

## Laval théologique et philosophique



### Littérature et histoire du christianisme ancien

Marie-Pierre Bussièrès, Serge Cazalais, Dominique Côté, Eric Crégheur, Lucian Dîncă, Pascale Dubé, Michael Kaler, Jean Labrecque, Annie Landry, Jean-Thomas Nicole, Louis Painchaud, Paul-Hubert Poirier, Mathieu Sabourin et Annick Thibault

Volume 58, numéro 2, juin 2002

La théologie dans le champ littéraire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000366ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000366ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

#### Éditeur(s)

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

#### ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

#### Citer ce document

Bussièrès, M.-P., Cazalais, S., Côté, D., Crégheur, E., Dîncă, L., Dubé, P., Kaler, M., Labrecque, J., Landry, A., Nicole, J.-T., Painchaud, L., Poirier, P.-H., Sabourin, M. & Thibault, A. (2002). Littérature et histoire du christianisme ancien. *Laval théologique et philosophique*, 58(2), 357–394. <https://doi.org/10.7202/000366ar>

## ◆ chronique

---

---

# LITTÉRATURE ET HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN \*

En collaboration\*\*

### *Instrumenta studiorum*

1. Frans NEIRYNCK, **Q-Parallels. Q Synopsis and IQP/CritEd Parallels**. Louvain, Peeters Publishers, Leuven University Press (coll. « Studiorum Novi Testamenti Auxilia », XX), 2001, 119 p.

En 1988, le prof. Neiryck publiait une synopse de la source Q, dont il faisait paraître, en 1995, une édition révisée. Pour cette troisième édition, il a abandonné le sous-titre des précédentes (*The Double Tradition Passages in Greek*) pour le remplacer par une formule qui semblera sans doute hermétique pour les non-initiés mais qui tient compte de l'événement qui a marqué la recherche entre 1995 et 2001, à savoir la parution en 2000, sous l'égide de l'International Q Project (IQP), de l'édition critique de la source Q, ou « source des dits » (Louvain, Peeters). La présente synopse reproduit à l'identique, en p. 1-63, celle de 1995, et offre, en deuxième partie, une présentation en parallèle du texte établi par l'IQP (pages impaires) et de celui retenu pour la *Critical Edition of Q* (pages paires). Cette synopse IQP/CritEd était parue peu avant dans le collectif édité par A. Lindemann et présenté dans cette chronique (cf. rubrique 5), dans un article intitulé « The Reconstruction of Q and IQP/CritEd Parallels ». Comme cela est mentionné en p. 65, le recours à cet article est nécessaire pour connaître les principes ayant présidé à l'établissement et à la présentation des textes de l'IQP et de l'édition critique. Cette nouvelle édition de la synopse de Neiryck constitue un très utile complément à l'*editio critica maior*. On appréciera la qualité de la mise en page, qui facilite la consultation, et le fait que l'auteur s'en soit tenu dans ses notices introductives aux éléments essentiels. L'utilisateur francophone pourra combiner ces nouveaux « Q-Parallels » à la traduction française de la source des dits récemment publiée par Frédéric Amsler<sup>1</sup>.

Paul-Hubert Poirier

---

\* Précédentes chroniques (sous le titre « Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église ») : *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 ; (sous le présent titre) : 57 (2001), p. 121-182 ; 57 (2001), p. 337-365, 57 (2001), p. 563-604.

\*\* Ont collaboré à cette chronique : Marie-Pierre Bussièrès, Serge Cazalais, Dominique Côté, Eric Créghneur, Lucian Dînca, Pascale Dubé, Michael Kaler, Jean Labrecque, Annie Landry, Jean-Thomas Nicole, Louis Painchaud, Paul-Hubert Poirier, Mathieu Sabourin, Annick Thibault. Marie-Pierre Bussièrès en a assuré la rédaction.

1. *L'Évangile inconnu. La Source des paroles de Jésus (Q)*, Genève, Labor et Fides (coll. « Essais bibliques », 30), 2001 ; on trouvera dans cet ouvrage une excellente présentation de l'hypothèse de la source Q.

## *Bible et histoire de l'exégèse*

2. **Lire l'Apocalypse.** Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cahiers Évangile », Supplément, 112), 2000, 131 p.

Les *Cahiers Évangile* avaient consacré un supplément à l'*Apocalypse* en 1975. L'An 2000 a paru opportun pour en publier un nouveau, consacré cette fois aux lectures de l'*Apocalypse*. Formé d'une série de petits dossiers assez bien ajointés en général, le volume constitue une anthologie d'extraits représentatifs de différents types de lecture de l'*Apocalypse* au cours des deux derniers millénaires, depuis Justin au milieu du second siècle jusqu'à Bresson et Tarkovsky dans le cinéma du XX<sup>e</sup> siècle, en passant par Joachim de Flore et William Blake. Il propose d'abord une introduction à l'apocalyptique juive par Philippe Abadie, suivie d'un dossier, le plus long et le mieux documenté du volume, consacré à l'exégèse patristique, par Jean-Pierre Prévost. « L'Apocalypse au Moyen Âge », qui suit, par Yvon Gélinas, est le second dossier en importance, puis viennent quelques pages consacrées à la lecture de l'*Apocalypse* au temps de la Réforme, aux apocalypses blakiennes et au mythe littéraire de l'apocalypse par Danièle Chauvin. Le petit ouvrage se termine par quelques pages consacrées à l'exégèse savante au XX<sup>e</sup> siècle et à deux « lectures » cinématographiques de l'*Apocalypse*. Quelques encadrés, dont un est consacré à l'*Apocalypse* en musique (Thomas Osborne), et une bibliographie « pour en savoir davantage » complètent l'ensemble.

Cette anthologie constitue une introduction, plutôt qu'à l'*Apocalypse* elle-même, à sa réception au cours de l'histoire, mais demeure assez superficielle. On notera toutefois avec plaisir qu'elle ne se limite pas aux lectures « religieuses » du texte, et évite les pièges d'une présentation normative de ces différentes lectures, cherchant plutôt à les situer dans leur contexte historique et littéraire. On n'a toutefois pas affaire à une histoire de la réception du texte, même si, par exemple, le chapitre consacré à la période patristique s'en rapproche quelque peu, le caractère anthologique du volume ne s'y prêtant pas. Toutefois, une réflexion, même élémentaire, sur la notion de « réception » et sur son application au domaine scripturaire aurait été, me semble-t-il, un complément utile à cette anthologie. Quoi qu'il en soit, on ne peut que louer à la fois la conception ouverte de l'ensemble et le choix des extraits retenus par les différents auteurs.

Louis Painchaud

3. Raymond E. BROWN, **Que sait-on du Nouveau Testament ?** Traduction de l'anglais par Jacques Mignon, présentation par Pierre Debergé. Paris, Bayard Éditions, 2000, 921 p.

Ce beau livre est bien plus qu'une simple introduction savante à la littérature néo-testamentaire : le lecteur y découvrira plutôt une véritable encyclopédie qui passe en revue la somme des connaissances contemporaines sur le *Nouveau Testament*. Il s'agit aussi en quelque sorte de l'héritage que lègue à l'humanité ce grand exégète américain, décédé en 1998, que fut Raymond E. Brown.

Chaque livre du *Nouveau Testament* est présenté, résumé et brièvement commenté. Les positions des différentes écoles exégétiques sont exposées et critiquées avec beaucoup de rigueur et d'objectivité, et l'A. ne manque pas de nous livrer aussi, en cours d'exposition, sa position propre. Une des forces de ce volume est la section « Questions ouvertes » à la fin de chaque chapitre : le lecteur est ainsi invité à poursuivre la réflexion sur une ou plusieurs questions qui ont été traitées dans le chapitre et sur lesquelles il n'y a pas de consensus. Mais dans ces sentiers de la recherche, le lecteur n'est pas laissé à lui-même : en plus de donner des références savantes en bas de chacune des pages au moment de l'examen d'une question particulière, l'A. fournit une riche bibliographie

en langue anglaise, également à la fin de chacun des chapitres. Cette bibliographie a été enrichie d'un complément en français par le traducteur.

Le premier chapitre du volume traite de l'origine et de la nature des documents qui composent le *Nouveau Testament*. Un deuxième chapitre qui s'intitule « Comment lire le *Nouveau Testament* » présente les différentes approches et méthodes de lecture et d'interprétation appliquées à ces documents. Le troisième chapitre présente le support sur lequel le texte nous est parvenu, c'est-à-dire les différents témoins ou formes de manuscrits, comme les rouleaux de papyrus et les codex en parchemin, ainsi que les grandes familles ou catégories de manuscrits et les moyens pour dater ces différents témoins. Les quatrième et cinquième chapitres traitent respectivement du monde socio-politique et des courants philosophiques et religieux au temps de la rédaction des documents néo-testamentaires. Le chapitre 6 traite des étapes de formation des Évangiles et de l'hypothèse de l'existence d'un évangile de paroles Q. Les chapitres 7 à 14 passent en revue les synoptiques, la littérature johannique et les *Actes des Apôtres*. Les chapitres 15 à 31 sont consacrés à la littérature paulinienne et deutéropaulinienne. Enfin, les chapitres 32 à 37 s'occupent des autres documents qui composent le *Nouveau Testament*.

Deux appendices viennent compléter cette œuvre monumentale. Le premier s'intitule « Le Jésus de l'histoire » et passe en revue les travaux des dernières 225 années de recherche sur le Jésus historique. Il traite entre autres des travaux du « Jesus Seminar » tout en émettant de sérieuses réserves quant à leur méthodologie (par exemple, le vote démocratique à la majorité pour décider de l'authenticité ou non d'une parole attribuée à Jésus), et la façon sensationnaliste qu'ils ont de présenter leurs résultats par des conférences de presse et des débats télévisés sur les grands réseaux américains. Finalement, Brown déplore et met en doute leur façon peu scientifique de repousser toute critique faite à leur endroit, alors qu'ils laissent volontiers entendre que ceux qui remettent en question leur certitude sont des fondamentalistes (p. 877). Malgré cette critique au « Jesus Seminar », Brown souligne l'importance et l'éloquence des travaux d'un de ses membres, M.J. Borg, qui, partant de ses propres réflexions et de son cheminement de foi, propose de voir en Jésus un authentique sage rempli de compassion. Brown admire que, ce faisant, Borg ait su s'attirer de nombreux lecteurs qui autrement trouvaient choquantes les vues du « Jesus Seminar ». Dans ce même appendice, Brown nous livre aussi une intéressante notice sur les travaux de J.P. Meier.

Le second appendice présente quelques écrits juifs et chrétiens anciens en relation avec le *Nouveau Testament* : la littérature inter-testamentaire, les Évangiles apocryphes, ainsi que des auteurs tels que Flavius Josèphe et les Pères apostoliques.

Quelques tableaux viennent illustrer le tout ; soulignons particulièrement celui des pages 160-161 consacré aux matériaux attribués à Q.

Ce livre comporte de nombreux avantages : le spécialiste y trouvera une banque bibliographique exceptionnelle et un état de la question sur les études néo-testamentaires. Le lecteur non spécialiste pourra se référer à une belle introduction écrite dans un langage accessible. Pour l'étudiant qui s'intéresse au Nouveau Testament, ce livre est un incontournable qui devrait impérativement faire partie de sa bibliothèque.

Serge Cazalais

4. Michael FIEDROWICZ, **Principes de l'interprétation de l'Écriture dans l'Église ancienne**. Traduction par Gérard Poupon. Darmstadt, Peter Lang (coll. « *Traditio Christiana* », X), 1998, XLI-203 p.

Ce livre présente une sélection d'extraits des œuvres d'auteurs patristiques surtout, mais également de quelques auteurs de la même époque considérés comme « hérétiques ». Ces extraits, présentés dans leur langue originelle (grec ou latin) et accompagnés d'une traduction française, exposent les principes selon lesquels leurs auteurs ont interprété l'Écriture sainte. Ces textes constituent l'essentiel du livre et sont précédés d'une riche introduction, quoique brève, qui traite d'une manière générale du développement de la pensée chrétienne primitive sur l'interprétation des textes sacrés.

