fallu écrire « concept *de* mystique »), alors qu'en fait, il étudie essentiellement les termes μυστικός, μυστικῶς et, dans une moindre mesure, μυέω. Il s'agit donc d'une étude lexicographique et non conceptuelle, et force est de remarquer un saut argumentatif lorsque, dans la foulée d'une enquête de vocabulaire aussi précise, il aboutit à cerner « huit acceptions distinctes de la mystique » (p. 95), comme si la réalité de la mystique néoplatonicienne était tout entière saisie par les vocables de la famille de μυστικός. Bien sûr, il faut toujours partir de quelque part et on ne pouvait subordonner une telle étude à une définition préétablie de la mystique ou du mysticisme, mais le lecteur ne sait trop, au terme de ce chapitre, ce sur quoi l'étude va porter.

Fort heureusement, cette fâcheuse impression se dissipe au fil de la lecture des cinq chapitres suivants (2. Le monde divin ; 3. La catharsis ; 4. Conversion et recueillement ; 5. L'approche du principe ; 6. L'enthousiasme et l'extase), qui mettent en place une lecture raisonnée et progressive de Plotin, complétée par celle des néoplatoniciens ultérieurs, qui procure une vue d'ensemble de la pensée du philosophe et de l'ascension vers l'extase et « la vision meilleure que la raison » (p. 426). Au bout de ces quelque cinq cents pages, on peut dire que l'auteur montre bien que mystique et

42. Ces qualités ne vont malheureusement pas de pair avec le soin mis à préparer l'ouvrage pour l'impression ; on y relève en effet un grand nombre d'incorrections grammaticales, surtout de syntaxe, et de coquilles, ou encore d'inexactitudes dans les citations. Les épreuves auraient gagné à être relues plus attentivement.

raison ne sont pas incompatibles, « puisque la raison est une perpétuelle recherche et un désir jamais assouvi, tandis que la mystique est un désir comblé » (p. 470). Il subsiste bien sûr des « points d'antagonisme entre la raison et la mystique », mais les « points de convergence [...] sont plus essentiels que ce qui les distingue » (p. 471).

On accordera sans peine à Georges Leroux que le livre de Daniel Mazilu constitue « une synthèse novatrice de la place de la raison dans la métaphysique grecque tardive » (*loc. cit.*). Mais le propos de l'auteur aurait sans doute gagné à être mieux ciblé sur une notion de mystique plus précisément définie. D'autre part, si les sources plotiniennes et postplotiniennes sont abondamment exploitées, il est fait peu de place au compte rendu et à la discussion de la recherche antérieure sur la mystique plotinienne et néoplatonicienne. Cette critique n'enlève cependant rien à la richesse de ce livre consacrée à une question aussi difficile que centrale pour l'histoire de la philosophie grecque. Sa pertinence ne saurait non plus faire de doute pour l'étude de la mystique chrétienne ancienne, dont Plotin est un des pères.

Paul-Hubert Poirier

17. Hans-Josef KLAUCK, **Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum.** Tübingen, Mohr Siebeck (coll. « Tria Corda », *Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum*, 4), 2008, x-393 p.

Si l'on se fie au titre qui apparaît sur la couverture de cet ouvrage, « La Bible apocryphe », on pourrait penser qu'il s'agit d'une énième introduction aux apocryphes. Mais le sous-titre qui figure sur la page de titre intérieure, « Une autre voie d'accès au christianisme primitif », dissipe cette impression, de même que le contenu de l'ouvrage. Il s'agit en fait de sept chapitres qui reprennent autant de conférences données à l'Université de Jéna, en juin 2007, dans le cadre du cycle « Tria-Corda ». L'auteur de ces textes est un spécialiste bien connu des origines chrétiennes et un auteur prolifique, aujourd'hui professeur de Nouveau Testament et de christianisme ancien à la Divinity School de l'Université de Chicago. Le thème retenu pour cette série d'entretiens était les apocryphes bibliques, considérés surtout sur le plan littéraire. L'introduction qui précède les textes proprement dits essaie de répondre à la question de la nature des écrits apocryphes, en faisant écho aux débats récents sur leur nature et leur désignation : doit-on continuer à parler d'apocryphes de l'Ancien ou du Nouveau Testament, ou plutôt d'apocryphes juifs ou chrétiens, peu importe leur référent biblique ? L'auteur faut remarquer que les notions d'apocryphe et de corpus apocryphe sont des catégories qui renvoient à la réception de ces écrits plutôt qu'à leur production, c'est-à-dire à la manière dont ils ont été caractérisés *a posteriori*, une fois mis en place un canon des Écritures chrétiennes, au quatrième siècle. Il souligne aussi que le rassemblement des apocryphes en recueil ou en collection, sur le modèle des corpus bibliques, est un phénomène qui est largement tributaire de l'invention de l'imprimerie, laquelle a permis à des érudits comme J.A. Fabricius de réunir en un ou plusieurs volumes des sources qui circulaient jusque-là de manière indépendante.

Le premier chapitre, intitulé « Enfin la pleine vérité ? Nouveaux évangiles apocryphes », présente trois évangiles « découverts » dans la seconde moitié du vingtième siècle et au début du vingt-et-unième, l'*Évangile de Judas*, l'*Évangile selon Thomas* et l'*Évangile secret de Marc*. Dans le cas du premier, révélé en 2006 seulement, Klauck en fait une présentation générale — comme l'exigeait le cadre de ces conférences — pour s'attarder ensuite aux difficultés posées par la construction et l'interprétation de la figure du traître dans les Évangiles canoniques et dans le nouvel évangile. Il montre en particulier comment l'*Évangile de Judas* relit les données évangéliques antérieures. Quant à savoir si Judas apparaît comme un héros positif ou négatif, il laisse la question ouverte, tout en penchant pour la première possibilité, la principale difficulté étant de déterminer le message que

le texte veut véhiculer. Quant à l'*Évangile selon Thomas*, que Klauck date de la première moitié du deuxième siècle, il présuppose l'existence des évangiles qui deviendront plus tard canoniques, même si un phénomène d'« oralité secondaire » a pu jouer, par le biais de l'audition de ces textes dans la liturgie et la catéchèse. On se trompe donc de perspective si on y cherche la vérité ultime sur le Jésus historique. Pour sa part, l'*Évangile secret de Marc*, qu'a fait connaître Morton Smith en 1973, après l'avoir découvert en 1958 dans une lettre de Clément d'Alexandrie elle-même transcrite sur les pages de garde postérieures d'une édition des Pères apostoliques du dix-huitième siècle conservée au monastère de Mar Saba, pose non seulement le problème de son interprétation mais aussi celui de son authenticité : s'agit-il d'un texte réellement transmis par Clément d'Alexandrie et remontant ainsi au moins à la seconde moitié du deuxième siècle, ou d'un faux récent ? Dans la foulée des publications de Scott G. Brown (2005), Stephen C. Clarkson (2005) et Peter Jeffery (2007), Klauck incline en définitive en faveur de la thèse du faux, mais non sans avoir fait un effort louable pour donner à l'*Évangile secret* un contexte qui pourrait rendre compte de son origine, comme celui d'un « récit d'institution » du baptême chrétien⁴³. Notons aussi qu'il donne une très utile synopse du texte grec et de la traduction allemande de l'écrit (p. 64-73). En conclusion de ce chapitre, il écrit qu'avec ces trois évangiles, « nous apprenons peu de choses sur Jésus, mais beaucoup plus sur l'Église du deuxième siècle, beaucoup aussi sur la production du savoir et du pseudo-savoir [*Halbwissen*] dans la société médiatique contemporaine, comme aussi quelque chose sur les limites qui, de toute évidence, s'imposent à la recherche » (p. 92-93).

Le chapitre II, « Hommes et autres animaux : l'élément zoologique dans les Actes apocryphes des apôtres », s'intéresse à un des aspects les plus remarquables de ces textes, la place qu'y tiennent les animaux et le rôle qu'ils y jouent, que ce soit comme adversaires ou comme adjouvants des héros apostoliques. Cinq actes apostoliques sont pris en considération : ceux de Jean, de Paul, de Pierre, de Thomas et de Philippe. Les principaux récits mettant en scène des animaux sont brièvement présentés, ainsi que la « stratégie de lecture » dans laquelle ils s'inscrivent, telle qu'on peut la dégager à la lumière de la littérature contemporaine des Actes apocryphes, qui nous renseigne sur la « psychologie animale » comme la voyaient les anciens.

« Avec Paul à travers le ciel et l'enfer : deux apocalypses apocryphes » : sous cet intitulé, le chapitre III introduit le lecteur à deux apocryphes pauliniens, l'*Apocalypse copte de Paul*, du corpus de Nag Hammadi (V,2), mieux connue, et la *Visio Pauli*, deux écrits que l'on peut qualifier d'*amplificatio* de la notice autobiographique de 2 Co 12,1-5, dans laquelle Paul évoque son ravissement jusqu'au troisième ciel. Pour ne pas être en reste, le texte copte raconte le voyage de l'Apôtre jusqu'au dixième ciel. Klauck présente cet écrit en reprenant d'assez près l'interprétation récemment proposée par Michael Kaler dans son commentaire⁴⁴. Klauck voit dans le fait que l'*Apocalypse* copte ne mentionne nulle part Jésus Christ la promotion de Paul au rang de figure salvatrice en lieu et place du Christ, comme aurait pu le suggérer Ga 1,16 et 2,20. Quant à la *Visio Pauli*, une apocalypse à l'histoire textuelle on ne peut plus complexe⁴⁵ et au rayonnement considérable, Klauck en

43. Thèse déjà proposée par J.-D. KAESTLI, « L'Évangile secret de Marc. Une version longue de l'Évangile de Marc réservée aux chrétiens avancés dans l'Église d'Alexandrie ? », dans J.-D. KAESTLI, D. MARGUERAT, éd., *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève, Labor et Fides (coll. « Essais bibliques », 26), 2007, p. 113-136.

44. Dans J.-M. ROSENSTIEHL, M. KALER, *L'Apocalypse de Paul (NHV,2)*, Québec, PUL ; Louvain, Paris, Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », 31), 2005 ; voir M. KALER, *Flora Tells a Story. The Apocalypse of Paul and Its Context*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press (coll. « Studies in Christianity and Judaism/Études sur le christianisme et le judaïsme », 19), 2008.

45. Cf. M. GEERARD, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum »), 1992, § 325, p. 203-209.

donne une analyse sur la base de la recension grecque éditée par K. von Tischendorf en 1866 et il en procure une première traduction allemande complète (p. 173-198). Klauck considère que la diffusion contrastée des deux écrits, confidentielle dans un cas, digne d'un *best-seller* dans l'autre, correspond bien à leur nature, « gnostique » et ésotérique d'un côté, « catholique » et populaire de l'autre.

Le quatrième chapitre est consacré à la correspondance apocryphe entre Paul et Sénèque, une collection de quatorze brèves missives, huit de Sénèque à Paul et six de Paul à Sénèque, attestée par plus de trois cents manuscrits latins. Même si des tentatives récentes ont été faites pour défendre l'authenticité de la correspondance — il n'est pas historiquement impossible, à considérer simplement la chronologie, que Paul et Sénèque se soient connus ou aient correspondu, le consensus actuel penche plutôt en faveur du caractère factice de l'ensemble. Klauck résume le contenu de chacune des quatorze lettres et formule l'hypothèse que l'auteur du recueil aurait voulu fournir une garantie apostolique à la vogue que connaissait Sénèque — *Seneca saepe noster*, écrivait Tertullien — dans les milieux chrétiens de langue latine. Le fait que le faussaire ait opté pour le genre épistolaire, dont le but est précisément de mettre en relation des interlocuteurs séparés par le temps et l'espace, montrerait aussi qu'il était conscient du fait que Paul et Sénèque n'avaient jamais été effectivement en contact l'un avec l'autre.

L'affrontement de Pierre et de Simon le Mage, dans les *Pseudo-Clémentines*, constitue le thème du cinquième chapitre de l'ouvrage. Klauck commence par rappeler les données concernant Simon, depuis son apparition en Ac 8,1-24 jusqu'à sa fin spectaculaire dans les *Actes de Pierre*. Après une présentation générale des *Pseudo-Clémentines*, l'auteur considère successivement le témoignage des *Homélies* et des *Reconnaisances* sur la dispute entre l'apôtre et son adversaire, thématique à laquelle Dominique Côté a consacré une thèse soutenue à l'Université Laval⁴⁶, dont Klauck tire profit. Des *Actes de Pierre* aux *Pseudo-Clémentines*, l'affrontement entre Simon et Pierre se transforme, d'une compétition de thaumaturges en une joute oratoire menée selon les règles de l'art, qui illustre en filigrane le débat entre la *paideia* grecque, représentée par Simon, et le message prophétique dont Pierre est le porte-parole. Mais l'un et l'autre protagoniste sont comme les deux faces d'une même pièce, inséparables l'une de l'autre, selon la doctrine des paires qui régit l'économie littéraire et théologique du roman clémentin.