Le concept de ce livre est extraordinairement simple, et tout à fait à propos. En effet, on porte de plus en plus d'attention à la manière de lire, aux principes et aux présupposés qu'apporte le lecteur à sa lecture. Ce livre expose la manière et les principes des Pères, ou du moins, ceux qu'ils expriment. Naturellement, pour les post-modernistes d'entre nous, il reste beaucoup de travail à faire : il faut encore déconstruire ces textes et les post-structuro-sémiotiser. Mais même pour ces méfiants, ce livre est un bon point de départ ; pour les autres, il est encore plus intéressant.

Bien sûr, on pourrait faire quelques critiques. Par exemple, j'aurais aimé avoir une petite introduction sur chaque auteur. Par ailleurs, un certain parti pris transparaît dans la détermination que met l'A. à montrer que ce fut Rome qui a élevé l'exégèse à sa perfection. Mais ces détails sont peu importants. Le plus grand défaut de ce recueil est simplement d'être trop peu fourni. En effet, dans les *Homélie*s pseudo-clémentines par exemple, on lit une théorie fascinante de l'exégèse que l'on aurait bien aimé voir incluse ici. Il faut en outre se souvenir que les Pères vivaient, et que plusieurs ont reçu leur formation, dans un monde hellénistique. On cherche néanmoins vainement les grands critiques littéraires païens, qui ont établi les normes selon lesquelles les auteurs chrétiens ont travaillé. Ce livre aurait donc bien besoin d'une suite.

Michael Kaler

5. Andreas LINDEMANN, éd., **The Sayings Source Q and the Historical Jesus**. Louvain, Paris, Sterling, VA, Peeters Publishers, Leuven University Press (coll. « *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* », CLVIII), 2001, xxii-775 p.

Ce fort volume représente les actes du 49<sup>e</sup> *Colloquium Biblicum Lovaniense*, tenu du 25 au 27 juillet 2000 et consacré à la recherche sur la source Q en relation avec la question du Jésus historique. On y trouvera 30 communications partagées en deux groupes, selon la pratique du *Colloquium*, soit 14 communications principales et 16 communications libres. Après une introduction qui donne une vue d'ensemble du contenu des communications, l'ouvrage s'ouvre sur la contribution de l'éditeur, A. LINDEMANN, intitulée « La source des dits. Questions adressées à une hypothèse bien fondée » (en allemand). Ces questions sont relatives à l'étendue de la source Q, sa reconstruction, sa forme littéraire et sa relation au Jésus historique. Les 15 communications qui suivent abordent toutes des problèmes qui touchent non seulement la source des dits, mais aussi l'ensemble de la recherche portant sur le Jésus historique et les Synoptiques. Je n'en donne ici que les titres (en français pour les communications en langue allemande) : J.M. ROBINSON, « The Critical Edition of Q and the Study of Jesus » ; F. NEIRYNCK, « The Reconstruction of Q and IQP/CritEd Parallels » ; J.S. KLOPPENBORG VERBIN, « Discursive Practices in the Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus » ; D. LÜHRMANN, « La source des dits et la recherche sur la vie de Jésus » (en all.) ; J. SCHRÖTER, « La question du Jésus historique et la nature de la connaissance historique » (en all.) ; P. HOFFMANN, « Conjectures à propos de Q. Sur le problème de la genèse littéraire de Q » (en

all.) ; J. SCHLOSSER, « Q et la christologie implicite » ; R.A. PIPER, « Jesus and the Conflict of Powers in Q : Two Q Miracles Stories » (Q [= Lc] 7,1-10 ; 11,14-23) ; D. ZELLER, « Jésus, Q et l'avenir d'Israël » (en all.) ; C.M. TUCKETT, « The Son of Man and Daniel 7 : Q and Jesus » ; D.C. ALLISON, « Q's New Exodus and the Historical Jesus » ; A. DENAUX, « The Parable of the Talents/Pounds (Q 19,12-27). A Reconstruction of the Q Text » ; J.-M. SEVRIN, « Thomas, Q et le Jésus de l'histoire ». Les 14 communications libres (« Offered Papers ») abordent des aspects particuliers de la source des dits en regard de la recherche sur le Jésus historique : relation avec les Écritures juives, arrière-plan communautaire et social, radicalisme missionnaire et éthique, localisation et contexte politique, caractéristiques linguistiques. Comme l'écrit J.M. Robinson (p. 28), la publication de l'édition critique de Q confère désormais à la source des dits une existence documentaire et littéraire, et ne permet plus de la considérer comme une reconstruction purement hypothétique. Ces 30 études contribueront sans aucun doute à mieux asseoir la légitimité de Q comme une source historique dont la prise en compte pour la reconstitution des origines chrétiennes est tout aussi indispensable que celle des Évangiles synoptiques. En même temps, elles mettent en évidence les zones d'ombre qui entourent encore ce que d'aucuns appellent d'ores et déjà « Évangile des dits Q » (Sayings Gospel Q) mais que d'autres, comme F. Neirynek, trouvent plus prudent de continuer à désigner comme « source Q » ou « source des dits ».

Paul-Hubert Poirier

6. Jean LONGÈRE, éd., **La virginité de Marie**. Communications présentées à la 53<sup>e</sup> session de la Société française d'études mariales, Issoudun, septembre 1997. Paris, Éditions Médiaspaul (coll. « Bulletin de la Société française d'études mariales », Session 1997), 1998, 283 p.

Ce recueil d'articles reprend la tradition littéraire de la virginité mariale et la présente telle qu'elle fut perçue à travers les âges et transmise dans les différents discours théologiques et scientifiques. Le parcours débute par une analyse des synoptiques en examinant, entre autres, les évangiles de l'enfance de Matthieu et Luc et posant le problème de la nature partielle ou perpétuelle de la virginité de Marie. Ensuite est abordé le problème de la discrétion du quatrième évangile sur la mère de Jésus, discrétion qui a suscité de nombreuses questions dans la critique et l'interprétation johannique de la conception virginale. Suivent deux excellentes exégèses, par René LAURENTIN et Édouard COTHENET, de la *virginitas Mariae* au sein tant du Nouveau Testament que de divers textes apocryphes, tels que le *Protoévangile de Jacques*, l'*Ode de Salomon XIX*, l'*Ascension d'Isaïe*, les *Actes de Pierre* et l'*Évangile de Barthélemy*. Les auteurs donnent dans ces analyses un excellent état de la question et replacent ces apocryphes dans leur contexte littéraire respectif, ce qui permet au lecteur de bien saisir le sens du commentaire.

On nous présente également la doctrine mariale de cinq grands théologiens de l'Église de l'Antiquité et du Moyen Âge : Ambroise, Augustin, Jérôme, Ildefonse de Tolède et Thomas d'Aquin. Dans chacun de ces articles, tant les analyses doctrinales que littéraires sont mises à profit, exposant ainsi de façon claire au néophyte le contexte et le cheminement doctrinal de l'époque de chacun de ces auteurs. La suite du volume est un vaste amalgame de débats disciplinaires incluant, pour les citer pêle-mêle, la poésie et l'iconographie médiévales, l'informatique et l'immaculée conception selon l'école béruillienne.

L'idée de la virginité est donc explorée et analysée non seulement dans son développement historique, mais aussi dans l'optique de la foi actuelle. Dans ce contexte, Johann ROTEN présente un magnifique état de la question, qui englobe tous les domaines touchés par la mariologie : théologie, christologie, œcuménisme, philosophie, histoire et même féminisme.

C'est donc une œuvre très accessible et réaliste quant à ses hypothèses et objectifs. Elle incite le lecteur à se poser des questions et à former sa propre opinion, tout en ne prétendant pas faire le tour de la question, étant donné l'étendue des sources et la difficulté de réaliser une étude d'ensemble. Comme cet ouvrage peut facilement s'adresser à un public assez vaste, on pourrait reprocher à la rédaction de n'avoir pas pris le parti de la traduction systématique des passages des auteurs anciens, ce qui pourra rebuter certains lecteurs non familiers de la langue latine.

Annie Landry

7. Frans NEIRYNCK, **Evangelica III : 1992-2000. Collected Essays**. Louvain, Paris, Sterling, VA, Peeters Publishers, Leuven University Press (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », CL), 2001, xvii-666 p.

Ce troisième recueil d'études évangéliques de l'exégète lovaniste Frans Neirynck fait suite à ceux parus en 1982 et 1992 et qui regroupaient des articles publiés respectivement avant 1982 et de 1982 à 1990. Comme les deux précédents, celui que nous présentons offre une riche moisson d'articles substantiels que les exégètes néotestamentaires et les historiens des origines chrétiennes auront plaisir à lire ou à relire dans un ensemble qui en fait bien voir la cohérence et l'unité. Plusieurs de ces articles présentent un grand intérêt informatif et méthodologique, qui saura rejoindre un public élargi et dont les étudiants pourront tirer profit. L'ouvrage reproduit 32 articles dans une présentation typographique uniforme et d'une très grande qualité. La pagination originale des articles est reproduite à chaque fois, ce qui facilitera leur utilisation et les références. Pour certains des articles, des *addenda* ont permis de mettre la bibliographie à jour ou de discuter des publications récentes. L'ouvrage comporte les sections suivantes : I. Cinq communications présentées à des sessions du *Colloquium Biblicum Lovaniense* (dont une précieuse revue de la littérature consacrée à Jean et aux Synoptiques de 1975 à 1990) ; II. Huit études portant sur les « accords mineurs » (minor agreements) entre Matthieu et Luc contre Marc dans la tradition triple ; III. Quatre articles sur le problème synoptique (dont une excellente introduction à l'hypothèse des deux sources et une critique de la théorie synoptique de M.-É. Boismard) ; IV. Sept contributions sur la source des dits (Q) ; V. Sept études sur les relations entre Jean et les Synoptiques ; VI. Sous le titre « The Gospels and Jesus », une évaluation critique de l'inventaire des sources pour la connaissance du Jésus historique élaboré par J.D. Crossan. Trois index établissent les correspondances et les renvois aux articles originaux et à leur reprise dans les trois volumes d'*Evangelica*, et répertorient les auteurs et les éditeurs.

Paul-Hubert Poirier

8. Jean POTIN, **La Bible rendue à l'histoire**. Paris, Bayard Éditions, 2000, 691 p.

Ce volume est le produit d'un constat de l'A., à savoir la difficulté qu'a le grand public d'aborder les textes de l'Ancien Testament. Avec cet ouvrage, il cherche donc à relever un défi colossal : fournir un accès nouveau et pratique à ceux qui découvrent l'Ancien Testament. Enseignant les Écritures Saintes dans un grand séminaire de Madagascar, il connaît bien les nombreux guides de lecture de la Bible. L'approche la plus courante consiste à présenter les livres bibliques dans leur ordre d'apparition à l'intérieur des Écritures, puis d'en indiquer le plan, le genre littéraire, la doctrine et la date de rédaction. Sans nier les avantages d'une telle approche, l'A. en fait aussi ressortir les inconvénients. Par exemple, la Bible ne dit explicitement rien des six siècles qui vont du retour de captivité à Babylone en 738 A.E.C. à la destruction de Jérusalem par Titus en 70 E.C., et on pourrait être tenté d'en conclure qu'Israël cessa toute production littéraire à une époque où elle fleurissait ailleurs. Or, les historiens savent que c'est précisément à cette époque qu'Israël rédigea de nombreux livres de la Bible. Cette lacune a décidé l'A. à prendre le parti d'une approche différente :

il est d'avis que le regard du chercheur devrait englober l'ensemble de l'Ancien Testament et que l'on se doit d'explorer la Bible à partir de sa globalité. Il ne nous propose cependant pas un exposé didactique global, mais une explication au fil même de la Bible : le fil conducteur de l'œuvre repose sur la démarche religieuse de la communauté juive, parce que ce fut elle qui anima et vérifia le travail de ses écrivains, qui donna forme à la plupart des livres de la Bible et qui les marqua de son empreinte spirituelle. L'A. est bien conscient des limites d'une telle entreprise. D'abord, sa perspective privilégie une époque précise de l'histoire biblique, à savoir le temps des prophètes et surtout les siècles qui suivirent le retour de l'exil. Certains pourront également lui reprocher d'avoir opté pour la solution des « morceaux choisis », mais dans un but d'initiation, cette méthode satisfera la plupart des lecteurs. D'ailleurs, l'A. prend le soin de préciser que son œuvre n'a aucune visée scientifique.