C'est sur cette même œuvre que porte le sixième chapitre, « Épistolographie et littérature chrétienne primitive : cadre épistolaire et insertions épistolaires dans les *Pseudo-Clémentines* ». Les *Homélies* clémentines sont en effet précédées de deux lettres, l'une de Pierre à Jacques, l'autre de Clément à Jacques, qui encadrent l'« Engagement solennel (διομαρτυρία) destiné à ceux qui reçoivent le livre ». Par ailleurs, dans l'*Homélie* V (10-19 ; 21-29), sont insérées au récit deux lettres d'amour. Quant aux *Reconnaisances*, si elles ne sont pas précédées de lettres, elles font néanmoins référence à des échanges épistolaires. Sans aller jusqu'à voir dans les *Pseudo-Clémentines* un roman épistolaire, Klauck les compare à d'autres œuvres antiques, parfois considérables, introduites par une ou plusieurs lettres, comme l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, ou le deuxième *Livre des Maccabées*. Par leur recours à la fiction épistolaire, les *Pseudo-Clémentines* sont donc redevables autant à la culture gréco-romaine, pour le genre littéraire, qu'à un contexte théologique précis, dans la mesure où les deux lettres introductives aux *Homélies* installent Jacques, Pierre et Clément non seulement au-dessus mais à la place de Pierre, créant ainsi une succession apostolique concurrente.

46. *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 167), 2001.

Cette série de conférences se termine par un texte fort intéressant consacré à un thème théologique majeur des écrits apocryphes chrétiens, la polymorphie du Sauveur. Comme on le sait, l'idée de métamorphose occupe une place importante dans la littérature et la mythologie anciennes. Le pendant chrétien de ce thème est celui de la polymorphie de Dieu, du Sauveur ou du Christ. Il est examiné ici dans deux corpus, les Actes apocryphes des apôtres (*Actes de Jean, de Paul et de Pierre, de Thomas, de Philippe, d'André* et dans les *Pseudo-Clémentines*), et dans les écrits de Nag Hammadi (*Apocalypse de Pierre* [VII,3] ; *Deuxième Traité du Grand Seth* [VII,2] ; *Écrit secret de Jean* [II,1 ; III,1 ; IV,1 BG 2] ; *Évangile selon Philippe* [II,3]). La polymorphie du Sauveur trouve son point d'ancrage dans les traditions évangéliques, la transfiguration de Jésus et les apparitions pascales. Son rôle n'est pas que narratif, mais elle traduit également des convictions théologiques, comme celles de l'ineffabilité de la personne du Christ et de l'impossibilité de la saisir sous une seule forme.

Comme on le devine au fil de cette présentation sommaire, l'ouvrage de Hans-Josef Klauck est d'une grande richesse tout en étant destiné à un large public. Cette richesse ne concerne pas seulement le contenu, mais aussi l'information bibliographique de l'auteur, qui rend compte des publications les plus récentes, peu importe leur langue, ce qui n'est pas si courant de nos jours et mérite d'être souligné.

Paul-Hubert Poirier

Gnose et manichéisme

18. Jasmin FARIWAR-MOHSANI-NAJAFI, **Die manichäische Schrift der mittelliranischen Sprachen.** Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH (coll. « Europäische Hochschulschriften », Reihe XXI : Linguistik, Bd. 269), 2005, 213 p.

Cet ouvrage constitue la première monographie à avoir jamais été consacrée à l'écriture dite manichéenne. Il s'agit de cette écriture, proche, à première vue, du syriaque estranghelo ou oriental, utilisée par les manichéens pour la copie de certains de leurs textes. Il est désormais admis que Mani avait comme langue maternelle et d'usage, une variété d'araméen, et que c'est dans cette langue qu'il aurait rédigé la plupart de ses propres écrits. Mais pour quelle raison lui-même ou ses disciples ont-ils senti le besoin d'inventer une écriture alors qu'ils en avaient déjà une à leur disposition ? La réponse à cette question est évidente si l'on considère l'ensemble des textes manichéens découverts en Asie Centrale, surtout par les quatre expéditions allemandes réalisées au Tourfan de 1902 à 1914. Ce sont en effet ces fouilles qui ont, pour la première fois, révélé l'existence de textes en une écriture jusque-là inconnue, que l'orientaliste Friedrich Wilhelm Karl Müller eut tôt fait de rapprocher de l'estranghelo et de déchiffrer⁴⁷. La simple comparaison des langues et des écritures attestées dans les manuscrits — ou plutôt les débris de manuscrits — découverts au Tourfan montrent que l'écriture manichéenne a servi à transcrire des textes en huit langues différentes, le sogdien, le parthe, le moyen-perse, le persan (classique), le bactrien, le tokharien, le vieux-turc et le chinois⁴⁸. L'écriture manichéenne a donc été employée pour noter des langues pour

47. Voir « Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan », *Sitzungsberichte der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse* (1904), p. 348-352 ; et *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan*, II. Teil (*Abhandlungen der [Königlich-] Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1904, Anhang, Nr. 2), Berlin, 1904, p. 4-9.

48. Voir le tableau dans P. ZIEME, D. DURKIN-MEISTERERNST, C. RECK, J. TAUBES, *Turfanforschung*, Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2002, p. 9.

lesquelles il n'existait pas d'écriture ou qui ne disposaient pas d'une écriture alphabétique. Elle fut ainsi mise au point à des fins essentiellement pratiques, pour pouvoir transcrire plus facilement et plus clairement des textes provenant d'une variété de langues, ce qui était essentiel pour les propagandistes d'une religion que son fondateur avait d'emblée voulue universelle. L'écriture manichéenne a été utilisée pour ainsi dire à défaut de mieux ou pour pallier l'absence d'écriture ou le manque d'une écriture commodément utilisable par des étrangers. L'invention de l'écriture manichéenne est un témoignage éloquent de la remarquable adaptabilité et de la compétence linguistique de Mani et de ses disciples, comme de leur contribution à l'art du livre et de l'écriture. Plusieurs études, sous forme de notes ou d'articles, ont été consacrées à l'écriture manichéenne depuis son identification par F.W.K. Müller, mais elle n'avait jamais fait l'objet d'étude systématique. Cette lacune est désormais comblée par l'ouvrage de J. Fariwar-Mohseni-Najafi. Celui-ci ne vise cependant pas à embrasser toutes les manifestations de l'écriture manichéenne dans la mesure où l'auteur limite son étude aux manuscrits moyen-iraniens en écriture manichéenne, c'est-à-dire aux textes en moyen-perse, en parthe et en sogdien. Outre une introduction (chap. 1) et un résumé final (chap. 8), l'ouvrage comporte six sections. Le chapitre 2 donne une présentation générale de Mani et du manichéisme, qui n'apporte rien de nouveau. Le manichéisme y est défini comme une religion gnostique et dualiste, développement syncrétiste des « religions » gnostiques qui existaient déjà dans le bassin oriental de la Méditerranée, au nombre desquelles figurent celles de Marcion et de Bardesane. Le troisième chapitre offre un aperçu des découvertes de textes manichéens au Xinjiang (ou Turkestan chinois). On y retrouve mentionnées les différentes expéditions menées, avant la Première Guerre mondiale, par les Anglais, les Japonais, les Russes et surtout les Allemands, dont les quatre expéditions, sous la direction d'Albert Grünwedel et Albert von Le Coq, amenèrent la découverte, entre autres choses, d'une quantité considérable de manuscrits. Le quatrième chapitre est consacré à la description physique (« äußere Bild ») des manuscrits manichéens en moyen-iranien. Avec le cinquième chapitre, on touche enfin au sujet de l'ouvrage. On y rappelle tout d'abord l'histoire du déchiffrement de l'écriture manichéenne, avec les noms de F.W.K. Müller, James A. Montgomery⁴⁹ et Mark Lidzbarski⁵⁰. Suit une présentation des écritures araméennes dans leur parenté et leur évolution, qui montre que l'écriture manichéenne est un développement des formes palmyrénienne et syriaque-estranghelo, avec l'ajout de sept lettres destinées à rendre des phonèmes propres aux langues auxquelles cette écriture était destinée. L'usage qui sera fait de l'écriture manichéenne pour noter les langues moyen-iraniennes fait l'objet du sixième chapitre. Pour chacune des trois langues concernées, le moyen-perse, le parthe et le sogdien, l'auteur dresse un inventaire des phonèmes et des graphèmes de l'alphabet manichéen servant à les noter. M^{me} Fariwar montre également que l'introduction de l'écriture manichéenne constituait une véritable révolution en termes de facilité de lecture et de copie, dans la mesure, notamment, où on évitait complètement le recours aux araméogrammes. Cependant, malgré ses qualités, la nouvelle écriture n'a pas réussi à s'imposer dans l'aire iranienne du fait qu'elle était essentiellement identifiée à la religion manichéenne. Écriture et religion étaient à ce point liées que le rejet de l'une entraîna le rejet de l'autre. Le chap. 6 se termine par des planches illustrant les formes calligraphiques et le ductus des 29 lettres de l'alphabet manichéen ; ces planches constituent un excellent complément aux reproductions et éditions de manuscrits en écriture manichéenne⁵¹. Au chap. 7, l'auteur s'interroge sur les motivations du « projet »

49. « The Original Script of the Manichaeans on the Texts in the Museum », *The Museum Journal*, University of Pennsylvania Museum, 3 (1912), p. 25-29.

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

51. Notamment l'album publié par G. HAZAI et P. ZIEME, *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung*, Faksimiles zu den Text-Editionen von Albert August von Le Coq, Friedrich Wilhelm

de Mani : Pourquoi a-t-il voulu mettre ses doctrines par écrits ? Pourquoi a-t-il fait traduire ses écrits en autant de langues ? Quel rôle joua, à l'intérieur de la communauté manichéenne, l'art du livre et de la copie ? La réponse à ces questions définit largement l'originalité du projet de Mani, fondateur conscient d'une religion universelle qu'il a voulu doter dès le début de bases scripturaires solides et incontestables, comme il l'affirme lui-même lorsqu'il énumère les avantages de sa religion dans le *Kephalaion* copte 154 et dans le fragment moyen-perse M 5794. L'ouvrage de M^{me} Fariwar rendra de grands services comme première présentation d'ensemble du dossier de l'écriture manichéenne. L'auteur est en général bien informée, mais elle aurait pu tirer profit d'une documentation plus large, notamment pour son deuxième chapitre. Sur l'écriture manichéenne comme telle, on peut encore mentionner les articles de D. Durkin-Meisterernst⁵² et de P.O. Skjærvo⁵³. Sur l'araméen manichéen, on lira l'article de R. Conti⁵⁴. Sur la codicologie manichéenne, enfin, il faut désormais citer l'ouvrage de Z. Gulácsi⁵⁵.

Paul-Hubert Poirier

Éditions et traductions

19. CYRIL OF ALEXANDRIA, **Commentary on the Twelve Prophets, Volume 1**. Translated by † Robert C. Hill. Washington, D.C., The Catholic University of America Press (coll. « The Fathers of the Church », 115), 2007, x-317 p.

Ce premier volume du long *Commentaire sur les douze prophètes* de Cyrille d'Alexandrie contient la première traduction anglaise⁵⁶ du commentaire sur les 14 chapitres du livre d'Osée et les trois de celui de Joël. La traduction de M. Robert C. Hill, qui en cumule près d'une trentaine, est précédée d'une introduction de 19 pages. Après une bibliographie d'une vingtaine de titres, l'introduction fait une brève biographie de Cyrille et présente son œuvre ainsi que le contexte historique et théologique de l'époque. Pour mettre en contexte le *Commentaire sur les douze prophètes*, l'auteur se réfère aux commentateurs qui l'ont précédé et qui ont eu une influence sur son travail. Ignorant l'hébreu, Cyrille se base sur une version de la *Septante* légèrement différente de celle d'Antioche.

L'auteur entreprend ensuite de préparer le lecteur au plan et au style du commentaire de Cyrille. Ce dernier est particulièrement soucieux des détails, même si parfois il doit être « créatif » pour combler des lacunes causées par son manque de connaissances géographiques et historiques. Il préfère les interprétations morales à la morale elle-même et laisse une liberté de choix à ses lec-

Karl Müller, Willy Bang, Annemarie von Gabain, Gabdul Rašid Rachmati, Vilhelm Thomsen, Leipzig, Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik (coll. « Opuscula. Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen », 3 ; « Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung », 4), 1983.

52. « Erfand Mani die manichäische Schrift ? », dans R.E. EMMERICK, W. SUNDERMANN, P. ZIEME, éd., *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Berlin, Akademie Verlag (coll. « Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften », 4), 2000, p. 161-178.

53. « Aramaic Scripts for Iranian Languages », dans P.T. DANIELS, W. BRIGHT, éd., *The World's Writing Systems*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 515-535.

54. « Hypothèses sur l'araméen manichéen », *Annali di Ca' Foscari. Rivista della Facoltà di lingue et letteratura straniere dell'Università Ca' Foscari di Venezia*, 34, 13 (1995), p. 65-107.

55. *Manichaean Art in Berlin Collections*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum », série « Archaeologica et Iconographica », 1), 2001 ; voir, dans cet ouvrage, l'« Appendix I : Middle Iranian and Turkic Texts Associated with Manichaean Art from Turfan », de J.D. BEDUHN, p. 209-244.

56. Il n'en existe aucune en français ni en allemand.

teurs. Les enseignements des prophètes concernant la justice morale semblent spécialement l'intéresser. Il admet qu'ils sont obscurs et qu'il faut les comprendre selon plusieurs couches de sens. Mais contrairement à d'autres commentateurs, il croit que les faits sont tous véritables et que c'est cette couche qui doit être étudiée en premier, pour ensuite explorer les autres niveaux (moral, eschatologique, christologique et ecclésiologique). La vision qu'a Cyrille des figures bibliques se fait souvent à travers celle du Christ. Il apparaît à l'auteur que Cyrille a l'habitude de réduire plusieurs passages apocalyptiques à de simples accomplissements historiques prochains.

Sur le plan théologique, l'auteur attire l'attention du lecteur sur l'absence de polémique, alors que le nom de Cyrille y est habituellement associé. Cette absence renforce évidemment la théorie selon laquelle le commentaire aurait été rédigé avant que n'éclate le conflit entre Cyrille et Nestorius. Si on n'y retrouve aucune attaque théologique, les attaques contre les Juifs y sont toutefois nombreuses. Dans un dernier paragraphe, l'auteur avertit le lecteur que Cyrille a composé ce commentaire sans les connaissances textuelles, linguistiques, historiques et littéraires requises et qu'on ne doit pas espérer y trouver les longs enseignements christologiques et trinitaires dont on pourrait s'attendre de la part du farouche opposant de Nestorius.

Puisqu'il s'agit de la première traduction en langue moderne de cette partie du commentaire de Cyrille⁵⁷, cette publication est d'un intérêt certain autant pour le spécialiste que pour quiconque s'intéresse aux Pères de l'Église. L'initié trouvera dans l'introduction et dans les notes de bas de page les éléments nécessaires pour bien suivre le texte et la démarche de Cyrille. La bonne connaissance de l'auteur des commentateurs antérieurs à Cyrille apporte au lecteur une bonne ouverture sur ce champ d'études et permet une meilleure compréhension du texte. Puisqu'il s'agit d'une collection grand public, le spécialiste regrettera probablement l'absence du texte grec et le peu d'information sur les éditions et les manuscrits. Pour ce qui est du nouveau venu, il n'y trouvera peut-être pas toutes les pistes nécessaires à la compréhension du contexte historique et théologique, mais la bibliographie donnée au début de l'œuvre lui permettra d'approfondir le sujet selon ses besoins et intérêts. Le deuxième volume, publié en avril 2008, contient l'index des deux premiers volumes et les commentaires sur Amos, Abdia, Jonas, Michée, Nahum et Habacuc.

Francis Bédard

20. ÉVAGRE LE PONTIQUE, **Chapitres des disciples d'Évagre**. Édition princeps du texte grec. Introduction, traduction, notes et index par Paul Géhin. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 514), 2007, 349 p.

Ce volume présente l'édition et la traduction d'une œuvre très intéressante, qui n'est connue que d'un seul manuscrit du treizième siècle conservé au musée Bénaki d'Athènes. Il s'agit de 198 chapitres attribués, non pas à Évagre lui-même, mais à des disciples de ce dernier. Dans une deuxième partie, on trouve, édités et traduits, quelques parallèles et certains chapitres supplémentaires provenant d'autres sources, notamment de la chaîne de Nicétas (onzième siècle) sur l'*Évangile de Luc* et de certains florilèges damascéniens. Enfin, quelques chapitres syriaques, dont certains sont conservés dans le manuscrit d'Athènes et qui avaient été édités précédemment par A. Guillaumont et par J. Muyldermans, sont regroupés et traduits dans une autre section. Au total, le volume présente donc 222 chapitres des disciples d'Évagre. L'éditeur n'exclut pas que d'autres chapitres puissent éventuellement être identifiés ailleurs et pose l'hypothèse d'une collection primitive comptant pas moins de 400 chapitres.

57. Il existe une traduction italienne des commentaires sur Zacharie et Malachie.

Les problèmes liés à l'édition d'un texte connu par un *unicum* sont nombreux et cette édition n'y échappe pas : fautes, mauvaises coupures de mots, mauvaises résolutions d'abréviations par un copiste, métathèses, sauts du même au même, etc. Le manuscrit d'Athènes demeure néanmoins fort précieux, malgré ses défauts, et l'éditeur a voulu que tous puissent en reconstituer aisément le contenu. L'apparat critique est donc exhaustif et il contient chacune de ses leçons — même les plus aberrantes. Chaque intervention de l'éditeur est ainsi notée, et c'est tant mieux. En effet, certaines de ses lectures offrent des sens différents qui mériteraient d'être étudiés en tant que témoignage de la réception des chapitres, ou encore comme attestations possibles de doctrines plus rares. Je cite en exemple l'article masculin qui désigne Ruth au chap. 52 et que l'auteur signale dans son introduction à la p. 96. Certes, il peut s'agir d'une faute du copiste, ou d'une faute qu'il aurait trouvée dans son modèle ; mais il peut aussi s'agir d'une leçon authentique, puisque la littérature juive connaît une tradition qui fait de Ruth un être masculin habitant un corps féminin⁵⁸. Mais dans l'ensemble, l'éditeur a fait un travail remarquable.

Quant au contenu, nous l'avons dit, il ne s'agit pas d'un texte d'Évagre lui-même, mais de chapitres composés et transmis par ses disciples. Nous sommes donc en face d'une collection qui témoigne de la réception de l'enseignement du maître. Les thèmes qui y sont abordés sont assez caractéristiques de la littérature spirituelle et de l'œuvre d'Évagre. On peut nommer notamment la lutte et la maîtrise des passions, la vie pratique, la tripartition du *noûs* (choïque, psychique et pneumatique) et la vie gnostique.

Deux appendices sont consacrés respectivement au chap. 49 et au chap. 72. Le premier a fait l'objet d'une adaptation dans la trente-et-unième *Centurie sur la charité* de Maxime le Confesseur. Le second est paraphrasé dans une scholie qui se trouve dans un manuscrit de l'*Échelle* de Jean Climaque († ca. 670). Elle fut ensuite commentée par Élie de Crète (douzième siècle), ce dernier commentant à la fois l'œuvre de Climaque et les scholies présentes dans son manuscrit. Divers tables et index viennent compléter ce volume qui ajoute une pièce précieuse au dossier des études évagriennes.

Serge Cazalais

21. Michael G. WECHSLER, **Evangelium Iohannis Aethiopicum**. Leuven, Paris, Dudley, Peeters (coll. « Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium », 617, « Scriptorum Aethiopicum », 109), 2005, XLIV-210 p.

Cet ouvrage offre au lecteur la première édition critique de l'*Évangile de Jean* en éthiopien classique (Ge'ez). Inspiré par les travaux de R. Zuurmond, qui s'efforce de rendre accessible la version éthiopienne des évangiles synoptiques⁵⁹, Wechsler s'est attaqué au seul évangile restant.

L'introduction, divisée en six parties, répond à ce dont on s'attend d'un ouvrage de ce type. I) Wechsler présente d'abord succinctement les vingt-et-un manuscrits utilisés pour son édition.

58. Charles MOPSIK, *Le sexe des âmes. Aléas de la différence sexuelle dans la Cabale*, Paris, Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 2003, p. 86.

59. R. ZUURMOND, éd., *Novum Testamentum Aethiopicum : The Synoptic Gospels*, Pt. I-II, *General Introduction to the Gospels in Ge'ez. Edition to the Gospel of Mark*, Stuttgart, F. Steiner Verlag (coll. « Äthiopische Forschungen », 27), 1989 ; ID., éd., *Novum Testamentum Aethiopicum : The Synoptic Gospels*, Pt. III, *The Gospel of Matthew*, Wiesbaden, Harrassowitz (coll. « Äthiopische Forschungen », 55), 2001. Il lui reste à publier l'édition de l'*Évangile de Luc*.

II) Il rend ensuite compte de la classification des manuscrits en quatre « types⁶⁰ », classification qui suit les travaux de Zuurmond⁶¹. III) Vient alors la présentation du texte de son édition, qui, nous révèle-t-il, suit dans son ensemble le manuscrit 1. Dans cette même partie, il justifie la standardisation de l'orthographe et explique le système de ponctuation et de versification, de même que le fonctionnement des *Tituli* et *Kephalalaia*. IV) Wechsler présente ensuite les deux apparats critiques de son édition et explique leur fonctionnement. Le premier renferme les corrections apportées au manuscrit principal, tandis que le deuxième contient les différentes leçons. V) Dans la cinquième partie, l'auteur présente les cinq appendices à son édition : 1. *Variae lectiones minores* (variantes orthographiques) ; 2. *Variae interpunctiones in versionis antiquae* (variantes de la ponctuation) ; 3. *Verbia illegibilia vel mutilata quae restituta sunt in textu* (passages où le texte a dû être suppléé par d'autres manuscrits en raison de lacunes) ; 4. *Pericope adulterae* (édition distincte de la *pericope adulterae* [Jn 7,73-8,11], absente des principaux manuscrits) ; 5. *Collatio versionis Aethiopicae antiquae et apparatus critici in Novum Testamentum Graece* (ed. XXVII) (collation de la *versio antiqua* éthiopienne de Jean avec l'apparat critique de Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*)⁶². VI) Enfin, nous trouvons la liste des abréviations, un résumé des quatre types de manuscrits et une bibliographie.

Les éthiopiens doivent se réjouir de la parution de ce volume, qui offre enfin aux chercheurs une édition critique de la version éthiopienne du quatrième évangile. Il s'agit déjà, bien sûr, d'un incontournable avec les volumes de Zuurmond. Il intéressera également quiconque a un intérêt marqué pour la critique textuelle du Nouveau Testament, pour l'histoire du texte de la version éthiopienne de l'*Évangile de Jean*, ou même pour la littérature éthiopienne en général. Gare au lecteur cependant : il ne s'agit que de l'édition du texte éthiopien, sans traduction dans une langue moderne !

Eric Créghneur

22. SAINT AUGUSTIN, **Les Aveux. Nouvelle traduction des Confessions par Frédéric Boyer.** Préface par Frédéric Boyer. Paris, Éditions P.O.L., 2008, 407 p.

C'est dans la fleur de l'âge, entre 397 et 401, qu'Augustin d'Hippone (354-430) rédigea le chef-d'œuvre de son activité littéraire. Le titre qu'il donna à cet ouvrage, dans lequel il décrit sa recherche de Dieu et du sens de sa vie, est le terme latin *confessiones*. Il en donna l'interprétation dans ses *Rétractations* 6, 33, 1 : « Les treize livres de mes *Confessions* — *confessionum mearum libri* — louent le Dieu juste et bon pour mes bonnes comme pour mes mauvaises actions et ils excitent vers lui l'esprit et le cœur de l'homme ». L'intention de l'auteur est claire : il veut écrire une hymne, une sorte de psaume, de louange et de reconnaissance à la bonté de Dieu qui l'a accompagné durant sa recherche de la vérité. Il désire, par le fait même, conduire d'autres fidèles sur le même chemin que lui-même a suivi, à la suite du Christ qui est : « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6).

Dans leurs traductions du titre de l'ouvrage d'Augustin, les spécialistes modernes ont toujours préservé le terme latin, qui reflétait le mieux à la fois l'intention et le but de l'évêque d'Hippone. Pour la tradition augustinienne, le terme *confessions* conduit nécessairement l'esprit du chercheur et

60. A (*versio antiqua*) ; C (caractérisé par des ajouts au texte : gloses, doublets, explications, etc.) ; D (caractérisé par une révision réduisant le type C) ; E (caractérisé par une révision du type D, influencée par la « Vulgate alexandrine » arabe et le *Diatessaron* arabe).