En guise de prélude et avant d'aborder la première tranche chronologique de son ouvrage, l'A. présente le cadre politique et géographique du croissant fertile en 745 A.E.C. Ensuite, il décrit les différentes civilisations qui ont partagé ce territoire avec les Juifs et traite de la religion d'Israël d'avant les prophètes. L'A. amorce alors son entreprise. La première partie de son ouvrage est consacrée au temps des prophètes qui ont annoncé la mort et la résurrection d'Israël. Cette partie, qui couvre la période de 750-515 A.E.C., commence avec les figures d'Amos et d'Osée et se termine avec le personnage de Malachie. Le plan de la présentation restera le même tout au long de l'ouvrage. À chaque chapitre, sont cités des extraits des livres bibliques dont il est question, lesquels sont expliqués à l'aide du contexte historique général de la période correspondante. Parfois l'A. procède inversement et ses commentaires sont corroborés par des extraits bibliques subséquents. Il va sans dire que c'est une méthode efficace et surtout, facile à suivre. Malgré l'abondance d'informations, le lecteur ne se perd jamais dans le dédale des données.

La deuxième partie aborde une autre phase de l'histoire littéraire du peuple juif : tout juste de retour de l'exil, ce peuple est maintenant à la recherche de ses racines. Selon l'A., c'est à partir de 587 A.E.C. qu'Israël cherche à conserver et à méditer sur ce qui a façonné son passé. C'est dans ce contexte que le peuple juif élabore d'autres livres bibliques, que l'A. prend soin de décrire un par un : l'Exode, le Deutéronome, les Nombres et la Genèse. Dans la troisième partie, l'A. présente les livres bibliques qui reflètent la volonté d'Israël d'expliquer son histoire d'avant l'exil, donc de 1220 A.E.C. à 587 A.E.C. Consciente d'elle-même comme nation depuis son retour de Babylone, Israël porte son attention sur son histoire nationale. L'A. développe alors son commentaire sur les livres bibliques « historiques » : Josué, les Juges, les deux livres de Samuel et les deux livres des Rois. La quatrième partie vient ensuite apporter des précisions sur les livres bibliques issus du retour de l'exil (de 515 A.E.C. à 400 A.E.C.). De cette période, où Israël cherchait à compenser sa perte d'indépendance politique par une fortification et un approfondissement de la foi, l'A. aborde le livre d'Esdras, le livre de Néhémie, le Lévitique, les Psaumes, le livre de Job, les Proverbes et le Cantique des cantiques.

Le cinquième et dernier développement de l'ouvrage s'étend autour de la tourmente des années 400 A.E.C. à 63 A.E.C. Très rares, les livres de cette époque prêtent une attention particulière aux grands mouvements du monde et sont caractérisés par le genre apocalyptique et la question de l'universalité du Dieu juif. La chute de l'empire perse provoque l'élaboration des chapitres 55 à 66 d'Isaïe, la rédaction des apocalypses de ce même auteur (Is 24-27 ; 34-35), le développement du livre de Joël, puis des livres de Ruth et de Jonas. L'intégration de la Judée à l'Égypte suite aux conquêtes d'Alexandre inspire les livres de Qohélet, de Tobie (LXX), l'Ecclésiastique (LXX) et les Chroniques. Sous la domination des Séleucides sont rédigés les deux livres des Maccabées (LXX), le livre de Daniel, et les livres d'Esther et de Judith (LXX).

Malgré la prétention qu'a cet ouvrage, *La Bible rendue à l'histoire* ne révolutionne pas la lecture de la Bible. Cependant, le travail de l'A. fournit un accès sans trop d'appréhension à



l'Ancien Testament, un outil qui permet au lecteur de connaître son élaboration, de contempler sa splendeur et de saisir la portée des événements et le message qu'il transmet. Les quelque 700 pages de l'œuvre ne doivent pas décourager l'éventuel lecteur. Agréable et fluide à la lecture, le style et l'approche de l'A. devraient permettre à la plupart des néophytes des études vétéro-testamentaires de surmonter quelques-unes des difficultés d'ordres historiques et religieux que pose l'Ancien Testament. Il n'y a que deux bémols à mettre à la clé : d'une part, le lecteur devrait être averti de la vision essentiellement chrétienne qu'a l'A. de l'Ancien Testament ; d'autre part, les citations de l'Ancien Testament peuvent, surtout vers la fin, paraître un peu longues et lourdes. Mais somme toute, faisant fi de ces deux petites remarques, cet ouvrage demeure de tendance très actuelle dans la recherche sur l'Ancien Testament et devrait plaire à ceux qui ont toujours été fascinés par l'Ancien Testament, mais qui n'ont jamais osé l'aborder.

Eric Crégheur

9. Yves SAOÛT, **Je n'ai pas écrit l'Apocalypse pour vous faire peur !** Par Jean de Patmos. Paris, Bayard Éditions, 2000, 227 p.

Collaborateur à la formation biblique en Bolivie, l'auteur de ce petit livre de vulgarisation, familier de la condition des populations d'Amérique latine, est à la fois convaincu que l'*Apocalypse* a un message à livrer aux hommes qui luttent aujourd'hui pour la justice et pour la libération des opprimés, et préoccupé par les interprétations, abusives à ses yeux, que proposent de ce livre certains groupes religieux. Recourant au procédé pseudépigraphique commun dans le domaine apocalyptique, l'A. donne la parole à Jean de Patmos, pour le laisser expliquer lui-même son livre. Cette fiction littéraire donne au commentaire un ton personnel bien fait pour piquer la curiosité et soutenir l'attention du lecteur.

Tous les problèmes que présente la lecture de l'*Apocalypse* sont abordés et traités dans un langage simple et concret, évitant le plus possible toute discussion technique ou le langage spécialisé de l'exégèse. Une première partie « Aurais-je dû ne pas écrire l'Apocalypse ? » (p. 15-60), aborde les questions contextuelles : l'identité de Jean de Patmos, la situation des chrétiens de son temps, l'expérience du visionnaire, le caractère « christocentrique » de son œuvre, le genre apocalyptique et sa fonction de « faire voir l'invisible ». La seconde partie, « Aurais-je dû donner des clés de lecture ? », explique le symbolisme du langage apocalyptique (objets, chiffres, couleurs), propose de la Bête et de la deuxième Bête une explication historique, l'Empire romain et le culte impérial, et une actualisation à la lumière de la théologie de la libération, les « totalitarismes » et la « religion du marché », discute l'attribution des fléaux à Dieu et explique que les « prophéties » ne sont pas des prédictions d'événements futurs. La troisième partie, « Aurais-je dû éviter les énigmes ? », poursuit l'explication du langage symbolique amorcée précédemment, en l'appliquant à l'interprétation du premier cavalier, des 144 000, des deux témoins, de la femme qui enfante, du chiffre de la Bête, d'Abaddôn, Harmagedôn, Gog et Magog et des mille ans. La quatrième partie, enfin, insiste sur le message d'espérance que Jean a voulu livrer dans l'*Apocalypse* tout en répondant à certaines critiques contemporaines relatives à la violence du langage apocalyptique, ou encore à la représentation des forces du mal sous des traits féminins (la « grande prostituée »). Une conclusion invite le lecteur à « veiller quand même », c'est-à-dire à prendre fait et cause dans la lutte à toutes les injustices et contre les forces d'oppression actives dans le monde actuel.

Témoignant d'une excellente connaissance de la recherche contemporaine sur l'*Apocalypse* et se réclamant à la fois de la Commission biblique pontificale (p. 106), de Hans Urs von Balthazar et des théologies de la libération, ce petit livre réussit à proposer une lecture de l'*Apocalypse* respectueuse des données de la recherche historico-critique et de son actualisation dans une catéchèse pour

notre temps. Et le moindre de ses mérites n'est pas de se réclamer ici ou là d'exégètes ou de théologiens latino-américains méconnus en Amérique du Nord et en Europe. L'A. relève avec brio le difficile défi de concilier la recherche historico-critique et l'actualisation pastorale. Il ne réussit cependant pas toujours à éviter quelques biais idéologiques (ou théologiques) et anachronismes qui lui font identifier la « grande prostituée » à une « prostituée de luxe » plutôt qu'à une putain de bas étage (Rahab [Jos 2] serait même peut-être une « femme libre, chef de famille, pleine d'initiative, refusant le joug patriarcal et traitée pour cela par les hommes de “prostituée” » [p. 179] !). Ailleurs, le sang dont est trempé le manteau du Messie (19,13), « c'est le sien » (p. 171), interprétation qui respecte davantage la sensibilité de notre époque que la violence du langage apocalyptique.

Louis Painchaud

10. Henry de VILLEFRANCHE, **Lire l'apocalypse de saint Jean**. Paris, Éditions Parole et Silence (coll. « Cahiers de l'École Cathédrale », 46), 2001, 134 p.

Voici, dans la cuvée du changement de millénaire, une nouvelle introduction à l'*Apocalypse* destinée à un large public. À mille lieues de toute tendance millénariste malgré l'occasion de sa publication, ce petit ouvrage de vulgarisation destiné au croyant est fermement ancré dans la tradition catholique. Bien informé et d'un style agréable, il répondra aux attentes d'un lectorat désireux de savoir comment il faut lire et interpréter ce texte si riche et si déconcertant. La première partie du livre propose une introduction générale situant l'*Apocalypse* à l'intérieur de la Bible, signalant les difficultés que soulève sa lecture et la présentant comme révélation de la venue annoncée de Jésus-Christ, le tout clairement inscrit dans une problématique théologique. Puis de courts chapitres sont consacrés à la situation des chrétiens à la fin du 1<sup>er</sup> siècle, et au monde des apocalypses dans les littératures judéenne et chrétienne du II<sup>e</sup> siècle avant l'ère commune au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. Puis un nouveau chapitre proposant une clé d'interprétation christocentrique du texte est suivi d'une section consacrée au plan du livre. Cette introduction s'achève sur deux chapitres consacrés à l'identité de l'auteur et à la date de la composition du texte, puis à la situation de la ville de Milet et à l'île de Patmos à la fin du 1<sup>er</sup> siècle.

La seconde partie du livre (57-126) propose un « commentaire continu » du texte. En fait, il s'agit moins d'un commentaire que de ce qu'on appelle en anglais un « *companion to* » ou encore un « *reader's guide* ». Clairement rédigé et bien articulé sur le plan proposé dans l'introduction, ce commentaire fait une large place, comme il se doit, aux références scripturaires dont le texte est truffé, selon la loi du genre. Un petit glossaire complète utilement le volume, de même qu'une courte bibliographie critique énumérant quelques commentaires et ouvrages de vulgarisation rédigés en français au cours du dernier quart de siècle.

Conçu pour un lectorat catholique, ce livre prend en général des options conservatrices. Si la pseudonymie est présentée comme une loi du genre apocalyptique, l'attribution de l'*Apocalypse* à Jean échappe à cette règle (p. 33). Et la discussion relative à l'identité de celui-ci passe sous silence les travaux importants consacrés à l'école ou à la « trajectoire » johannique. La résurrection du Christ est présentée comme un « fait historique » sans autre explication (p. 33). De même la mention des difficultés que soulève en milieu catholique l'interprétation mariale du ch. 12, en raison de la mention des « douleurs de l'enfantement » que le dogme catholique épargne à Marie (p. 92), escamote un problème qui est pourtant au cœur des difficultés que rencontrent nombre de fidèles dans la lecture des Écritures : celui du rapport du dogme et de l'histoire.