61. Trouvée dans R. ZUURMOND, ed., *Novum Testamentum Aethiopicum : The Synoptic Gospels*, Pt. I.

62. E. et E. NESTLE et al., éd., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

du lecteur à cet ouvrage fondamental sorti de la plume d'Augustin. Cette nouvelle traduction des *Confessions* réalisée par Frédéric Boyer renonce, à tort ou à raison, à ce terme déjà consacré dans toutes les langues modernes et le traduit en français par « aveu ». Il explique ce choix ainsi : « *Les Aveux* sont le livre occidental de l'addiction. Avouer ses addictions. Avouer le néant, le rien, le creux ou le vide de son être. Le sujet de ces treize livres est accroc à la vanité, à l'éphémère — gloire ou jouissance. L'aveu est alors une addiction qui libère une addiction plus forte encore, une super addiction, autre que le sexe, l'alcool, les honneurs, l'argent » (p. 31). Est-ce là la vraie intention de l'auteur : nous dire ce à quoi il est accroc ? Ou encore de quelle addiction il veut se libérer ? *Le Petit Larousse* 2003, p. 105, nous dit que « l'aveu est une déclaration par laquelle on avoue, on révèle ou reconnaît quelque chose ». *Le Petit Robert* 1990, p. 143, définit l'aveu comme étant une « action de reconnaître certains faits plus ou moins pénibles à révéler ». Est-ce dans cet esprit qu'Augustin rédigea ses *Confessions* ? Le terme français « aveu » diminue, d'une certaine façon, le sens premier du terme latin *confessiones*.

Mis à part le titre, Boyer utilise intentionnellement un langage très contemporain, dans le but de donner un nouveau souffle au chef-d'œuvre de l'évêque philosophe et théologien que fut Augustin d'Hippone. Dans quelle mesure a-t-il réussi à atteindre son objectif ? Au lecteur de le dire. En effet, Boyer prend au sérieux la définition de Marguerite Yourcenar, « traduire, c'est écrire ». D'une certaine façon, il réécrit les *Confessions* d'Augustin, se focalisant sur le titre pour donner, semble-t-il, un nouveau souffle à cet ouvrage. Mais il n'est pas seulement question du titre, la traduction, dans son ensemble, souffre d'une sorte de réécriture, au point où on peut se demander si la pensée de l'auteur est préservée dans son intégrité, si elle est intacte. Le traducteur exprime ainsi son intention sur la couverture du livre : « J'ai voulu, par une nouvelle traduction intégrale du texte d'Augustin, rendre justice à cette véritable odyssee personnelle, à ce voyage intime dans le temps, la mémoire de soi et l'écriture. Augustin révolutionne ainsi la confession antique, détourne la littérature classique, et fait exploser les cadres anciens à l'intérieur desquels nous avons l'habitude de nous réfugier et de penser notre vie ». Toutefois, le lecteur un peu averti et initié à la pensée augustiniennne trouvera certainement les lacunes et les limites d'une telle traduction. Boyer rajeunit le vocabulaire, impose ses propres cadences, et parfois risque même de donner son interprétation du texte qu'il prétend traduire.

Une question reste encore à traiter. Pourquoi une nouvelle traduction des *Confessions* ? Nous pouvons répondre tout simplement : pourquoi pas ? Et ici, on peut sans doute donner raison au traducteur. Faire revivre ce géant de la théologie et de la philosophie chrétienne seize siècles plus tard dans une langue plus accessible et en quittant tout schéma méthodologique traditionnel est le grand atout de cette traduction. Est-ce que cela attirera plus de lecteurs, qui découvriront Augustin, sa recherche de Dieu et de la Vérité, et les incitera à parcourir le même chemin ? Frédéric Boyer nous assure avoir voulu traduire le témoignage de foi d'Augustin, qui s'est laissé transformer par la puissance d'un Dieu qui l'aime. L'auteur affirme avoir réédité la louange d'Augustin sans même savoir quel effet cela a eu sur lui-même : « J'ai écrit cette traduction durant cinq années, entre 2003 et 2007. Je pense que je voulais échapper à quelque chose. Échapper à quoi, je ne le sais toujours pas. Sans doute pour ne pas savoir ainsi à quoi j'échappais » (p. 12). Avec cet ouvrage Augustin marque la naissance du christianisme moderne. Dans une période témoin de la pleine décomposition de l'empire, il s'agit d'un christianisme qui prend progressivement conscience de la grandeur du mystère de Dieu qui, en Jésus-Christ, s'est fait homme pour que l'homme retrouve sa splendeur et sa beauté premières. L'ouvrage reste pour la postérité chrétienne non pas comme un exercice ou un modèle autobiographique, mais comme une expérience de la rencontre avec Dieu, dans laquelle l'auteur et le lecteur sont invités à entrer pour savourer les insondables richesses.

Lucian Dîncă

23. PIERRE CHRYSOLOGUE, **Le signe des signes. Sermons sur la Passion et la Résurrection.** Introduction, traduction, notes et index par Marie Steffann. Paris, Migne (coll. « Les Pères dans la foi », 96), 2007, 174 p.

Évêque de Ravenne entre 430-450, Pierre ne reçoit le surnom de « Chrysologue – verbe d’or » que vers le milieu du neuvième siècle, de son biographe Agnellus. Celui-ci explique la raison de ce surnom : « En raison de son éloquence, l’Église l’a appelé Chrysologue, c’est-à-dire “qui parle d’or” » (PL 106, col. 555). Les sermons de Pierre nous sont parvenus grâce à une abondante collection de manuscrits, preuve de l’impact que sa prédication eut sur la postérité. Au huitième siècle, Félix de Ravenne a rassemblé une collection de 170 sermons de son fameux prédécesseur et les a publiés sous le nom de Pierre de Ravenne. À partir de cette collection, plusieurs éditions ont vu le jour : en 1534, Agapito Vicentino réalisa l’édition de Bologne, rééditée en 1643 par Dominico Mita ; en 1676, Martin de Castillo réalisa l’édition de Lyon ; en 1750, Sebastiano Paoli publia l’édition de Venise, qui fut reproduite par Migne dans la PL 52 en 1846. Alexandre Olivar, qui a consacré plus de cinquante ans de sa vie à Pierre Chrysologue, publia une édition complète de son œuvre en trois volumes⁶³.

Dans le présent volume, vingt-et-un sermons sont repris, ayant tous comme fil rouge le thème de la passion et de la résurrection du Christ. On y trouve les sermons 63 à 65 sur la résurrection de Lazare, qui annonce celle du Christ ; le sermon 66, dans lequel le prédicateur fait un parallèle entre Lazare de Béthanie et le Lazare de la parabole de Lc 16,19-31 pour évoquer les fins dernières ; les sermons 72bis et 72ter, prononcés probablement au début du carême, qui exposent la passion du Seigneur ; le sermon 73, dans lequel le jour de Pâques est une occasion pour l’évêque de parler du sevrage des néophytes, qui deviennent désormais des adultes dans la foi ; les sermons 74 à 84, prononcés durant l’octave pascale, qui sont consacrés à la résurrection et aux apparitions du Ressuscité ; les sermons 85 et 85bis, qui sont consacrés à une fête spéciale, la mi-Pentecôte, célébrée en plein milieu du temps pascal et dont l’appui évangélique est Jn 7,14 : « On était au milieu de la fête quand le Seigneur monta au temple » ; enfin, le sermon 85ter, qui est prononcé à la Pentecôte et qui présente le rôle de l’Esprit Saint dans la mission de l’Église. Le lecteur peut regretter que, dans ces sermons, le contenu théologique soit finalement peu riche pour ce qui est de la passion et de la résurrection du Christ. Selon toute vraisemblance, le prédicateur se montre plus soucieux de la beauté du discours et de l’art oratoire que de la richesse du message théologique.

Ces sermons présentent néanmoins un grand intérêt pour les liturgistes, les historiens et les théologiens d’aujourd’hui. Les liturgistes y découvrent la façon de vivre les fêtes pascales à Ravenne au cinquième siècle et le choix des lectures évangéliques utilisées à ces occasions, toujours en convergence avec l’Église tant de Rome que de Milan. Les historiens s’intéressent à ces sermons parce qu’ils fourmillent de renseignements sur Ravenne, la capitale de l’empire occidental au cinquième siècle, sur les relations entre l’Église et le pouvoir politique, sur la persistance du culte païen dans l’empire, sur le rôle de l’évêque dans la cité impériale, etc. Les théologiens peuvent s’intéresser aux sermons de Pierre de Ravenne dans la perspective des débats théologiques entourant les deux conciles majeurs du cinquième siècle, celui d’Éphèse en 431, qui porta sur la question de la *theotokos* et dont les acteurs principaux furent Cyrille d’Alexandrie et Nestorius de Constantinople, et celui de Chalcedoine en 451, qui opposa les monophysites Eutychès et Dioscore au pape Léon I^{er}.

63. A. OLIVAR, *Sancti Petri Chrysologi collectio sermonum*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum », *Series Latina*, 24), 1980. Pour une étude critique de ces sermons voir : ID., *Los sermones de San Pedro Crisologo, estudio critico*, Montserrat, Abadia de Montserrat (coll. « Scripta et Documenta »), 1962.

Ces sermons font de Pierre Chrysologue un prédicateur soucieux de l'éducation de la foi de ses fidèles, un gardien officiel des dogmes chrétiens et de la révélation et un guide spirituel offrant aux fidèles le miel de sa pensée nourrie par la méditation des Écritures. Tout lecteur, et en particulier tout prédicateur, peut trouver grand intérêt à la lecture de ces sermons qui n'ennuieront personne en raison de leur brièveté voulue par le prédicateur lui-même : « [...] la lassitude engendre toujours l'ennui, et pour celui qui parle, et pour celui qui écoute... La brièveté est l'amie du sermon ».

Lucian Dîncă

24. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, **Œuvres théologiques. Tome I.** Introduction, texte critique, traduction et notes par Michel Stavrou. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 517), 2007, 363 p.

Théologien byzantin du Moyen Âge, Nicéphore Blemmydès est né à Constantinople en 1197 et est décédé en 1272. Il est bien connu par les historiens des dogmes pour ses implications dans la querelle pneumatologique opposant les Latins aux Grecs. Si les Latins, surtout depuis Thomas d'Aquin, acceptaient comme un dogme de foi le *Filioque*, les Grecs étaient généralement beaucoup plus réticents à cette théologie. Certains, parmi les byzantins, ont toutefois tenu des positions plus ou moins modérées face au *Filioque* des Latins. Nicéphore fit un effort théologique considérable pour comprendre la pensée des Pères grecs, afin d'offrir un espace de rencontre dogmatique entre les Latins et les Grecs de son temps, divisés sur ce point bien précis de la doctrine trinitaire. Son objectif premier est de montrer aux doctes qui cherchent et poursuivent la paix qui réside en Jésus Christ, un chemin possible à emprunter pour que la paix entre l'Orient et l'Occident chrétien puisse progresser, voire se réaliser. Cette position intermédiaire de Blemmydès a conduit les historiens des dogmes, du dix-septième au vingtième siècle, à être partagés entre trois opinions. Ils l'ont perçu soit comme ayant été favorable à la pneumatologie latine ; soit comme ayant voulu élaborer une doctrine intermédiaire entre les pneumatologies latine et grecque ; soit comme étant demeuré fidèle à l'orthodoxie byzantine. Nous pouvons souligner l'importance de l'œuvre théologique blemmydienne dans sa fidélité à la tradition des Pères de l'Église orientaux et dans le dialogue entre les Églises. Blemmydès est le premier théologien byzantin à proposer, dans une période de grandes controverses pneumatologiques, une explication acceptable et réconciliatrice du *Filioque* dans une théologie orthodoxe.