Ce petit livre, au demeurant fort bien fait, répondra aux besoins du lecteur qui voudra ouvrir l'*Apocalypse* à l'ombre de la Cathédrale.

Louis Painchaud

*Judaïsme hellénistique et origines chrétiennes*

11. Philippe ABADIE, Jean-Pierre LÉMONON, dir., **Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne**. XVIII<sup>e</sup> congrès de l'ACFEB (Lyon, septembre 1999). Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Lectio Divina », 186), 2001, 412 p.

Les Actes des congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (ACFEB) constituent toujours, par leur unité thématique, des ouvrages d'une grande richesse scientifique et pédagogique, et ceux du XVIII<sup>e</sup> congrès ne font pas exception. Ils rassemblent 14 études consacrées au judaïsme « du Second Temple » au tournant de l'ère chrétienne. Ces études ont été réparties en six sections. Dans la première, intitulée « Politique et culture », l'historien romain François RICHARD dresse, en guise d'introduction à l'ouvrage, un tableau d'ensemble de la « situation politique en Orient et en Judée-Palestine à la veille de l'ère chrétienne », en insistant sur l'originalité, mais aussi la fragilité, de la politique orientale de Rome. Marie-Françoise BASLEZ, « Le Roman de Tobit. Un judaïsme entre deux mondes », montre comment, tout à la fois, ce livre obéit aux règles du roman grec, reprend des traditions orientales et cherche à provoquer une conscience identitaire juive. La contribution d'Étienne NODET, « Procès de Jacques, procès de Jésus », étudie en parallèle les témoignages de Flavius Josèphe, des Évangiles et des Actes des Apôtres (martyre d'Étienne), mais sans vraiment aboutir à une conclusion claire. Quant à celle de Jacques BERNARD, « Pour lire 4QMMT. Quelques-unes des mises en pratique de la Torah », si elle constitue une excellente traduction commentée de ce texte fort discuté, elle est malheureusement déparée par les innombrables coquilles qui émaillent le texte hébreu des p. 64-69 (j'en ai compté près de 80 pour la seule p. 64 !). La seconde section de l'ouvrage, « Les Maîtres d'Israël », s'ouvre sur la communication de Bernard BARC, « De Siméon le Juste à Esdras. L'image du grand prêtre réformateur dans la littérature du Second Temple », dans laquelle il avance une relecture du personnage et du rôle d'Esdras, symbole du mouvement pharisien (voir la présentation de l'ouvrage du même auteur dans la présente chronique). Dans « À l'origine du mouvement pharisien, la tradition orale et la résurrection », Pierre LENHARDT réexamine le conflit entre pharisiens et sadducéens à propos de ces deux éléments, alors que Jean MASSONNET (« Les Pharisiens et le sens communautaire ») montre, à partir de la littérature rabbinique, l'importance de l'expérience personnelle, individuelle ou communautaire, dans l'accueil et la mise en pratique de la Torah. Dans la troisième partie de l'ouvrage, consacrée à l'apocalyptique, Philippe ABADIE s'interroge sur « les racines de l'apocalyptique », qui seraient à chercher dans la rencontre de l'eschatologie prophétique, de la « sagesse mantique prophétique », de « l'héritage hébraïque le plus authentique et [de] la sagesse divinatoire du monde des nations » (p. 245). Quant à François MARTIN (« “Quand le septième ange sonnera de la trompette...” Ap 8,1-11,19 »), il se livre à une lecture commentée du « septénaire des trompettes », découpé en six séquences. Deux articles composent également la cinquième partie du recueil et ils abordent des thématiques capitales aussi bien pour le judaïsme du début de notre ère que pour le christianisme naissant. Maurice GILBERT (« Immortalité ? Résurrection ? Faut-il choisir ? Témoignage du judaïsme ancien ») fournit une excellente revue historiographique d'un vieux débat toujours d'actualité et pose à nouveau la question en relisant Ben Sira, la Sagesse de Salomon, le Pseudo-Phocylide et quelques textes qumraniens. Il conclut que « le judaïsme ancien a [...] connu plusieurs voies pour exprimer, quand il y croyait, les perspectives d'outre-tombe » (p. 296), voies sur lesquelles s'entrecroisent résurrection corporelle et immortalité. La contribution de Jean-Pierre LÉMONON (« Le judaïsme avait-il une pensée et une pratique missionnaires au début du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère ? ») concerne elle aussi une question fort disputée. Sans y apporter de réponse tranchée, ce que les sources ne permettent pas, l'auteur montre qu'il faut utiliser avec prudence et précision des concepts comme ceux de « rayonnement, influence, propagande, mission, élection ou particularisme » (p. 328). Il en va de même

pour l'idée de prosélytisme. Les hésitations juives à ce sujet permettent d'éclairer les tensions qui s'expriment à l'intérieur des premières communautés chrétiennes en regard de la mission à l'adresse des païens. La cinquième partie de ces Actes élargit la thématique à la patristique, avec les contributions de Bernard MEUNIER, « Le clivage entre Juifs et chrétiens vu par Justin (vers 150) », et de Dominique CERBELAUD, « Je t'aime, je te hais. Éphrem le Syrien et le judaïsme ». De Justin, qui « ne considère pas comme un fait accompli ou inéluctable la séparation totale entre Juifs et chrétiens » (p. 344), à Éphrem, nourri de traditions juives et pourtant pétri d'antijudaïsme, on mesure la complexité de la relation du christianisme ancien à ses racines juives. Se terminant par les « réactions d'un ecclésiologue » (Claude ROYON) et des index, cet ouvrage représente un complément original aux nombreuses études parues ces dernières années sur le judaïsme du Second Temple. Il permettra au public francophone, en particulier, celui des étudiants, de s'approprier davantage la recherche qui se poursuit dans ce domaine.

Paul-Hubert Poirier

12. Bernard BARC, **Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique**. Lausanne, Éditions du Zèbre (coll. « Histoire du texte biblique », 5), 2000, 248 p.

Comme l'indique son sous-titre, cet ouvrage est avant tout un essai, c'est-à-dire une invitation à une lecture nouvelle et originale de l'histoire religieuse de la Judée. Plus précisément, cet essai se propose de retrouver ce qu'a pu être l'« approche ancienne de l'Écriture », telle qu'elle fut pratiquée à l'époque du Second Temple, approche fondée « sur un principe simple, admis par tous les croyants à époque ancienne, celui de la perfection d'un texte dont l'origine divine est reconnue » : « Puisque la perfection de Dieu exclut toute contradiction et toute superfluité, un texte écrit de sa main doit nécessairement refléter une telle perfection » (p. 234). Cette perfection, affirmation de foi pour les lecteurs de cette Écriture, est pour l'historien et l'interprète moderne du texte un fait qui transparaît de l'homogénéité linguistique et de l'étonnante stabilité du texte hébreu de la Bible juive tout au long de l'histoire de sa transmission. Homogénéité et stabilité qui obligent à prendre le texte au sérieux dans sa matérialité et à chercher à mettre à nu sa logique pour en « redécouvrir le sens caché », en s'attachant avant tout « à l'étude de sa syntaxe, sans préjuger en aucune façon du sens qui va apparaître », « cette syntaxe de l'hébreu, dont on a été jusqu'à nier l'existence, [et qui] est en fait la clé qui donne accès au sens caché » (p. 235). Une telle approche implique « un total renoncement à nos habitudes de lecture » (p. 9) pour en quelque sorte redécouvrir le texte tel qu'il fut voulu et rédigé dans sa forme finale. Il s'agit donc de rendre compte de ce texte par-delà les « documents antérieurs de périodes différentes » (p. 31) utilisés pour le composer, en admettant, à titre d'hypothèse de travail et pour rendre compte de l'homogénéité linguistique des 32 livres, « que le texte que nous possédons a été rendu homogène par la dernière génération de rédacteurs » (*ibid.*). La formulation et la vérification de cette hypothèse reposent sur « une lecture sans *a priori* de la littérature judéenne, une lecture qui se refuse à établir une distinction qualitative entre les documents reconnus comme inspirés et les autres, [et qui] permet d'envisager une autre version des faits » (p. 7). Une version qui prend à rebours l'hypothèse reçue pour rendre compte de la forme actuelle des cinq premiers livres de la Bible hébraïque. Selon l'hypothèse mise de l'avant par Bernard Barc, « la Torah aurait été promulguée par un grand prêtre, mais un prêtre oniade dont le nom serait Siméon fils d'Onias et non Esdras. Comme dans l'hypothèse traditionnelle ce grand prêtre serait venu de la Diaspora, mais de la Diaspora égyptienne. Il aurait également bénéficié du soutien d'un roi, mais d'un roi grec » (*ibid.*). Ce qui reporte la promulgation, ou la mise en forme finale, de la Torah de 400 à 200 environ avant notre ère. Cette hypothèse fait le pari de la cohérence graphique et syntaxique du texte de la Bible hébraïque tel qu'il a été transmis, mais elle repose aussi sur une

prise en compte, tout aussi soucieuse du respect de la matérialité des textes, de la littérature juive extra-biblique de la période du Second Temple, dont la *Lettre d'Aristée*, l'*Écrit de Damas*, Flavius Josèphe, les *Avot de Rabbi Natan* et les *Pirqé Avot*, et quelques textes talmudiques.

Après un premier chapitre intitulé « Langue des fils d'Adam ou langue du Sanctuaire ? » et qui sert d'introduction, l'ouvrage est organisé en deux parties, dont la première, « À l'école d'Aqiba », essaie de retrouver la lecture traditionnelle du texte biblique vers la fin du premier siècle de notre ère. L'auteur y montre de façon convaincante que, « lorsque l'École d'Aqiba se réfère aux modèles bibliques, elle le fait [...] en supposant qu'un principe de cohérence existe dans l'Écriture elle-même » (p. 87). Puisque la Torah est inspirée et qu'elle est écriture, l'École d'Aqiba pratique une lecture actualisante de la Bible qui lui permet de retrouver dans le texte, grâce à l'analogie verbale, des modèles, avant tout tétradiques, permettant de comprendre l'histoire universelle comme celle « d'une sagesse divine se révélant à l'humanité par quatre voies [à l'image des quatre fleuves du paradis, cf. Si 24,23-29], et parcourant toute l'histoire humaine, de la création du premier homme, Adam, jusqu'à la naissance du dernier » (p. 91). Loin d'être le fruit « de cette étonnante liberté créatrice dont auraient fait preuve les interprètes anciens », une lecture aussi cohérente repose sur la conviction que les modèles tétradiques qu'elle exploite ne figurent pas par hasard dans le texte, mais qu'ils répondent à une volonté divine de révélation et de manifestation. Et si ces modèles fonctionnent si bien, l'historien est justifié de formuler l'hypothèse qu'ils ont peut-être été inscrits intentionnellement dans le texte. La vérification d'une telle hypothèse impose « de reconstituer le raisonnement au moyen duquel les interprètes anciens prétendaient retrouver ces modèles » : « Si la Torah est réellement un monument logique, une approche logique, guidée par l'emploi des règles de l'interprétation ancienne devrait pouvoir en faire la preuve » (p. 87). De ces règles codifiées par l'École d'Aqiba, la plus connue et la plus importante est celle dite de l'analogie verbale, qui se fonde sur le « dogme de l'intentionnalité de chaque choix d'Écriture » : « Concernant le vocabulaire, elle pose comme principe que chacune des occurrences d'un mot doit nécessairement participer à la construction d'un sens cohérent qui ne se laisserait pleinement saisir qu'après la mise en relation de chacune des occurrences du mot dispersées dans le texte » (p. 87-88).