Dans ce numéro de la collection « Sources Chrétiennes », Michel Stavrou, un bon spécialiste du théologien byzantin, nous propose une vaste introduction à la théologie et aux œuvres de Blemmydès. Dans ce premier tome, on trouve le texte critique, la traduction et des notes de quatre ouvrages théologiques de Blemmydès. 1) *Mémoire adressé aux latins en 1234* est un texte associé aux discussions théologiques qui eurent lieu entre Grecs et Latins à Nicée, en 1234. Au trilemme des Latins proposé sur la procession de l'Esprit Saint, « Pourquoi l'Esprit-Saint est-il appelé Esprit du Christ depuis l'éternité ? Seulement trois raisons peuvent être invoquées. La première est qu'il est consubstantiel au Christ ; la deuxième est qu'il est envoyé par lui aux créatures ; la troisième est qu'il procède de lui », les Grecs répondent par un mémoire en onze points, qui met bien en évidence les véritables causes de l'appellation biblique « Esprit du Christ » et qui réfute la pneumatologie filioquiste des Latins. 2) *Les syllogismes hypothétiques sur la procession du Saint Esprit* sont un recueil de textes visant à défendre la position commune des orientaux quant à « la procession de l'Esprit-Saint du Père seul et non pas du Fils ». Les textes sont groupés en trois parties : un recueil de cinq syllogismes conjecturaux sur la procession de l'Esprit Saint ; un développement central sur la procession de l'Esprit Saint et sur l'erreur filioquiste des Latins ; et cinq arguments s'appuyant sur l'Écriture et le *Symbole de foi* pour montrer la position pneumatologique byzantine. 3) *La lettre*

à Jean III Doukas est une réponse que Blemmydès fait à l'empereur Jean III Doukas Vatatzès (1222-1254), après que celui-ci lui eut demandé des éclaircissements au sujet de la procession de l'Esprit Saint. Le ton de la lettre est un peu raide et intransigeant, à ce point qu'il peut être difficile de reconnaître l'esprit réconciliateur qui a imprimé toute l'œuvre de Blemmydès. Cependant, Stavrou, par une argumentation solide et pertinente, montre la paternité blemmydienne de cette lettre, situant sa rédaction avant le règne de Théodore II. 4) *La lettre pneumatologique à Théodore II* est un document réponse dans lequel Blemmydès présente à l'empereur Théodore II Laskaris l'explication classique des byzantins au sujet de la procession de l'Esprit Saint. Son objectif n'est pas de mettre en évidence si l'Esprit procède du Père seul et non pas du Fils, comme le défendent les Latins, mais de se prononcer sur la légitimité d'une formulation pneumatologique ancienne des Pères grecs, selon laquelle l'Esprit procède d'auprès du Père par le Fils. Malgré le ton parfois incisif et rigide, les quatre documents présentés dans ce volume nous révèlent un théologien d'un grand calibre intellectuel, qui nourrit ses réflexions pneumatologiques et trinitaires de la méditation des Écritures et de la tradition des Pères.

Stavrou fait un travail remarquable pour restituer le plus fidèlement possible le texte critique. En suivant les manuscrits les plus anciens, il privilégie les usages byzantins dans l'accentuation et le regroupement de certains mots. L'auteur offre, d'une manière compréhensible et facilement accessible même pour le lecteur non initié aux grands débats filioquistes du Moyen Âge, toute la saveur théologique et spirituelle du moine byzantin qui, par sa position pneumatologique médiatrice, a cherché à réconcilier l'Orient et l'Occident chrétien.

Lucian Dincă

25. TYCONIUS, **Le livre des Règles**. Introduction, traduction et notes par Jean-Marc Vercausse. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 488), 2004, 410 p.

Le chercheur français Jean-Marc Vercausse reconnaît d'emblée que les témoignages sur la vie et l'activité littéraire de Tyconius sont peu nombreux. Dans l'Antiquité chrétienne, seulement deux écrivains ont mentionné son nom. Le premier est Augustin d'Hippone, qui le cite dans deux ouvrages, le *Contra epistolam Parmeniani* et le *De Doctrina christiana*. Le second est Gennade de Marseille (cinquième siècle), continuateur du *De viris illustribus* de Jérôme, qui consacre à Tyconius une courte notice dans son *Liber de viris illustribus*. Ce qu'on sait de Tyconius, c'est qu'il aurait subi une excommunication de la part de l'Église pour son adhésion au schisme donatiste. Augustin est le seul témoin à indiquer cette excommunication, et encore, par ouï-dire.

Dans le présent volume de la collection « Sources Chrétiennes », Vercausse présente une ample introduction à Tyconius et à son œuvre littéraire, tout particulièrement au *Liber regularum*, ouvrage que nous connaissons le plus grâce à l'usage qu'en fait Augustin. Dans cet ouvrage, Tyconius, bien que laïc, s'intéresse à l'exégèse scripturaire laissant à la postérité un des plus anciens manuels d'herméneutique biblique occidentale. Il présente sept règles d'interprétation biblique : Règle I, distinguer ce qui revient respectivement au Seigneur et à son corps ; Règle II, distinguer ce qui revient respectivement à la partie droite et à la partie gauche du corps du Christ ; Règle III, apparente contradiction des Écritures à propos de la justification ; Règle IV, les mystères de la sagesse céleste ; Règle V, caractère mystique des temps dans l'Écriture ; Règle VI, le sceau de la récapitulation ; Règle VII, reconnaître si l'Écriture parle du Diable ou de son corps, les hommes qui agissent dans son sillage. Ces règles sont traitées sous la forme des *quaestiones*, mais l'ambition est beaucoup plus grande. L'auteur, qui se veut être exhaustif, regroupe les difficultés par thèmes et présente ainsi aux lecteurs une sorte de manuel théorique afin de le guider dans la vie chrétienne. L'Écriture a été écrite par l'Esprit Saint et elle présente d'énormes difficultés de compréhension.

Cependant, par cet aspect obscur, la Bible garde sa part mystérieuse dans la révélation de son message. C'est pourquoi les sept règles sont comme « les sept sceaux qui servent à cacher sept enseignements essentiels contenus dans toute la Loi » (p. 37). Par ailleurs, la Loi et les Prophètes ne font que nous révéler le Verbe de Dieu à la fois dans son éternité au sein du Père et dans son mystère de l'incarnation, par la puissance de l'Esprit Saint, au sein de la Vierge Marie. Toutefois, l'Esprit Saint ne s'exprime pas dans la Bible uniquement à travers des passages obscurs, mais il emprunte aussi souvent une façon évidente, manifeste et ouverte pour exprimer ce qu'il veut dire. Tout texte biblique doit avoir un sens premier, mais aussi un sens spirituel, second, qui aide le croyant à être partie prenante des récits bibliques et à grandir sur le chemin de la sainteté. En ce sens, la Bible est un texte vivant, une parole que Dieu adresse encore aujourd'hui à l'humanité en général et à chaque être humain en particulier. Les réalités révélées dans l'Ancien Testament annoncent la venue du Christ dans la chair et les événements relatés dans le Nouveau Testament indiquent l'accomplissement des prophéties dans le Christ et donnent aux fidèles l'espérance eschatologique.

Pour la traduction de ces *Règles*, Vercruyse utilise l'édition scientifique établie au dix-neuvième siècle par F.C. Burkitt, qui avait réuni les quatre codex contenant le texte de Tyconius. L'introduction est comme une porte ouverte permettant au lecteur d'entrer dans l'univers théologique et herméneutique de Tyconius. La traduction est claire, dans un style très soigné, et les notes critiques donnent des explications complètes pour une meilleure compréhension du texte. Tyconius fournit des outils très intéressants à tout lecteur qui fait un effort spirituel pour une meilleure compréhension des Écritures.

Lucian Dincă

26. **Odes de Salomon.** Traduction par Joseph Guirau et A.-G. Hamman, introduction et notes de A.-G. Hamman. Paris, Migne (coll. « Les Pères dans la foi », 97), 2008, 111 p.

La publication des *Odes de Salomon* en traduction française chez Migne est en fait une réédition d'une première traduction effectuée en 1957 par A.-G. Hamman et publiée alors dans *Naissance des lettres chrétiennes*⁶⁴. Cette nouvelle édition a été motivée non seulement par le désir de rendre accessibles au grand public des textes magnifiques utilisés par les premiers chrétiens (premier tiers du deuxième siècle) dans leur liturgie, mais aussi afin de faciliter leur utilisation dans la liturgie et la prière actuelles.

L'ouvrage s'ouvre sur une introduction d'une dizaine de pages qui, bien qu'étant fort concise, informe le lecteur néophyte des principales informations contextuelles concernant le manuscrit et le contenu du texte. On y apprend qu'en 1909, J.R. Harris a découvert aux environs du Tigre un manuscrit syriaque contenant les *Odes* et des psaumes du même auteur. Le texte n'était pas complètement nouveau, car on le connaissait déjà grâce à des citations trouvées chez différents auteurs (notamment Lactance). L'identification de l'auteur des *Odes* demeure cependant très difficile à établir, puisque la langue de rédaction est incertaine : peut-être le grec ou le syriaque. Le problème de la langue se pose conjointement à celui du contexte de production : le texte provient probablement d'un milieu chrétien gnostique, mais étant donné les similitudes avec les psaumes, il s'agit peut-être aussi d'un milieu juif.

Après l'introduction, généreuse en informations, suivent les *Odes* (48) proprement dites. Les thèmes les plus récurrents sont sans doute ceux de la création, du Christ et du baptême. Ce dernier thème est central dans la majorité des odes. L'auteur insiste en effet sur la nouvelle naissance que

64. *Naissance des lettres chrétiennes*, Paris, Éditions de Paris, 1957.

constitue la rencontre avec le Christ. Il souligne l'important passage des ténèbres à la lumière et son vocabulaire met l'accent sur la découverte d'une surabondance de vie et de grâce.

L'ouvrage contient aussi, après les notes et une brève bibliographie, le *Chant de la Perle* et le quatorzième poème de Qumrân, traduits respectivement par F. Amiot et G. Vermes. Ces deux écrits se rapprochent des *Odes de Salomon* par leurs thèmes et leur vocabulaire.

Cette édition des *Odes de Salomon* nous semble excellente quant au but poursuivi. Le texte est facile à lire, il n'y a pas trop de notes et comme elles sont placées à la fin, le lecteur intéressé seulement par le texte même n'est pas obligé d'arrêter le rythme de sa lecture pour s'y rapporter. Le format invitant (une centaine de pages) permet une lecture rapide et s'offre comme outil facilement malléable pour la liturgie. Notons bien que le spécialiste des religions n'a pas beaucoup à gagner à la lecture de ce livre au point de vue du développement du contexte historique et des détails sur le manuscrit. Il ne s'agit pas d'un ouvrage d'étude, mais plutôt d'un livre qui se veut pratique, à la portée de la main. Petite édition parfaite pour celui qui veut sortir son esprit du brouhaha quotidien et élever momentanément son esprit vers « la pureté du cœur et des lèvres » (Ode 20).

Arianne Lefebvre

27. THÉODORET DE CYR, **Histoire ecclésiastique. Tome I (Livres I-II)**. Texte grec de L. Parmentier et G.C. Hansen (GCS, NF 5, 1998³) avec annotation par J. Bouffartigue, introduction par Annick Martin, traduction par Pierre Canivet, revue et annotée par Jean Bouffartigue, Annick Martin, Luce Pietri et Françoise Thélamon. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 501), 2006, 530 p.

Avec ce premier de deux volumes consacrés à l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret de Cyr (vers 393-entre 457 et 466), la collection des « Sources Chrétiennes » poursuit son ambitieux programme de publication des successeurs et continuateurs d'Eusèbe de Césarée. Déjà les *Histoires* de Socrate de Constantinople, Sozomène et Bède le Vénérable sont complètes ou sur le point d'être complétées. Avec Théodoret de Cyr, c'est une source essentielle pour l'histoire doctrinale et politico-religieuse des quatrième et cinquième siècles qui est mise à la disposition des lecteurs francophones et des spécialistes en général. Même si elle couvre « un champ chronologique et géographique » comparable à celles de Socrate et de Sozomène, soit « l'empire romain de Constantin à Théodose II » (p. 29-30), l'*Histoire* de Théodoret, dont la date de rédaction doit être placée entre 444 et 449, s'en distingue sur deux plans au moins. Elle est tout d'abord remarquable par la quantité de documents qu'elle cite. Qu'il s'agisse de lettres, de documents synodaux, d'écrits impériaux ou d'extraits d'Athanase ou d'Eusèbe de Césarée, ces documents totalisent les deux tiers du livre I et près de la moitié du livre II. Si ces textes sont cités de façon généralement scrupuleuse, ils constituent néanmoins une « machine au service de l'apologie », dont le sens est détourné par le commentaire polémique dans lequel ils sont insérés (p. 63-64). À juste titre, Annick Martin parle de ce propos d'« acharnement textuel ». Ce faisant, Théodoret s'inscrit « dans la suite historiographique [d'Eusèbe de Césarée], tout en le rejetant sans autre état d'âme dans le camp des adversaires de l'orthodoxie » (p. 64). Car, et c'est le second point qui mérite d'être souligné, Théodoret conçoit son histoire, du moins pour les deux premiers livres, qui couvrent la période allant de 324 à 361, comme une arme au service de l'orthodoxie nicéenne et à la défense du « divin Athanase ». Mais comme Théodoret, au moment où il écrit, est lui-même engagé dans la lutte contre le monophysisme alexandrin, son *Histoire* se veut aussi une œuvre de combat à un autre niveau. Originaire d'Antioche et « solidement ancré dans son Église, l'évêque de Cyr met tout son talent au service de sa cause [...] défend avec passion l'orthodoxie de l'Église d'Antioche » (p. 66). Il veut surtout réhabiliter la mémoire de l'évêque Eusthate d'Antioche, dont la destitution et l'exil (fin 328) font

l'objet d'un récit détaillé (I,19-22). Mais bien plus que ce parti pris antiochien, ce qui est remarquable chez Théodoret est le fait qu'il exploite, pour fonder son point de vue, des documents et une matière puisés en grande partie dans les archives de l'Église d'Antioche. On a donc avec lui une « version antiochienne de l'*Histoire ecclésiastique* », une « tradition antiochienne antiarienne entretenue par les eusthathiens » (p. 71-73). L'introduction d'A. Martin (p. 68-75) et l'annotation de la traduction relèvent tous les éléments qui indiquent l'origine antiochienne de ces matériaux utilisés par Théodoret (voir le tableau récapitulatif des p. 69-70). Son *Histoire* représente donc à la fois un monument polémique et apologétique, et une source irremplaçable sur le plan textuel et factuel. L'édition du texte grec présentée ici est essentiellement celle du corpus de Berlin, établie en 1911 par Léon Parmentier et revue en 1998 par Günther Hansen. Elle a cependant été soigneusement revue par Jean Bouffartigue, qui a consigné ses observations et ses choix dans des « notes philologiques aux livres I et II » (p. 107-122). L'introduction d'A. Martin, aussi riche que concise, présente Théodoret, « le moine, l'évêque et ses activités », et l'*Histoire ecclésiastique* (date et situation dans l'historiographie de la première moitié du cinquième siècle ; définition et but ; composition, sources et méthode). La traduction française, divisée selon les chapitres de la tradition ancienne avec les titres les accompagnant, est pourvue d'une annotation qui pallie les libertés que Théodoret prend avec la suite des événements. Une « chronologie des principaux événements entre 325 et 361 cités dans les livres I et II », donnée en annexe, permet de s'y retrouver dans le dédale des conciles et synodes qui ont suivi celui de Nicée. Trois index (scripturaire, prosopographique et topographique) et deux cartes (l'empire romain et l'Orient chrétien dans l'*Histoire ecclésiastique* I et II) complètent l'ouvrage.