La seconde partie de l'ouvrage, « L'histoire du Second Temple à l'épreuve de l'analogie », a pour but de tester le fonctionnement analogique de quelques textes clés de l'histoire du Second Temple. Textes clés, mais surtout personnages clés : Esdras, le scribe (chap. VI), Siméon le Juste, fondateur de la « double hauteur » (chap. VII ; cf. Si 50,1-4), Onias III et l'héritage dilapidé (chap. VIII), Onias IV et le retour en Égypte (chap. IX), jusqu'aux disciples de Yohanán fils de Zaccai des *Pirqé Avot* (chap. X). Les trois derniers chapitres de l'ouvrage nous ramènent à l'époque d'Aqiba, avec la révision du canon des livres de l'Écriture, ramenés artificiellement et symboliquement à 22, pour faire correspondre le nombre des livres de la Torah écrite à celui des lettres de l'alphabet et des « chaînons de la tradition orale selon les *Pirqé Avot* ». Cette première approche de la littérature du Second Temple « à la lumière de l'analogie » (p. 227), qui a attiré l'attention sur un personnage oublié, Siméon le Juste, grand prêtre du Temple de Jérusalem de 220 à 195 avant notre ère, a permis d'en exposer les principes et d'établir que la lecture ancienne du texte biblique, loin d'être le fruit de la fantaisie, s'avère opératoire pour l'historien et l'interprète d'aujourd'hui, dans la mesure où « une "lecture littérale" des traditions anciennes [...] peut permettre un retour à l'histoire, une histoire certes idéalisée, mais néanmoins précieuse » (p. 192). Bien sûr, la démonstration demandera à être poursuivie et étayée dans le détail, comme l'auteur le reconnaît lui-même à plusieurs reprises, en particulier en ce qui concerne l'hypothèse « qu'il existait dès -200 un canon des Écritures fixé par Siméon le Juste et composé de trente-deux livres dont la langue était homogène » (p. 222), homogénéité résultant « d'un codage du texte effectué lors de sa dernière rédaction » et de « sa rédaction par un auteur unique » (p. 150-151). Une telle conception de la rédaction est

d'ailleurs ouverte dans la mesure où elle « n'exclut évidemment pas l'existence de documents antérieurs, mais implique que leur contenu ait été intégré dans une rédaction originale » (p. 151). Quoi qu'il en soit de l'appréciation que l'on fera de cette hypothèse, le livre de Bernard Barc constitue une contribution neuve à l'étude de la littérature du Second Temple. Bien des analyses disséminées au long des 124 paragraphes numérotés de l'ouvrage, notamment celles qui sont consacrées au Siracide (§ 70-77), aux *Pirqé Avot* (§ 94-100), au *Midrash Rabba* sur Gn 1,1 (§ 10-15) m'apparaissent décisives. Par ailleurs, Bernard Barc n'est ni le premier ni le seul à remettre en question la datation traditionnelle ou même le rôle, sinon l'existence, historique du personnage d'Esdras<sup>2</sup>. Les hypothèses qu'il formule à cet égard permettront sans aucun doute de relancer le débat<sup>3</sup>. Il reste à souhaiter que l'auteur produise les analyses détaillées qui permettront de conforter son hypothèse. Mais il a d'ores et déjà fourni au lecteur une ample matière à réflexion.

Paul-Hubert Poirier

13. Joseph A. FITZMYER, **The Dead Sea Scrolls and Christian Origins**. Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., Williams B. Eerdmans Publishing Company (coll. « Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature »), 2000, xvii-290 p.

Les recueils d'articles, *Collected Papers* et autres publications du même genre sont toujours une bénédiction pour les chercheurs et les étudiants, en mettant à leur disposition, sous une seule couverture, un ensemble de travaux d'un même auteur ou portant sur un même thème, et parfois parus originellement dans des périodiques ou des collections difficilement accessibles. Cela est particulièrement vrai pour Joseph A. Fitzmyer, professeur émérite d'études bibliques à l'Université catholique de Washington et éminent spécialiste de l'araméen et des textes de la mer Morte. Déjà, quatre volumes ont paru, regroupant ses articles consacrés à l'araméen, au Nouveau Testament et à l'arrière-plan sémitique de celui-ci. Ce cinquième volume regroupe 11 articles ou chapitres de livres portant sur les textes de la mer Morte et parus entre 1987 et 2000, plus un texte inédit (chapitre 5). Les textes repris ont tous été, à des degrés divers, révisés et mis à jour. Comme l'annonce le titre de l'ouvrage, tous les textes mettent en rapport les manuscrits de la mer Morte avec les origines chrétiennes, entendues au sens large. Le chapitre premier (« The Dead Sea Scrolls and Christian Origins : General Methodological Considerations ») constitue une excellente introduction à la problématique générale des rapports entre Qumrân et le christianisme naissant. Après une mise au point sur les différents sens de l'appellation « manuscrits (ou rouleaux) de la mer Morte » (« Dead Sea Scrolls »), l'auteur souligne l'importance unique de ce corpus pour l'étude du Nouveau Testament, en raison de leur date (de la fin du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère jusqu'à peu avant 68 de notre ère) et de leur témoignage privilégié sur le judaïsme palestinien contemporain de Jésus et de l'émergence du christianisme. Il attire également l'attention sur quelques risques que sont susceptibles d'encourir ceux qui abordent ces textes, par exemple, de négliger les données archéologiques, dont l'étude doit aller de pair avec celle des textes, de considérer les textes trop uniquement comme des sources pour la première histoire chrétienne, ou même de vouloir y retrouver à tout prix des traces de textes chrétiens, comme on a cherché à le faire, sur des bases méthodologiques controuvées, pour les fragments de papyrus grecs de la grotte 7. Le deuxième chapitre (« The Dead Sea Scrolls and Early Christianity ») aborde plus spécifiquement trois points en relation avec la thématique de

2. Voir, par exemple, G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele Antico*, Brescia, Paideia Editrice, 1986, p. 208-235.

3. En complément ou en contrepoint de l'étude de B. Barc sur Esdras (chap. VI), on pourra lire celle de A. SÉRANDOUR, « À propos des calendriers d'Esdras et de Néhémie », dans C.-B. AMPHOUX, A. FREY, U. SCHATZNER-RIESER, éd., *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain*, Lausanne, Éditions du Zèbre (coll. « Histoire du texte biblique », 4), p. 281-289.

l'ouvrage, qui ont défrayé la chronique depuis la découverte des textes. Le premier concerne la possibilité que Jean-Baptiste ait été membre de la communauté de Qumrân, ou y ait séjourné quelque temps. Sur la base de rapprochements précis entre les textes de la mer Morte et ce que nous savons de lui, d'après les Évangiles mais aussi Flavius Josèphe, Fitzmyer considère comme plausible l'hypothèse d'un séjour du Baptiste dans la communauté avant le début de sa prédication. Sur le deuxième point, les rapports de Jésus avec les qumraniens, Fitzmyer formule une conclusion beaucoup plus nuancée. S'il a pu être au courant de l'existence des qumraniens, rien ne permet d'affirmer que Jésus les ait fréquentés, encore moins qu'il ait été un membre de leur communauté, encore que certaines paroles de Jésus pourraient évoquer des pratiques ou des éléments de doctrine qumraniens. La troisième question que Fitzmyer aborde dans ce chapitre est celle de la relation des manuscrits de Qumrân avec les écrits néotestamentaires. Après avoir disposé de deux « distractions », les supposés textes chrétiens de la grotte 7 et les thèses de R.H. Eisenman sur l'origine judéo-chrétienne des textes, Fitzmyer donne plusieurs exemples de l'apport décisif des textes de Qumrân à l'interprétation du Nouveau Testament. Tout d'abord, en ce qui concerne Paul, ils permettent de mieux comprendre la doctrine de la justification ou d'expliquer des expressions comme « la justice de Dieu » ou « les œuvres de la loi ». Ensuite, ils montrent l'arrière-plan juif de certains titres christologiques pour lesquels on postulait un arrière-plan hellénistique, comme « Seigneur » ou « Fils de Dieu ». Ils fournissent également des parallèles frappants aux béatitudes évangéliques, à l'expression « Fils de lumière », par laquelle le Nouveau Testament désigne les chrétiens, ainsi qu'à la réponse de Jésus aux envoyés de Jean en Lc 7,22-23. Enfin, ils jettent un éclairage nouveau sur la discussion sur Melchisédek dans la lettre aux Hébreux. Le troisième chapitre de l'ouvrage, intitulé « The Aramaic "Son of God" Text from Qumran Cave 4 (4Q246) » combine deux articles parus en 1993 et 1994 et porte sur un des textes de Qumrân qui ont le plus fait parler d'eux ces dernières années, parce qu'il présente le Fils de Dieu (בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים) dans une phraséologie étonnamment proche de celle de Lc 1,32-35. On y trouvera une édition, une traduction et un commentaire philologique de 4Q246, alors que le chapitre 4 (« The Background of "Son of God" as a Title for Jesus ») considère l'apport de ce texte à l'histoire et à l'intelligence du titre « Fils de Dieu ». Publié pour la première fois dans cet ouvrage, le chapitre 5 (« Qumran Messianism ») présente tout d'abord les données vétérotestamentaires relatives au terme « messie » ou « oint » pour ensuite dresser un inventaire des textes qumraniens, 23 au total, où ce terme intervient, que ce soit avec ou sans coloration messianique. L'auteur considère ensuite cinq textes « problématiques », dans lesquels le terme « messie » n'apparaît pas, mais qui ont néanmoins été lus, à un moment ou l'autre, dans une perspective messianique, dont 4Q285, qui, selon Eisenman, ferait référence à un messie assassiné, mais sur la base d'une lecture grammaticalement invraisemblable. Le témoignage des textes de Qumrân où le terme « messie » apparaît montre que son usage comme un titre pour le Messie à venir n'est pas une invention chrétienne, mais que les premiers chrétiens et Jésus lui-même ont repris une terminologie courante, en tout cas à Qumrân. D'autre part, le témoignage des textes qumraniens invite à un usage plus précis et plus restreint du terme « messie » que ce que l'on trouve parfois, même dans la littérature spécialisée. Le chapitre 6 (« A Palestinian Jewish Collection of Beatitudes ») revient sur la collection de béatitudes de 4Q525, parallèle exemplaire aux béatitudes évangéliques, alors que le chapitre 7 (« Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of *Hōsanna* in the New Testament ») montre la transformation de ce qui était dans le judaïsme pré-palestinien un appel à l'aide en un cri spontané de salutation ou d'hommage, dont se servaient les jérusalémites pour saluer les pèlerins arrivant dans la Ville sainte. Les chapitres 8 (« The Significance of the Qumran Tobit Texts for the Study of Tobit ») et 9 (« The Qumran Texts of Tobit ») offrent, sur plus de 100 pages, une édition, une traduction et une étude des fragments de Tobit, quatre en araméen et un en hébreu, découverts dans la grotte 4 de Qumrân (4Q196-200). Outre leur

apport à notre connaissance du moyen araméen (« *middle Aramaic* »), pour reprendre la terminologie de Fitzmyer, ces deux contributions établissent, entre autres choses, que le texte original du livre biblique était sémitique, très vraisemblablement araméen. Le chapitre 10 (« The Aramaic Levi Document ») porte sur un texte constitué de plusieurs fragments et apparenté au *Testament grec de Lévi* et au *Testament de Lévi* araméen dont des fragments ont été découverts dans la Génizah du Caire en 1896, sans pourtant être identique à l'un ou à l'autre, comme on l'a d'abord cru. Voilà pourquoi Fitzmyer préfère parler d'un « document araméen sur Lévi ». Le type d'araméen dans lequel est rédigé ce texte — le moyen araméen — se distingue de celui du texte du Caire, nettement médiéval. Après les études textuelles des chapitres précédents, les deux derniers chapitres de l'ouvrage reviennent sur des questions plus générales concernant les textes de Qumrân, et tout d'abord, au chapitre 11 (« The Qumran Community : Essene or Sadducean ? »), sur celle de l'identité de la communauté de la mer Morte. Fitzmyer s'y livre à un examen critique de la thèse avancée par certains chercheurs, dont L.H. Schiffman, sur la base de 4QMMT (*miqšāt ma'āšê hattôrâh*, « Quelques œuvres de la loi »), d'une identité sadducéenne, et non plus essénienne, de la communauté de Qumrân. Fitzmyer montre que la communauté de Qumrân est sadocite, dans la mesure, précisément, où ses membres se définissaient comme « fils de Sadoq », opposés, dans l'interprétation des préceptes de la loi et du culte, aux pharisiens. Fitzmyer propose également de voir dans les צדוקים de la Mishna les sadocites de Qumrân (ou leurs descendants) et non des sadducéens. La dernière étude de l'ouvrage (« The Gathering In of the Teacher of the Community ») porte sur l'expression « *gathering in* » appliquée au Maître de justice. Fitzmyer maintient l'interprétation traditionnelle de cette expression, soit une désignation figurée de la mort, dans la ligne de l'Ancien Testament (cf. Gn 49,1). Loin d'être un recueil artificiel composé d'articles vaguement apparentés, cet ouvrage constitue une des meilleures introductions que je connaisse à la question de la pertinence des textes de Qumrân pour l'étude des origines chrétiennes, aussi bien par la clarté méthodologique que par la richesse de leur contenu<sup>4</sup>.

Paul-Hubert Poirier

14. François BLANCHETIÈRE, **Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Initiations »), 2001, 587 p.

Depuis plus de 30 ans, François Blanchetière s'intéresse à la question des relations entre juifs et chrétiens des premiers siècles de notre ère. L'ouvrage qu'il propose ici constitue plus précisément le fruit des recherches menées dans le cadre du Centre de recherche français de Jérusalem, dont il a assuré la direction de 1990 à 1996. Ce n'est pas le « problème de Jésus » qui retient d'abord l'attention de l'A., comme il est précisé dans l'Introduction (p. 8), mais bien le problème de l'évolution des premiers disciples palestiniens de Jésus, de l'an 30 à l'an 135. Le choix des *termini*, annoncé dès le titre de l'ouvrage, situe l'étude de François Blanchetière en amont du *Verus Israel* de Marcel Simon, le maître à qui l'ouvrage est dédié. L'enquête et non la synthèse, nous prévient modestement l'A. (p. 18), portera donc sur les Juifs de Palestine qui, les premiers, s'attachèrent à l'enseignement du Rabbi Yeshua de Nazareth.

La première partie de l'enquête, intitulée « Approche sociohistorique », dresse, d'une part, l'inventaire des données disponibles sur le sujet et pose, d'autre part, des questions de méthode. Après des prolégomènes qui décrivent le contexte géopolitique et socioculturel des premiers disciples de Jésus, l'A. s'attaque au problème difficile de la définition du judéo-christianisme (chapitre I). C'est bien ainsi, en effet, à la suite de Baur, que l'on a pris l'habitude de désigner les « premiers disciples

4. Je n'ai relevé qu'une seule coquille, p. 262, l. 2, où il faut lire מורה au lieu de יורה.



du Rabbi Yeshua » (p. 65), les « judéo-chrétiens ». Qu'entendent au juste les modernes par le terme « judéo-chrétien » ? L'enquête historiographique que mène l'A. au cours de ce chapitre ne permet pas de l'établir avec certitude. On sent toutefois une préférence ou plutôt une affinité avec la définition que propose S.C. Mimouni (p. 78) : « Le judéo-christianisme ancien est une formulation récente désignant des Juifs qui ont reconnu la messianité de Jésus, qui ont reconnu ou qui n'ont pas reconnu la divinité du Christ, mais qui tous continuent d'observer la Torah. » L'A. prône toutefois la dénomination « nazaréen » et, une fois dressé l'inventaire des sources documentaires, littéraires — incluant le Nouveau Testament — et archéologiques (chapitre II), il fait justement valoir, au chapitre III, l'ancienneté de la dénomination « nazaréen », contre le terme reçu, depuis Baur, de « judéo-chrétien », pour désigner les premiers disciples du « Rabbi Yehoshuah de Nazareth » (p. 133). À la lumière, notamment, du Nouveau Testament, où le terme apparaît 22 fois, des témoignages de Tertullien, d'Eusèbe de Césarée, d'Épiphane et de Jérôme, il semble bien que Jésus et ses premiers disciples, d'expression hébraïque ou araméenne, aient été appelés nazaréens, en grec *Nazoraïos* ou *Nazarènos*, en hébreu *Notzri*. Il est vrai que les traditions hérésiologiques, empruntant à Origène et surtout à Épiphane, avec, à leur suite, les tenants de la *Dogmengeschichte*<sup>5</sup>, ont souvent confondu nazaréens et ébionites pour ranger tous les nazaréens du côté de l'hétérodoxie. L'A., pour sa part, se contente de noter « qu'en Orient sémitique usant de l'hébreu ou de l'araméen nazaréen a constitué la dénomination la plus ancienne et la plus courante pour désigner et le Rabbi Yeshuah et ses disciples après lui » (p. 140). Le terme « christianos », qui apparaît sous Claude, dans les années 40, à la manière d'un sobriquet signifiant « pommadé » ou d'une marque politique, en référence au Messie, finira par remplacer la dénomination « nazaréen », bien que les deux termes « renvoient l'un et l'autre aux convictions fondamentales des disciples du Nazaréen : Jésus est *Le Messie* » (p. 149). De toute manière, dans cet ouvrage, le terme « nazaréen » fait référence aux disciples de culture sémitique, alors que le terme « chrétien » renvoie aux disciples de culture hellénique (p. 9). Les chapitres IV, V et VI de la première partie laissent ensuite de côté les problèmes de définition pour proposer l'ébauche d'une sociologie du proto-nazaréisme. À la question « Le nazaréisme primitif fut-il missionnaire ? » (chapitre IV), François Blanchetière donne une réponse négative. Le proto-nazaréisme, s'il a connu une réelle expansion, n'a pourtant jamais pratiqué le prosélytisme, du moins, selon l'A., de prosélytisme *ad extra*. L'expansion se serait faite par « contagion » ou par « osmose », toujours en milieu juif, si bien que Blanchetière, à l'instar de Nodet, parle plutôt d'un *revival*, d'un « courant réformateur préoccupé de la conversion de la maison d'Israël » (p. 173). Le portrait sociologique et géographique du proto-nazaréisme, qui compose le chapitre V (« Géosociologie du judéo-christianisme ou la nébuleuse primitive du proto-nazaréisme »), rappelle premièrement que la communauté primitive ou la *qehila* primitive, suivant la préférence de l'A. pour l'hébreu, constitue avant tout un simple courant au sein du judaïsme palestinien du début de notre ère (p. 180). À la base de cette *qehila*, on retrouve le cercle des parents du Seigneur, les *desposynoi*, dont l'A. souligne l'importance, et bien sûr le deuxième cercle que forment les disciples, les apôtres, les anciens, les prophètes et les docteurs. En fait, aussi polymorphe que le judaïsme palestinien dont il est issu, le nazaréisme primitif poursuit une double expansion, parmi les Juifs et parmi les nations, qui correspond à la division au sein de la *qehila* primitive entre Hébreux et Hellènes, évoquée dans les Actes, et qui annonce la séparation entre nazaréens et chrétiens que l'A. situe au début du II<sup>e</sup> siècle (p. 293)<sup>6</sup>. C'est d'ailleurs à préciser les raisons et les étapes d'une

5. Dans son glossaire, F. BLANCHETIÈRE donne cette définition de la *Dogmengeschichte* : « litt. histoire des dogmes. Le terme revient ici pour traduire une approche de l'histoire du mouvement chrétien du point de vue de l'histoire des idées » (p. 528).

6. Le schéma de la page 183 illustre très bien l'expansion du mouvement, de Jésus à Justin, pour les Hellènes ; de Jésus aux ébionites et aux Églises d'Orient, pour les Hébreux.

autre séparation, survenue plus tôt celle-là, avec le judaïsme, que s'emploie l'A. dans le dernier chapitre de la première partie. Comment le Même est-il devenu l'Autre, pour reprendre les termes de F. Blanchetière ? Comment le nazaréisme s'est-il retrouvé exclu du judaïsme, avant même d'être exclu du christianisme ? Semblables aux autres Juifs de Palestine dans l'observance des *mitzvot* (commandements), ce n'est qu'au lendemain de la première révolte juive (66-73), au moment où l'un des courants du judaïsme, le pharisaïsme, assure la direction de la nation d'Israël, que les nazaréens se voient exclus. Leur fidélité à l'interprétation, la *halakha* du Rabbi Yeshua, alors que la survie du peuple juif exige la soumission à une autre *halakha*, celle que les Rabbis de Javné cherchent à définir pour de bon, entraîne, selon l'A., le rejet du nazaréisme. Les nazaréens deviennent, aux yeux des pharisiens, des hérétiques, des *minim* et font l'objet d'une malédiction dans la *Birkat-ha-minim*, l'une des 18 bénédictions qui doivent être récitées quotidiennement : « que les *notzrim* et les *minim* aillent sur l'heure à leur perte » (p. 277).

La deuxième partie de l'enquête, qui porte tout simplement le titre « Le nazaréisme », vise essentiellement à décrire la *praxis* (chapitre VIII), les croyances (chapitre IX) et les institutions (chapitre XI) des nazaréens. L'A. précise d'emblée qu'il n'entend pas reprendre à nouveaux frais le projet de Jean Daniélou et de sa « théologie du judéo-christianisme » (p. 319). À la différence du célèbre jésuite, il ne cherche pas à dégager une théologie, un système, des idées attribuées aux judéo-chrétiens, il se contente plutôt de les inventorier. De même, au lieu de voir dans l'apocalyptique, comme Daniélou (p. 299), le fondement exclusif des idées judéo-chrétiennes, Blanchetière tient à souligner la pluralité des sources du nazaréisme (p. 301 et 319). Il préfère, d'ailleurs, en accord avec Marcel Simon, définir le nazaréisme à l'aide de critères qui relèvent de la *praxis* (p. 321). Ainsi, les nazaréens, à la suite de leur Rabbi, partagent avec les autres Juifs palestiniens du premier siècle le souci de sanctifier le Nom par « l'observance rigoureuse et méticuleuse des lois et préceptes, des *mitzvot* de la *Torah*, de la loi de Moïse » (p. 347). Ils interprètent cependant ces *mitzvot* à la lumière de la *halakha* du Rabbi de Nazareth et non suivant la tradition des Anciens et c'est là, selon l'A., que se situe le point de rupture avec les autres courants du judaïsme : la reconnaissance de l'autorité de Jésus et, plus encore, la reconnaissance de sa messianité. Blanchetière donne l'exemple du *Shema Israël* (Dt 6,4-5). Comme tous les Juifs, Jésus récite le *Shema* et en cela il se comporte en *shomer mitzvot*, c'est-à-dire, dans l'observance des commandements, mais sa *halakha* particulière fait de cette prière le fondement et la synthèse de sa pratique : l'amour de Dieu et l'amour du prochain (p. 331 et 346). L'A. termine la deuxième partie avec un chapitre consacré à une présentation schématique des autres disciples du Rabbi Yeshua, les Juifs hellénophones, de Palestine ou de la Diaspora, ceux que les Actes appellent les « Hellènes » et que l'A. désigne, dans cet ouvrage, par le terme de « chrétiens ». Libéraux pour la plupart dans l'observance des *mitzvot*, ces Juifs de culture grecque assureront l'expansion du mouvement *ad nationes* et donneront naissance à l'*ecclesia ex Gentibus*.

En conclusion, l'enquête menée par François Blanchetière dans cet ouvrage, par son caractère extrêmement bien documenté et la clarté de son propos, devrait permettre à tout lecteur sérieux de mieux comprendre l'évolution du mouvement initié par un Juif de Palestine que ses disciples appelaient Rabbi, avant que ce mouvement ne devienne une philosophie, voire une religion.

Dominique Côté

### *Histoire littéraire et doctrinale*

15. Gérard FREYBURGER, Laurent PERNOT, éd., **Du héros païen au saint chrétien**. Actes du colloque organisé par le Centre d'analyse des rhétoriques religieuses de l'Antiquité (C.A.R.R.A.)