Paul-Hubert Poirier

28. SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, **Histoire ecclésiastique. Livres IV-VI.** Texte grec de l'édition G.C. Hansen (GCS), traduction par † Pierre Périchon, s.j. et Pierre Maraval, introduction et notes par Pierre Maraval. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 505), 2006, 362 p.

ID., **Histoire ecclésiastique. Livre VII.** Texte grec de l'édition G.C. Hansen (GCS), traduction par † Pierre Périchon, s.j. et Pierre Maraval, introduction, notes et index par Pierre Maraval. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 506), 2007, 224 p.

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter l'édition des trois premiers livres de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate de Constantinople⁶⁵. Ces deux volumes en constituent l'achèvement. Ils couvrent la période allant de 364 (règnes de Valentinien I^{er} et de Valens) à 439 (règne de Théodose II). Selon son habitude, Socrate y traite de l'histoire des Églises sans négliger l'histoire profane. Il y accorde une grande attention à celle des communautés novatiennes, notamment de Constantinople dont il faisait partie. Son *Histoire* se distingue de celles de Sozomène et de Théodoret de Cyr, parues — ou paraissant — presque en même temps dans les « Sources Chrétiennes », par son souci d'équilibre et de relative objectivité, et par l'indépendance d'esprit de son auteur. Même s'il prend parfois des raccourcis ou si son information peut être prise en défaut (ainsi en VII, 34, dans sa chronique du concile d'Éphèse), son récit est essentiel pour notre connaissance de la période allant de 306 à 439 que couvre l'ensemble des sept livres de son œuvre. Le dernier volume de l'édition comporte des index — des textes cités, des *rerum christianarum* et des noms de personne et de lieux — portant sur les quatre volumes de l'édition. L'annotation de la traduction contribue beaucoup à la lisibilité du texte de Socrate et permet, par les précisions chronologiques et prosopographiques qu'elle donne, de suivre aisément le récit de l'auteur. Comme c'était le cas pour les volumes

65. Voir *Laval théologique et philosophique*, 61 (2005), p. 388 ; 63 (2007), p. 160-161.

précédents, la traduction est tout à la fois lisible et précise. Il me semble toutefois que l'expression « ὅλη μὲν ἡ πόλις μία ἐκκλησία ἐγένετο (ou ἐγίνετο) », qui revient à deux reprises (VII, 22, 17 et 23, 12), devrait être traduite par « la ville tout entière devint (ou devenait) une *seule* Église », Socrate affirmait par là la concorde retrouvée entre toutes les Églises dissidentes de Constantinople, ce que confirme le jugement de VII, 46, 2 sur Paul, évêque novatien de la ville impériale, mort en juillet 438 et qui, « par ses funérailles, fit en quelque sorte une seule Église (μίαν ἐκκλησίαν) de tous les différents partis ».

Paul-Hubert Poirier

29. EPIPHANIUS IV, **Register zu den Bänden I-III (Ancoratus, Panarion haer. 1-80 und De fide)**. Nach den Materialien von Karl Holl (†) bearbeitet von Christian-Friedrich Collatz und Arndt Rattmann unter Mitarbeit von Marietheres Döhler, Dorothea Hollnagel und Christoph Marksches. Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (GCS) », Neue Folge, 13), 2006, XII-488 p., avec un CD-Rom.

Le *Panarion* ou « Boîte à remèdes contre le poison des hérésies » d'Épiphane de Salamine (vers 315-403) est une des œuvres les plus importantes de la littérature chrétienne ancienne. Par-delà sa visée hérésiologique et polémique, et le caractère artificiel de sa composition (les hérésies répertoriées par Épiphane atteignent le nombre de 80 pour correspondre aux 80 concubines de Salomon, d'après Ct 6,8, qui s'opposent à l'unique épouse, symbole de la seule vraie doctrine), le *Panarion* est une véritable boîte, non à remèdes, mais aux trésors par la quantité de textes que cite son auteur, souvent de larges extraits d'œuvres perdues ou détruites. Les quelque 1 500 pages de grec que représente le *Panarion* constituent aussi un défi pour tout éditeur ou traducteur. L'entreprise de Karl Holl n'en est que plus admirable, lui qui, en 1915 et 1922, fit paraître les deux premiers volumes de l'édition critique du *Panarion* dans le corpus de Berlin, alors que le troisième fut publié à titre posthume, en 1933, par les soins de son collègue berlinois Hans Lietzmann. En vue de la réalisation de son édition, Holl avait commencé la compilation d'un index du vocabulaire du *Panarion* qui aurait dû former la matière d'un quatrième et dernier volume de l'édition. Celui-ci ne vit cependant jamais le jour et ce n'est qu'en 2001 qu'une équipe put être constituée sous l'égide de l'Académie des sciences de Berlin-Brandenburg et sous l'active direction du professeur Christoph Marksches, pour réaliser enfin le volume d'index voulu par K. Holl. Les auteurs ont pu tableur sur les matériaux amassés par Holl et par Lietzmann, mais ils ont néanmoins dû reprendre le travail à partir du début pour vérifier et compléter l'index des mots grecs, mais aussi pour compiler six index supplémentaires, soit ceux des textes bibliques et des auteurs anciens cités par Épiphane ou par l'éditeur dans l'apparat, des renvois au *Panarion* (« Querverweise innerhalb der Epiphanius-Schriften »), des noms de personnes et de lieux, des termes et concepts théologiques ou littéraires, et des particularités grammaticales ou stylistiques. Même si l'index des mots grecs n'a pas la prétention d'être exhaustif et devra être complété par le TLG, il constitue un précieux outil de recherche à travers le texte du *Panarion*, car, pour plus de la moitié des lemmes, les références ont été analysées et classées, ce qui permet à l'utilisateur de trouver plus facilement ce qui l'intéresse. Il en va de même pour les trois derniers index (onomastique, théologique et grammatical). Enfin, accompagnant le volume imprimé, un CD-Rom reproduit en PDF l'intégralité de l'ouvrage, rendant la consultation de l'ensemble plus rapide et plus aisée. Ce quatrième volume de l'édition berlinoise du *Panarion* vient heureusement compléter la grande édition de Karl Holl, dont les trois premiers volumes ont été réimprimés avec des *addenda* et des *corrigenda* (I [parution annoncée pour octobre 2009] ; II [1980] ; III [1985]). S'il existe deux traductions anglaises récentes du *Panarion*, l'une complète, l'autre par-

tielle⁶⁶, il n'y en a malheureusement aucune en français, même si on dispose d'une étude fondamentale sur le projet théologique et littéraire d'Épiphane⁶⁷. Espérons que l'achèvement et la réimpression de l'édition de Holl susciteront un intérêt nouveau pour l'œuvre d'Épiphane.

Paul-Hubert Poirier

30. **Die Erzählung über der Seele (Nag-Hammadi-Codex II,6)**. Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt von Cornelia Kulawik. Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur », 155), 2006, VIII-351 p.

L'écrit intitulé *L'Exégèse de l'âme* (ΤΕΞΗΓΗΣΙΣ ΕΤΒΕ ΤΨΥΧΗΣ = ἡ ἐξηγήσις περὶ τῆς ψυχῆς) est un des quarante-six écrits retrouvés en traduction copte à Nag Hammadi, en Haute-Égypte, en décembre 1945. Si le titre de l'ouvrage demeure mystérieux (du fait de la polysémie du grec *exēgēsis*, interprétation, histoire ou récit, sens retenu par M^{me} Kulawik), son propos est relativement clair : il s'agit d'un exposé à la fois parénétiq ue, scripturaire et mythologique sur l'âme, son origine, sa chute ici-bas et son retour auprès du principe céleste dont elle provient. Mais le fait que ce texte ait été découvert dans une collection en majeure partie composée d'écrits gnostiques et dans un codex où il voisine l'*Écrit secret de Jean* et l'*Évangile selon Thomas*, pour ne mentionner que ces titres, a conduit les éditeurs et traducteurs à s'interroger sur la nature de l'ouvrage, le contexte de sa production et ses liens possibles avec les courants gnostiques connus. Même s'il a fait l'objet d'un nombre important d'études, de plusieurs éditions et de deux commentaires, on n'est pas parvenu à ce jour à répondre à toutes les questions que soulève sa lecture⁶⁸. La parution d'une nouvelle édition commentée, à l'origine une thèse de doctorat en théologie présentée à l'Université Humboldt de Berlin, en 2002, est donc à saluer. Ce travail se présente sous la forme classique d'une édition et d'une traduction du texte, précédées d'une introduction et suivies d'un commentaire exégétique détaillé.

L'introduction comporte sept chapitres : 1. Attestation et transmission du texte, langue originale (le grec) ; 2. Contenu (l'écrit se compose de deux parties, un récit [Erzählung] et une exhortation) ; 3. Le genre littéraire du texte (une homélie sur le thème de la conversion, de la μετάνοια) ; 4. Auteur, lieu et date d'origine (si l'auteur demeure inconnu, le milieu d'origine pourrait être alexandrin, au tournant des deuxième-troisième siècles) ; 5. Situation historique (christianisme hellénistique platonisant, où s'opère une synthèse de la philosophie platonicienne et de la pensée judéo-chrétienne, mais non gnostique pour autant) ; 6. Histoire de la recherche (il s'agit de la section la plus développée de l'introduction) ; 7. Remarques sur l'édition du texte, l'index et le commentaire.

L'édition du texte copte et la traduction ne reproduisent pas la disposition par colonnes et lignes du manuscrit original, comme c'est souvent le cas pour les textes de Nag Hammadi, mais elles prennent la forme d'un texte suivi découpé en une vingtaine de sections portant chacune leur

66. F. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, vol. 1, *Book I (Sects 1-46)*, vol. 2, *II-III (Sects 47-80, De Fide)*, Leiden, New York, Copenhagen, Cologne, Brill (coll. « Nag Hammadi Studies », 35, « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 36), 1987-1994 ; P.R. AMIDON, *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis, Selected Passages*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990.

67. A. POURKIER, *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, Beauchesne (coll. « Christianisme antique », 4), 1992.

68. À la liste des travaux consacrés à *L'Exégèse de l'âme*, ajoutons le mémoire de maîtrise en sciences des religions (Québec, Université Laval, 2007) de Moa Dritsas-Bizier, intitulé *La situation de communication de l'Exégèse de l'âme (NH II,6) : une analyse rhétorique*, dans lequel elle cherche à montrer que *L'Exégèse* n'est pas un traité gnostique mais plutôt une sorte de catéchèse baptismale destinée à des païens imbus de culture hellénistique.

titre. Les citations bibliques et homériques qui émaillent le texte et contribuent à son originalité sont bien mises en évidence par la typographie. L'édition et la traduction sont suivies des index habituels : mots coptes, mots d'origine grecque, noms propres, formes grammaticales.

Le commentaire s'étend sur près de deux cents pages et constitue à coup sûr le cœur de l'ouvrage. Il s'agit d'un commentaire analytique, qui porte sur presque toutes les lignes des 10 pages et demie de ce court texte. On appréciera la richesse des observations grammaticales et exégétiques qu'il contient. De nombreux parallèles tirés essentiellement de la littérature des deuxième et troisième siècles sont invoqués, mais toujours à bon escient. Le commentaire est suivi d'une section intitulée « Sources et traditions », comportant douze excursus consacrés à autant de textes, d'auteurs ou de traditions qui entretiennent des liens formels avec l'*Exégèse* ou qui en ont été rapprochés : 1. la Septante, dont onze extraits sont nommément cités (cinq provenant des Prophètes, trois de la Genèse et trois des Psaumes) ; 2. les traditions chrétiennes primitives, Paul, Jean, les synoptiques, la *Prima Clementis* ; 3. Homère, cité comme « le Poète » ; 4. Platon, *Banquet* 189d-191d, sur le mythe de l'androgynie ; 5. la notice d'Irénée de Lyon sur Simon le Mage (*Adv. Haer.* I,23,1-4) ; 6. l'*Enseignement d'autorité* (NH VI,3), qui porte, lui aussi, sur le destin de l'âme et présente de nombreuses ressemblances avec l'*Exégèse de l'âme*, au point où les deux textes peuvent être situés dans une même tradition ; 7. le mythe de Sophia dans le système du valentinien Ptolémée, d'après Irénée (*Adv. Haer.* I,1-8), qui présente, somme toute, peu de points de contact avec l'*Exégèse* ; 8. l'*Évangile selon Philippe* (NH II,3), où apparaît, comme dans l'*Exégèse*, le thème de la chambre nuptiale, mais dont l'arrière-plan est différent de part et d'autre et qui ne saurait servir d'argument pour faire de l'*Exégèse* un texte valentinien ; 9. le roman judéo-hellénistique *Joseph et Aséneth* que l'on a volontiers rapproché de l'*Exégèse* mais dont l'éditrice explique la parenté avec le traité copte par la reprise de traditions bibliques identiques, en particulier la langue des Psaumes ; 10. le conte de Psyché dans les *Métamorphoses* (4,28-6,24) d'Apulée, dont la ressemblance avec l'*Exégèse* serait plutôt superficielle ; 11. l'*Hymne de la Perle* des *Actes de Thomas* (108-113) : là aussi, nonobstant des rapprochements entre les deux textes, les différences sont nombreuses ; 12. la deuxième *Lettre* de Clément de Rome, qui évoque l'*Exégèse* dans la mesure où les deux textes appartiennent au genre homilétique, se terminent sur une doxologie quasi identique et recourent de la même manière à un ensemble de citations bibliques pour étayer leur thème central, celui de la conversion.

En conclusion, cette nouvelle édition de l'*Exégèse de l'âme* constitue une contribution importante à la recherche sur ce texte fascinant. Plus que les commentaires précédents de Jean-Marie Sevrin⁶⁹ et Madeleine Scopello⁷⁰, celui de Cornelia Kulawik s'efforce de situer l'*Exégèse* dans le contexte du christianisme alexandrin. On peut regretter que l'ouvrage ne comporte pas de conclusion ou de section dans laquelle l'auteur aurait fait la synthèse de sa propre compréhension du texte et mieux développé sa thèse de la nature homilétique de l'écrit, qu'une analyse rhétorique aurait pu servir à établir. Il s'agit néanmoins d'un ouvrage d'une grande richesse, où l'on trouvera une édition soignée du texte copte de l'*Exégèse* dont l'apparat critique rend justice à tous les travaux parus jusqu'à maintenant⁷¹.

Paul-Hubert Poirier

69. *L'Exégèse de l'Âme* (NH II,6), Québec, PUL (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », 9), 1983.

70. *L'Exégèse de l'âme, Nag Hammadi Codex II, 6. Introduction, traduction et commentaire*, Leiden, Brill (coll. « Nag Hammadi Studies », 25), 1985.

71. À la p. 272 (tableau), lire πωϞ au lieu de πωϞ (2 x).

31. **Der Traktat « Vom Mysterium der Buchstaben »**. Kritischer Text mit Einführung, Übersetzung und Anmerkungen von Cordula Bandt. Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », 162), 2007, x-260 p., 25 photographies hors-texte.

L'ouvrage intitulé *Le Mystère des lettres* (Περὶ τοῦ μυστηρίου τῶν γραμμάτων) est bien connu, surtout depuis qu'Adolphe Hebbelynck en a publié la version copte d'après le manuscrit 393 du fonds Huntington de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford⁷². Accompagnée d'une traduction française, cette édition soignée a permis un accès facile à ce texte curieux, une « entreprise sans exemple dans l'Antiquité, [...], admirable de logique et d'absurdité⁷³ », qui veut révéler le sens symbolique — et donc véritable — des lettres de l'alphabet grec en les présentant comme des chiffres des vingt-deux œuvres créées par Dieu ou encore des vingt-deux que le Christ a réalisées. Réduit à vingt-deux lettres par soustraction des consonnes doubles ξ et ψ, l'alphabet grec est décrit à l'aune de l'alphabet hébraïque, dont la signification du nom des lettres est d'ailleurs donnée au chap. 24 (p. 160-163 de la présente édition). Toute la démarche de l'auteur du *Mystère des lettres* est conditionnée par l'affirmation que l'Apocalypse met dans la bouche de Jésus Christ : « Je suis l'alpha et l'oméga » (Ap 1,8 ; 21,6 ; 22,13), qui l'autorise à décrypter le sens secret des lettres en relation avec l'œuvre créatrice et salvifique du Christ. L'étude des quatre manuscrits grecs du *Mystère des lettres* (Oxford [2], Paris et Vienne) par le P. Paramelle et par Cordula Bandt montre que ces témoins représentent une branche de la tradition textuelle, alors que la seconde n'est plus connue que par la version copte. Le travail de M^{me} Bandt constitue donc la première édition critique du texte du *Mystère des lettres*. La traduction grecque est plus ample que la copte pour la finale du texte (les chap. 36-42 n'existent pas en copte), mais elle l'est moins pour le début, puisque le prologue transmis en copte manque dans le grec (éd. Hebbelynck, 1900, p. 16,1-20,5). Le texte copte et la traduction allemande de ce prologue sont d'ailleurs donnés par C. Bandt avant le premier chapitre du grec. L'apparat du texte grec enregistre également le témoignage du copte à chaque fois que cela est nécessaire, et deux courts passages, omis par le grec, sont introduits dans l'édition d'après le copte (chap. 10, p. 122 ; chap. 13, p. 126). Les éditions de Hebbelynck et de Bandt fournissent donc l'ensemble du dossier du *Mystère des lettres*, moins, toutefois, le texte arabe qui accompagne le copte dans le manuscrit bilingue de la bibliothèque Bodléienne.

L'édition de M^{me} Bandt est précédée d'une longue introduction divisée en trois sections. Dans la première, qui constitue l'introduction proprement dite à l'œuvre, l'auteur présente l'histoire de la recherche dont le *Mystère des lettres* a fait l'objet, l'auteur et la date (vers 550, en Palestine, probablement dans la lauré de Mar Saba), la structure de l'œuvre et l'analyse du texte. La deuxième partie de l'introduction, intitulée « Écrire, c'est créer — Créer, c'est écrire. La puissance cosmique des lettres », l'auteur étudie l'arrière-plan d'un ouvrage comme celui-là, à savoir les spéculations juives et chrétiennes sur l'écriture et sur les livres célestes, autour des figures d'Hénoch et d'Abraham, et du *Sefer Jezira*. Elle s'attarde également aux spéculations sur la Torah de Moïse et sur les vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque, ainsi que sur la désignation de Jésus Christ comme Α et Ω. La dernière section de l'introduction présente la tradition manuscrite grecque et copte du *Mystère des lettres*, le stemma des manuscrits et les principes de l'édition. Le texte grec et la traduction sont suivis de notes explicatives tenant lieu de commentaire. Il convient de souligner la qualité des

72. « Les mystères des lettres grecques d'après un manuscrit copto-arabe de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford », *Le Muséon*, 19 (1900), p. 5-36, 105-136, 269-300 ; 20 (1901), p. 5-33, 369-414, planches I-III.

73. Selon la formule de J. PARAMELLE, « Le Mystère des lettres grecques », *Annuaire, École Pratique des Hautes Études, V^e Section, Sciences Religieuses*, 88 (1979-1980), p. 385-386.

vingt-cinq planches photographiques en couleur qui terminent l'ouvrage et qui permettent de se faire une bonne idée de la mise en page de cette œuvre singulière. L'édition du texte grec reproduit d'ailleurs très fidèlement la disposition des manuscrits en ce qui concerne la représentation des lettres. L'ouvrage de M^{me} Bandt est une contribution importante à l'étude des spéculations anciennes sur l'écriture et les lettres qui, pour étranges et artificielles qu'elles puissent paraître, ont occupé une place non négligeable dans certains quartiers de la pensée et de la littérature chrétiennes, comme en témoignent la notice d'Irénée de Lyon sur Marc le mage (*Contre les hérésies* I, 13-16) ou le traité *Marsanès* du codex X de Nag Hammadi.

Paul-Hubert Poirier

32. J. VAN OORT, G. QUISPÉL, *De Keulse Mani-Codex*. Amsterdam, Bibliotheca Philosophica Hermetica (coll. « Pimander », 11), 2005, 248 p.

L'acquisition, en 1970, par la Papyrus-Sammlung de l'Université de Cologne, d'un manuscrit grec sur parchemin intitulé *Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ*, « Au sujet de la naissance de son corps », a constitué un événement marquant pour la recherche sur le manichéisme. Il s'agissait en effet ni plus ni moins du seul écrit grec de provenance manichéenne à être parvenu jusqu'à nous. Découvert en Égypte en 1969, ce manuscrit était également remarquable sur le plan codicologique, puisqu'il est le plus petit livre grec connu : il mesure 3,8 x 4,5 cm et compte, dans son état actuel, 192 pages (plus un certain nombre de fragments) de 23 lignes à la page. Même si toutes les pages ne sont pas intégralement conservées, il s'en faut, le manuscrit se présente néanmoins dans un état très satisfaisant et cela, grâce au travail du spécialiste viennois Anton Fackelmann. Ce manuscrit — connu maintenant sous l'appellation de Codex Manichaicus Coloniensis ou CMC — est datable paléographiquement de la fin du quatrième ou du début du cinquième siècle. Il s'agit d'un ouvrage d'hagiographie manichéenne constitué d'une série de témoignages rapportés par différents disciples de Mani au sujet de sa prime jeunesse, de ses révélations, de sa vocation, de l'instauration de son Église et des premières missions. Ce qu'il y a de plus révolutionnaire à propos de ce manuscrit, c'est qu'il confirme ce que certaines sources indirectes suggéraient, à savoir que Mani avait été éduqué dans un milieu baptiste d'inspiration, sinon d'origine juive, celui des Elchasaïtes, et qu'en conséquence, le manichéisme est apparu sur un arrière-fond judéo-chrétien. L'existence du CMC vient donc clore tout un chapitre de la recherche sur le manichéisme, où l'on cherchait à expliquer cette religion par une origine iranienne, et elle remet l'accent sur ses composantes juives et chrétiennes, notamment sur le plan de l'apocalyptique et de la place réservée à la figure de Jésus.

Dès 1970, les hellénistes et papyrologues allemands Albert Henrichs et Ludwig Koenen ont fait connaître le CMC dans un mémoire détaillé dans lequel ils éditérent et traduisirent de nombreux extraits⁷⁴. L'édition du texte par les mêmes savants s'est poursuivie de 1975 à 1982⁷⁵, et elle a été couronnée par la parution, en 1985, d'une édition photographique et diplomatique, et en 1988, d'une édition critique, l'une et l'autre procurée par Ludwig Koenen et Cornelia Römer⁷⁶. Entre-

74. « Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780) », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 5 (1970), p. 97-216.

75. « Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780). *Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ*. Edition der Seiten 1-72* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 19 (1975), p. 1-85 ; « [...] Edition der Seiten 72, 8-99, 9 », *ibid.*, 32 (1978), p. 87-199 ; « [...] Edition der Seiten 99, 10-120 », *ibid.*, 44 (1981), p. 201-318 ; « [...] Edition der Seiten 121-192 », *ibid.*, 48 (1982), p. 1-59.

76. *Der Kölner Mani-Kodex*, Abbildungen und diplomatischer Text, Bonn, R. Habelt (coll. « Papyrologische Texte und Abhandlungen », 35), 1985 ; *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes*, Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition, Opladen, Westdeutscher

temps, en 1985, une concordance du texte grec paraissait et elle fut rééditée en 2001⁷⁷. Le CMC a également donné lieu à un nombre important d'études et de notes critiques. Quelques traductions en ont été publiées : outre les traductions allemandes qui accompagnent l'*editio princeps* et l'édition critique, on compte une traduction anglaise partielle (p. 1-99)⁷⁸ et une traduction italienne (complète jusqu'à la p. 145)⁷⁹, l'une et l'autre accompagnée du texte grec, une traduction danoise (qui va jusqu'à la p. 164)⁸⁰ et la traduction néerlandaise que nous présentons maintenant. Malheureusement, il n'existe toujours pas de traduction française de cette œuvre capitale pour la connaissance de la Religion de lumière.