Strasbourg, 1<sup>er</sup>-2 décembre 1995. Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes », série « Antiquité », 154), 1997, 231 p.

La présentation des « récapitulation et accomplissement » de l'héroïsme dans la sainteté qu'annonce J.-C. FREDOUILLE dans la conférence d'ouverture (p. 12) fait miroiter au lecteur la promesse de l'analyse d'un patrimoine héroïque que les chrétiens ont fait leur, en reprenant notamment l'argument de l'*exemplum* et le ton merveilleux du roman hellénistique.

L'étude se présente comme une suite d'analyses littéraires, dont certaines sont plus pertinentes que d'autres. Si aucun des intervenants ne s'est penché sur les héros mythiques de la Grèce, en revanche, M. CHASSIGNET brosse un portrait concis de la figure du héros dans la tradition annalistique romaine de l'époque mythique. Celui-ci se distingue par sa haute naissance, son physique, sa grandeur d'âme, une vie hors du commun caractérisée notamment par un cycle de naissance, mort et renaissance. La comparaison de ces traits à ceux que F. VINEL prête aux saints chrétiens : courage, constance dans l'épreuve, fidélité à leur foi, montre de toute évidence que les ressemblances entre héros et saints ne se situent pas dans le caractère des *personae*. Du reste, les grandes figures mythiques disparaissent des *Annales* romaines dès la période historique, et les héros font place aux grands hommes de l'histoire, dénués du caractère surnaturel et merveilleux qui seul pouvait les rapprocher des saints chrétiens. Certains grands personnages font néanmoins preuve de valeurs proches de celles du christianisme, tel Lucius Aemilius Paulus, que l'isolement provoqué par l'impopularité de son commandement, et la défaite qui s'ensuit à Cannes, place dans une situation infamante semblable à celle des chrétiens raillés pour leur simplicité volontaire (pour utiliser un terme à la mode). V. PFEIFER montre que seul, vaincu et rejeté de ses pairs, Paul Émile se livre désormais à la réflexion, qui l'a déjà caractérisé dans son commandement de l'armée. Cet isolement est une fausse infamie, puisque le *consilium* est la première vertu du commandant et s'oppose à l'*impetus*, la réaction passionnelle, souvent motivée par l'orgueil. Ce rapprochement entre Paul Émile et telles figures de sages chrétiens s'explique par la culture philosophique de certains chrétiens, comme le montre l'analyse que fait P. MARAVAL, cette fois de la biographie philosophique qu'écrivit Grégoire de Nysse sur sa sœur Macrine.

Si M. Chassignet souligne au passage le peu de figures féminines dans le monde des héros romains — en effet, la seule femme présentant des traits positifs dans l'annalistique est Acca Larentia, qui légua ses terres à Romulus, encore que, selon certaines versions, il s'agirait d'une ancienne prostituée — le fait semble se vérifier dans le monde grec également, où les deux seules femmes que l'on puisse sans conteste énumérer au catalogue des héroïnes, sont Pénélope et Alceste, toutes deux vantées presque uniquement pour leur constance conjugale, qui seule leur permet « d'accomplir des exploits » (B. LAUROT, p. 73). Or, cette caractéristique ne fut certes pas la plus importante dans la construction des personnages de saintes, qui semblent plutôt taillées dans le bois dont on fait les sages, ne reculant pas devant la torture, faisant preuve de constance et de philosophie.

F. VINEL montre bien comment le caractère collectif de la sainteté chrétienne, qui va parfois jusqu'à l'anonymat de ses protagonistes (par exemple, les 40 martyrs de Sébastée, les Saints Innocents, les martyrs jésuites canadiens auxquels il est fait allusion dans l'intervention de F.-X. CUCHE, p. 204 et 208), éloigne les chrétiens de l'héroïsme individuel païen. Cette collectivité est surtout destinée à souligner que la constance des valeurs chrétiennes et l'unité de l'Église priment sur la valeur des individus.

Enfin, on reste indécis quant à l'opportunité d'une étude des sources du *Coriolan* de Shakespeare, et ce que nous apporte, dans l'optique du colloque, de savoir que le grand dramaturge a lu Plutarque

plutôt que Tite-Live ? Sa pièce traite bien d'une figure de héros païen, elle est écrite par un chrétien, mais cette étude n'apporte pas beaucoup d'éléments sur la construction de l'image du saint chrétien en parallèle avec celle du héros païen.

L'ensemble est très intéressant, mais il semble manquer quelques chaînons qui auraient donné de l'unité et du corps à ce recueil. Cela aurait pu prendre la forme de résumés des discussions qui ont à coup sûr eu lieu après les exposés, comme on en trouve dans les volumes des « Entretiens sur l'Antiquité » de la Fondation Hardt. La pénétration des deux univers et les échanges de points de vue qu'elle a pu susciter sont malheureusement perdus pour qui n'était pas à Strasbourg en décembre 1995.

Marie-Pierre Bussières

16. Silvia LANZI, *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*. Rome, Editrice « Il Calamo », 2000, 350 p.

Le terme « théodicée » a été créé par Leibniz, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, pour désigner « la justification de la liberté de Dieu contre les arguments tirés de l'existence du mal dans le monde, et par suite la réfutation des doctrines athées ou dualistes qui s'appuient sur ces arguments<sup>7</sup> ». Au XIX<sup>e</sup> siècle, le sens du mot s'est élargi et il a fini par signifier théologie naturelle ou rationnelle. Dans ce livre consacré à l'histoire de la théodicée d'Homère à Augustin, S. Lanzi, qui a déjà à son crédit une monographie sur le problème de la théodicée chez Platon et dans l'ancien stoïcisme, emploie le terme en son sens premier pour retracer les étapes de la réflexion grecque sur le problème du mal et de l'imperfection du monde et l'être humain. Le titre de l'ouvrage reprend la fin de la fameuse adresse de Lachésis aux âmes sur le point de choisir leur genre de vie : « αἰτία ἐλομένου θεός ἀνάιτιος — Chacun est responsable de son choix, la divinité est hors de cause » (PLATON, *Rép.* X, 617 e 4-5, trad. Chambry).

Après une introduction consacrée à la naissance de la théodicée (« le cri de Job » et le mystère de Dieu ; les prédécesseurs de Job et le problème de la théodicée dans l'Orient ancien ; « théodicée manquée en terre égyptienne »), l'ouvrage se développe en 13 chapitres de longueur variable, dont l'organisation suit, *grosso modo*, la chronologie de la littérature et de la philosophie grecques pour aboutir à Augustin. Sont envisagés successivement les thèmes suivants : l'ambiguïté divine et la théodicée chez Homère et les Lyriques (I), l'origine de la théodicée philosophique chez Anaximandre (II), « l'anaxagorisme » comme fondement d'une doctrine de la providence (III), la « souffrance nécessaire » chez les Tragiques (IV), la religiosité socratique (V), la théodicée de Platon (VI), la providence divine selon Aristote (VII), la théodicée stoïcienne de Zénon à Cléanthe (VIII), Plutarque « aux prises avec la théodicée complexe de Chrysippe » (IX), Dieu et le mal chez Plutarque (X), la « dégradation » du monde divin dans le gnosticisme (XI), providence et théodicée dans le néoplatonisme (XII), la théodicée d'Augustin (XIII). La conclusion, qui s'ouvre par une citation de Leibniz (« Si Deus est, unde mala, bona vero unde si non est ? — Si Dieu existe, d'où viennent les maux, mais s'il n'existe pas, d'où viennent les biens ? »), déborde le cadre annoncé par le titre pour proposer une réflexion philosophique sur le problème de la théodicée. Même si certaines analyses sont plutôt rapides (5 pages sur Socrate, 2½ sur Aristote), l'ensemble du livre constitue une très bonne introduction aux réponses que les Grecs ont pu apporter, ou ne pas apporter, à la question du mal. Les nombreux textes cités et analysés ainsi que l'abondance de l'information bibliographique contribueront à l'intérêt et à l'utilité de l'ouvrage.

Paul-Hubert Poirier

7. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1988<sup>16</sup>, p. 1124.

17. Jean LAPORTE, **Les Pères de l'Église**. Volume I. **Les Pères latins**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Initiations aux Pères de l'Église »), 2001, 311 p.

Ce livre présente une anthologie, un survol des écrits des Pères de l'Église latine destiné à un public désireux de s'initier à leurs écrits plus qu'à leur pensée. Il donne une brève biographie de quelques auteurs et présente des extraits de textes en traduction française. Parmi toute la tradition, seuls 13 auteurs ont été retenus : Justin, Irénée de Lyon, Hermas, Tertullien, Cyprien, Jérôme, Ambroise, Augustin, Benoît, Césaire d'Arles, Léon le Grand, Grégoire le Grand et Anselme de Cantorbéry. La surprenante présence d'Hermas, Justin et Irénée de Lyon parmi les Pères latins n'est pas justifiée, l'auteur affirme simplement « qu'il regrette d'avoir mis parmi les Pères latins Justin et Irénée, qui se sentiraient plus à l'aise chez les Grecs » (p. 7). On peut également s'interroger sur la présence d'Anselme de Cantorbéry parmi les Pères : l'A. admet qu'il y a là une légère entorse à la chronologie (p. 8).

Le choix des textes n'est dicté par aucun thème particulier, si ce n'est la prédilection de l'A., et, dans le cas des lettres de Jérôme, la question origénienne. L'approche est essentiellement normative et l'A. ne se prive pas de juger les doctrines non conformistes du christianisme ancien, ce qui explique certaines critiques à l'endroit de Cyprien notamment. Le manque d'homogénéité, la brièveté des présentations, quelques erreurs de mise en page (pages interverties) et de chronologie (Grégoire le Grand né en 540 et mort en 504), et quantité de petits détails agaçants donnent un aspect non fini à l'ensemble de l'ouvrage.

Jean Labrecque

18. Jean LAPORTE, **Les Pères de l'Église**. Volume II. **Les Pères grecs**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Initiations aux Pères de l'Église »), 2001, 279 p.

Ce volume est la seconde partie d'un diptyque et fait suite aux *Pères latins*, dont il est également rendu compte dans cette chronique. On y trouve une présentation d'Ignace d'Antioche, Clément d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem, Origène, Athanase, des trois Cappadociens, Cassien, Cyrille d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Évagre le Pontique et du Pseudo-Denys. L'A. n'explique pas le choix des auteurs (pas plus que sa décision de faire suivre la littérature latine de la grecque, contrairement à l'habitude fondée sur la chronologie), mais on comprend à la lecture qu'il s'agit d'un florilège de ses auteurs préférés. L'absence d'introduction ou de préface contribue également au désarroi du lecteur. En effet, la publication de ce volume dans une collection telle que « Initiations aux Pères de l'Église » suscite des attentes didactiques qui ne sont pas satisfaites dans cette anthologie. Par ailleurs, un léger manque de cohérence dans la mise en page, des jugements de valeurs (par exemple : « Si 99% des moines étaient sans culture... »), et même quelques inexactitudes historiques (concile d'Arles placé en 313) sont autant d'irritants qui s'accumulent au fil de la lecture. Le volume contient un glossaire des hérésies, dont l'idée première est excellente, mais dont le contenu nous laisse sur notre appétit. En résumé, l'ensemble frappe par l'impression de rapidité dans la réalisation qui s'en dégage.

Pascale Dubé

19. Jean-Claude PICARD, **Le continent apocryphe : Essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne**. Turnhout, Brepols Publishers (coll. « Instrumenta patristica », XXXVI), 1999, XXXIV-314 p.