L'ouvrage signé par le professeur Johannes van Oort et le regretté Gilles Quispel paraît dans la collection de la *Bibliotheca Philosophica Hermetica*, créée à Amsterdam par M. Joost R. Ritman pour favoriser la connaissance et la diffusion du patrimoine gnostique et hermétique. D'une présentation typographique impeccable, il est manifestement destiné à un public cultivé plus large que celui des spécialistes. Mais ceux-ci y trouveront tout de même leur compte dans la mesure où les auteurs se sont tous deux signalés par d'importants travaux portant sur le CMC.

Après l'avant-propos de M. Ritman, dans lequel il qualifie le CMC de « diamant brut » demandant encore à être mis en valeur, l'ouvrage s'ouvre par une chronologie et par une introduction en trois parties. La première est consacrée à Mani et au manichéisme. Elle comporte sept chapitres : 1. la « découverte » du manichéisme, depuis la *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie* de Gottfried Arnold (1699-1700), jusqu'au lancement du *Corpus Fontium manichaeorum* par les Éditions Brepols en 1996 ; 2. la vie de Mani et l'origine de son Église, à la lumière, surtout, des sources coptes et du CMC ; 3. l'Église de Mani et son canon d'écritures saintes, avec une analyse détaillée de leur contenu ; 4. le mythe manichéen, « expression la plus importante de la religion gnostique », essentiellement d'après le compte rendu de Théodore bar Koni ; 5. l'éthique et le culte manichéens ; 6. la situation du manichéisme dans l'histoire des religions ; 7. un « épilogue » sur les sources gnostiques de Mani, rédigé par Gilles Quispel, véritable plaidoyer en faveur de la thèse d'une origine juive de la gnose et du manichéisme, et qui culmine dans l'affirmation que « le mythe aryen du Sauveur sauvé est une mauvaise chimère » désormais réfuté par le CMC (p. 81).

La deuxième partie de l'introduction est consacrée au CMC, sa découverte (1), son titre (2), sa composition et sa structure littéraire (3). À propos du titre, le professeur van Oort montre qu'il faut comprendre le terme $\sigma\omega\mu\alpha$ non seulement du corps physique de Mani mais aussi et surtout du corps de l'Église manichéenne, dans la ligne de la métaphore paulinienne de l'Église corps du Christ. L'analyse de la structure littéraire du CMC insiste sur son caractère anthologique et identifie trois niveaux rédactionnels : le témoignage direct de Mani sur sa vie ; le rassemblement de déclarations

Verlag (coll. « Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften », Sonderreihe « Papyrologica Coloniensis », 14), 1988.

77. L. CIRILLO, A. CONCOLINO MANCINI, A. ROSELLI, *Codex Manichaicus Coloniensis, Concordanze, Co-senza*, Marra (coll. « Studi e ricerche », 3), 1985 ; L. CIRILLO, *Concordanze del Codex Manichaicus Coloniensis*, Bologne, Edizioni Dehoniane Bologna (coll. « Pubblicazioni dell'Istituto di scienze religiose in Trento », *Series maior*, 7), 2001.
78. R. CAMERON, A.J. DEWEY, *The Cologne Mani Codex. « Concerning on the Origin of his Body »*, Missoula, Scholars Press (coll. « Society of Biblical Literature Texts and Translations », 15 ; « Early Christian Literature Series », 3), 1979.
79. L. CIRILLO, « La vita di Mani. *Il Codice greco di Colonia* », dans G. GNOLI, éd., *Il manicheismo*, vol. I, *Mani e il manicheismo*, Milan, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore (coll. « Scrittori greci e latini »), 2003, p. 3-127, 341-375.
80. S. GIVERSEN, *Jeg Mani, Jesu Kristi Apostel. Religionsstifteren Manis selvbiografi i oversættelse med indledning og noter*, Copenhague, Museum Tusulanums Forlag, 1987.

autobiographiques de Mani par des disciples qui en deviennent les garants ; le travail du compilateur du CMC. De bout en bout, le CMC doit être lu comme une « histoire du salut ». Dans cette perspective, il présente successivement les années de jeunesse de Mani, les révélations reçues de son double céleste et sa vocation, la rupture d'avec les Elchasaïtes et les premiers voyages missionnaires. Cette présentation du CMC se conclut par l'affirmation que, grâce à ce manuscrit, le manichéisme nous apparaît désormais comme une religion universelle, gnostique et chrétienne dans son origine, et provenant d'un milieu judéo-chrétien (p. 93).

La troisième section de l'introduction consiste en la bibliographie des éditions et traductions du CMC, et d'un certain nombre de publications consacrées à celui-ci ou au manichéisme, dans laquelle la part du lion revient aux travaux du professeur van Oort.

Cette longue introduction est suivie de ce qui constitue le cœur de l'ouvrage, la traduction et le commentaire du CMC. La traduction se présente selon les pages du manuscrit, de 1 à 145, les pages 146 à 192, très lacuneuses, ayant été laissées de côté. La lecture du CMC, dont le texte a été divisé en sections, selon les sous-titres préservés dans le manuscrit ou selon les parties identifiées par les traducteurs, est facilitée par des paragraphes explicatifs, en italiques. Le commentaire consiste en fait en une série de notes qui suivent chacune des sections du texte. Cette annotation, essentiellement explicative et comparative, cite de nombreuses sources manichéennes, hérésiologiques ou patristiques qui éclairent le texte du CMC. Mais absolument aucune référence n'y est faite aux travaux d'autres chercheurs et les thèses défendues par les auteurs, comme, par exemple, que Mani connaissait le *Diatessaron* de Tatien (p. 46), ne sont jamais situées dans la perspective de l'histoire de la recherche consacrée au manichéisme ou au CMC. Si cela se justifie dans un ouvrage destiné au grand public, le lecteur en retire néanmoins l'impression que tout ce qu'on y trouve est ou bien original ou avéré⁸¹. Pourtant, le CMC est loin d'avoir livré tous ses secrets. Quoi qu'il en soit, il faut se réjouir de la parution de cet ouvrage qui révèle le CMC au public néerlandophone dans une présentation soignée, enrichie de deux cartes et de dix reproductions en pleine page et en couleur, qui permettent au lecteur de se faire une idée de la virtuosité technique et artistique des scribes manichéens telle qu'elle se manifeste dans les manuscrits du Turfan et de Medinet Madi, et dans le CMC.

Paul-Hubert Poirier

33. THEODORET OF CYRUS, **The Questions on the Octateuch. Volume 1. On Genesis and Exodus. Volume 2. On Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Joshua, Judges, and Ruth.** Greek text revised by John F. Petruccione. English translation with introduction and commentary by † Robert C. Hill. Washington, D.C., The Catholic University of America Press (coll. « Library of Early Christianity », 1 et 2), 2007, CIV-345 p. et XXXII-431 p.

Théodoret de Cyr (vers 393-vers 460), qui a joué un grand rôle dans les débats christologiques du cinquième siècle, notamment par son opposition à Cyrille d'Alexandrie, a déployé une activité littéraire considérable qui s'est traduite par de nombreuses et importantes œuvres théologiques, historiques, hérésiographiques, polémiques et exégétiques. Parmi ces dernières figurent les *Questions*

81. Je me permets de rappeler que j'ai proposé, dès 1981, l'idée d'une *interpretatio manichaica* (p. 160) de l'*Hymne de la Perle des Actes de Thomas* ; voir *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions (coll. « Homo religiosus », 8), 1981, p. 307-320, et « L'Hymne de la perle et le manichéisme à la lumière du *Codex manichéen de Cologne* », dans L. CIRILLO, A. ROSELLI, éd., *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, Cosenza, Marra (coll. « Studi e ricerche », 4), 1986, p. 235-248.

sur l'Octateuque consacrées à divers problèmes et difficultés d'interprétation affectant les huit premiers livres de la Septante, de la Genèse au livre de Ruth. Cet ouvrage totalise 112 questions sur la Genèse, soit un bon tiers de l'ensemble, contre 72 pour l'Exode, 38 pour le Lévitique, 51 pour les Nombres, 46 pour le Deutéronome, 20 pour Josué, 28 pour les Juges et 2 pour Ruth. Étant donné le genre littéraire adopté par Théodoret pour son commentaire, celui, fort populaire dans l'Antiquité, des *Quaestiones et responsiones*, les *Questions* sur l'Octateuque ont eu très tôt partie liée avec la tradition des chaînes exégétiques et ses matériaux ont été exploités et repris par d'autres commentateurs et caténistes. Fort heureusement, différents travaux réalisés dans la seconde moitié du vingtième siècle ont permis de retrouver le texte authentique des *Questions*. Il faut mentionner ici les recherches de Françoise Petit sur les chaînes et sur la *Collection Coisliana*⁸², ainsi que celles de Natalio Fernández Marcos et Angel Sáenz-Badillos, à qui l'on doit l'édition critique des *Quaestiones*⁸³. Même si celles-ci ne constituent pas à proprement parler un commentaire mais sont plutôt « une explication très discontinue du texte sacré, limitée à ses apories », elles ne sont pas moins un précieux témoin « de l'exégèse antiochienne que les vicissitudes de l'histoire ont tellement malmenée⁸⁴ ». Si l'édition de Fernández Marcos et Sáenz-Badillos a donné accès à un texte sûr des *Quaestiones*, elle ne les a pas rendues totalement accessibles dans la mesure où elle est dépourvue de traduction. C'est cette lacune que pallie maintenant le travail du regretté Robert C. Hill, spécialiste bien connu de la tradition antiochienne, et de John F. Petruccione, qui inaugure cette nouvelle « Library of Early Christianity », publiée, comme la collection « The Fathers of the Church », par les Presses de l'Université catholique de Washington. Mais ces deux volumes n'offrent pas qu'une traduction des *Quaestiones*, on y trouve aussi le texte grec des éditeurs espagnols, reproduit non à l'identique mais après avoir été soumis à une révision attentive qui a permis d'en corriger les erreurs (voir la liste des « Corrigenda to the Madrid Edition », vol. 1, p. LXXVIII-LXXXV) et de donner une idée plus claire de la base manuscrite pour chacune des questions. Il s'agit donc, au dire des auteurs, d'une « competent *editio minor* to the *editio maior* of our predecessors » (vol. 1, p. LXXIII). Il ne s'agit pas d'une prétention indue, car ils ont considérablement amélioré la présentation et la lisibilité du texte grec, entre autres pour la ponctuation, tout en revoyant une cinquantaine de choix critiques de l'édition de Madrid et en proposant quelques conjectures personnelles (cf. vol. 1, p. LXXIII-LXXIV, et n. 56). Le premier volume comporte également une double introduction, à la vie et à l'œuvre de Théodoret, et au texte grec des *Quaestiones*. On trouvera dans cette dernière une histoire de l'édition des *Quaestiones*, depuis l'*editio princeps* parisienne de Jean Picot (1558) jusqu'à l'édition critique madrilène de 1979. Le *conspectus siglorum* fournit commodément la liste et le contenu des témoins manuscrits des *Quaestiones* selon le classement (révisé) de Fernández Marcos et Sáenz-Badillos. L'annotation de la traduction est réduite au minimum, ce que compense un index général développé à la fin du second volume. La lecture des *Quaestiones* dans cette belle édition permettra de prendre quelque peu la mesure du génie exégétique de Théodoret, toujours attentif, dans l'esprit de l'« école » d'Antioche, à rester proche du texte biblique pour en lever les difficultés sans renoncer pour autant à en faire ressortir les harmonies avec le Nouveau Testament ou les résonances christologiques, comme le montrent les nombreuses citations ou allusions néotestamentaires relevées dans l'*index scripturisticus*. Ces deux volumes augurent excellemment de la

82. Voir, en particulier, *Autour de Théodoret de Cyr. La Collectio Coisliana sur les derniers livres de l'Octateuque et sur les Règnes. Le Commentaire sur les Règnes de Procope de Gaza*, Louvain, Peeters (coll. « Traditio Exegetica Graeca », 13), 2000.

83. *Theodoretii Cyrensis Quaestiones in Octateuchum. Editio critica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (coll. « Textos y estudios "Cardenal Cisneros" », 17), 1979.

84. F. PETIT, *Autour de Théodoret de Cyr*, p. XIII.

suite de la nouvelle collection qui contribuera sans aucun doute à mieux faire connaître la littérature chrétienne ancienne.

Paul-Hubert Poirier