« Découvreur du *continent apocryphe* » et, comme bien des précurseurs, disparu trop tôt, « avant d'avoir pu mener son œuvre à sa perfection », voici comment Bernard OUTTIER, président de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne, introduit Jean-Claude Picard

(préface, p. IX). Les amis de l'A., avec à leur tête, Clarisse HERRENSCHMIDT et Francis SCHMIDT, coauteurs du texte de présentation (p. XI-XXXIII), ont voulu, en éditant ce recueil, honorer la mémoire de celui qui a notamment fondé la revue *Apocrypha*, il y a déjà plus de dix ans. Pour la garder bien vivante, cette mémoire, les éditeurs du recueil ont regroupé des textes, parmi lesquels plusieurs inédits, qui résument la démarche intellectuelle de Jean-Claude Picard. Après la préface de Bernard Outtier, la présentation de C. Herrenschmidt (« Qu'est-ce qu'un texte » ?, p. XI-XIX), qui montre à quel point tout le cheminement intellectuel de l'A. tente de répondre à la question : Qu'est-ce qu'un texte ?, et celle de F. Schmidt (« Une terre méconnue », p. XIX-XXXII), qui explique comment l'A. s'y est pris pour établir la cartographie de ce qu'il appelait le continent apocryphe, le recueil s'ouvre par une section intitulée justement « Le continent apocryphe ». L'A. y explique pourquoi l'expression « littérature apocryphe chrétienne » a été choisie, au début des années quatre-vingt, pour remplacer celle d'« apocryphes du Nouveau Testament » (p. 3), qui laisse entendre que les textes apocryphes sont « d'une manière ou d'une autre, des imitations, des caricatures ou des compléments apportés aux écrits constitutifs du Nouveau Testament ». Or, suivant l'A., on découvre, « depuis une trentaine d'années », que les apocryphes ont été écrits, pour la plupart, « sans aucun rapport direct » avec la littérature néo-testamentaire (p. 3). Il vaut mieux, à son avis, non seulement, délaïsser la référence obligée au Nouveau Testament, mais aussi, dépasser la « notion stricte de livres apocryphes », au profit de celles de « tradition mémoriale » ou de « matière apocryphe » (p. 5). Toute la deuxième partie du recueil, « Historiographie des apocryphes<sup>8</sup> », démontre d'ailleurs, de belle manière, comment certains spécialistes du christianisme ancien en sont venus à adopter de telles notions pour définir l'objet d'étude que l'on appelle l'apocryphe. Un retour au projet de Fabricius, bibliothécaire allemand du XVIII<sup>e</sup> siècle, voilà, en quelque sorte, ce que propose Jean-Claude Picard. Il oppose, en effet, l'approche stricte, « en peau de chagrin », de W. Schneemelcher<sup>9</sup>, pour qui les apocryphes, « parasites de croissance » (p. 49), ne se définissent que par rapport au canon du Nouveau Testament, à celle, plus large, de Fabricius<sup>10</sup>, aux yeux duquel ni la date, ni l'origine, ni la forme littéraire d'un document ne constituent un critère décisif pour en faire un apocryphe. L'apocryphe, selon Fabricius, c'est le document qui se donne lui-même ou se voit considéré « comme une tradition mémoriale » relative à une figure ou un moment singulier du « temps des origines » (p. 18). Dans l'esprit, pour ainsi dire, du projet fabricien, et en rupture avec la constitution d'un corpus restreint des apocryphes, à la façon de Schneemelcher, une « seconde génération » de recueils d'apocryphes voit d'ailleurs le jour, dès les années soixante, avec les travaux d'Erbeta, de Sparks, à Oxford et de Charlesworth, à Princeton (p. 51).

La troisième partie du recueil est tout entière consacrée à l'*Apocalypse grecque de Baruch*. Cette apocalypse juive constitue, pour l'A., le texte de référence, le point de départ de ses recherches sur la littérature apocryphe (p. XXVIII). Il en a fait l'objet de sa thèse, dont les extraits composent ici l'essentiel de la section, et le « creuset », pour reprendre les mots de Francis Schmidt (p. XXVIII), dans lequel il a testé ses hypothèses et forgé ses méthodes. À titre d'exemple, l'étude « Cadre historique fictif et efficacité symbolique. Observations sur l'*Apocalypse grecque de Baruch* », parue d'abord dans la revue *Semitica* (20 [1970], p. 77-103), présente clairement, à partir de l'*Apocalypse grecque de Baruch* et sur le fondement théorique de Lévi-Strauss, Greimas, Kristeva

8. Texte paru dans la revue *Apocrypha*, 1 (1990), p. 69-117, sous le titre « L'apocryphe à l'étroit ».

9. SCHNEEMELCHER a poursuivi et révisé le travail d'édition de textes apocryphes entrepris par HENNECKE. Voir E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2 volumes, 1959-1964.

10. Fabricius a publié, à Hambourg, deux recueils de textes apocryphes : *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 2 volumes, 1703 ; et *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 1723.

*et alii*, l'approche nouvelle élaborée par l'A. pour interpréter la littérature apocalyptique juive, à bonne distance des lectures habituelles. Ainsi, au lieu de voir dans le cadre historique fictif de l'Exil à Babylone ou de la destruction du temple de Salomon un type de la prise de Jérusalem et de la destruction du temple en 70 de notre ère, J.-C. Picard préfère penser que « l'apocalypticien cherchait à provoquer chez ses lecteurs une expérience analogue à celle qui, en psychanalyse, a reçu le nom d'*abréaction* » (p. 90). L'auteur de l'*Apocalypse de Baruch* ne chercherait pas à décrire de manière codée des événements analogues à ceux de l'an 587 avant Jésus-Christ. Il proposerait plutôt à ses destinataires, qui auraient conservé une conscience aiguë de l'Exil, une sorte de cure apocalyptique, à la façon de la cure chamanique décrite par Lévi-Strauss, c'est-à-dire un retour symbolique à une situation initiale qui expliquerait la situation conflictuelle dans laquelle ils se trouvent (p. 90-92). La quatrième partie du recueil, *L'historiographie juive antique et les figures d'Esdras*, montre bien comment l'A. a consommé sa rupture avec l'exégèse classique de la littérature post-exilique. La découverte du thème de l'Exil au long cours, qui traverse les études réunies dans cette partie du recueil, permet de comprendre que, pour certaines communautés de la diaspora, l'Exil et ses conséquences duraient toujours. Des textes comme l'*Apocalypse grecque de Baruch*, le *Quatrième livre d'Esdras* ou les « trois romans », *Tobit*, *Judith*, *Esther*, ne renvoient pas à des événements du même type plus récents, mais doivent au contraire se comprendre à la lumière du thème de l'Exil au long cours. Dans la cinquième et dernière partie du recueil, « Des pseudépigraphes juifs aux apocryphes chrétiens », l'A. met à profit sa connaissance de la littérature apocryphe juive pour éclairer le sens d'une péricope célèbre de l'Évangile de Marc : « Rien de ce qui pénètre de l'extérieur dans l'homme ne peut le rendre impur, puisque cela ne pénètre pas dans son cœur, mais dans son ventre, puis s'en va dans la fosse » (Mc 7,18-19). Par l'analyse de passages tirés du *Testament de Job*, des *Secrets d'Hénoch* et de l'*Apocalypse grecque de Baruch*, J.-C. Picard démontre que dans certaines communautés juives du 1<sup>er</sup> siècle, comme celle qui a recueilli cette péricope, le problème du pur et de l'impur s'exprimait au moyen de ce que l'A. appelle les « trajets du corps » et les « trajets célestes ». Il semble, en effet, que la communauté juive mystique des thérapeutes concevait le monde comme un « ventre cosmique » (p. 240) et mettait ainsi en rapport le trajet des aliments dans le corps avec celui du soleil dans le ciel. Les autres textes qui composent cette section du recueil s'intéressent principalement à un thème qui se situe aux confins des apocryphes et des textes canoniques, celui des Rois Mages, ce qui donne l'occasion à l'A., dans un entretien avec Ghislaine Mathieu, diffusé sur les ondes de France-Culture, de définir la « mythologie chrétienne ». L'ensemble des traditions mémoriales, conservées dans les apocryphes, mais aussi dans les textes canoniques, qui auraient pour fonction de donner une représentation des origines, voilà ce qu'est la mythologie chrétienne selon Jean-Claude Picard (p. 259).

Finalement, après avoir parcouru les quelque 300 pages de l'ouvrage, on ne saura trop remercier les éditeurs de ce recueil d'avoir mis à la disposition de la communauté savante autant d'exemples d'une exégèse intelligente et inspirante.

Dominique Côté

20. Bernard SESBOÛÉ, **Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon**. Paris, Desclée (coll. « Jésus et Jésus-Christ », 80), 2000, 231 p.

Jésuite, théologien et professeur à la Faculté de théologie du Centre Sèvres à Paris, l'A. nous livre, avec cet ouvrage, le résumé d'une trentaine d'années d'enseignement consacrées à Irénée de Lyon. Avant la redécouverte des Pères de l'Église au xx<sup>e</sup> siècle, on a douté de la compétence théologique, de la cohérence et de l'originalité de l'évêque de Lyon, mais grâce à l'étude de la *Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur (Contre les hérésies)*, on le considère aujourd'hui comme le fondateur de la théologie chrétienne en tant que théologie de l'histoire du

salut (p. 7). Ce volume se veut une introduction à la pensée d'Irénée et à la lecture de son œuvre, par la présentation d'une analyse du *Contre les hérésies* et de *La démonstration de la foi apostolique*.

L'A. expose d'abord brièvement la vie d'Irénée et son époque, le II<sup>e</sup> siècle de notre ère, où le christianisme s'implante peu à peu dans l'Empire romain, tout en apparaissant toujours comme une doctrine dangereuse (p. 13). Les contextes politiques et religieux connaissent alors de profonds changements et le christianisme se confrontait à différents courants de pensée religieuse et philosophique, dont le mouvement gnostique, qui se disait chrétien. L'une des préoccupations de l'Église de cette époque fut de freiner ce mouvement gnostique, perçu comme un rival de mauvaise foi. C'est dans cet esprit de polémique qu'Irénée entreprit la rédaction du *Contre les hérésies*. L'A. trace le portrait du gnosticisme auquel Irénée a été confronté et fait un court exposé sur les principaux représentants de ce mouvement à cette époque, Valentin et Marcion, qui occupent une place considérable dans la polémique irénéenne. C'est par souci de fidélité à Irénée et aux Pères qui ont intégré ce dernier dans leur polémique contre les gnostiques que l'A. prend Marcion en compte, tout en adhérant à la tendance de la recherche moderne qui considère beaucoup d'aspects de sa pensée comme n'étant pas formellement gnostiques.

Après avoir retracé l'origine et le problème théologique de cette controverse anti-gnostique, l'A. aborde les cinq livres du *Contre les hérésies* et *La démonstration de la foi apostolique* en rendant compte du dessein dans lequel ils furent rédigés. Livre par livre, et toujours en se basant sur le texte irénéen, l'auteur analyse la construction de l'œuvre ainsi que la méthode théologique d'Irénée. Suite à cette analyse détaillée, l'A. initie le lecteur à la pensée christocentrique d'Irénée (p. 65), qui va au-delà de la personne de Jésus et est étroitement liée à l'aspect anthropologique et sotériologique du Christ. D'un point de vue anthropologique, Irénée reconnaît en Jésus le vrai Dieu devenu vrai homme (p. 67) et il s'oppose, par cette affirmation, à ceux qui refusent soit la réalité charnelle de Jésus soit sa divinité. Cette réflexion sur l'identité du Christ est toujours associée à un dessein sotériologique en faveur de l'homme.

L'A. aborde ensuite le sujet de la théologie de la récapitulation dans le Christ. On rappelle tout d'abord l'origine du terme, notamment chez Paul, et on précise de quelle manière il faut comprendre ce terme de récapitulation qui est à la base de la théologie de l'histoire du salut chez Irénée. Enfin, l'étude s'achève sur un aperçu de l'importance du temps dans la théologie irénéenne en tant que temps humain, cosmique et éternel, et sur la trilogie du Père, du Fils et de l'Esprit en tant que cœur de la théologie irénéenne de l'histoire du salut.

Le volume comprend, outre un index des références irénéennes et un index scripturaire qui aident à l'intelligence du texte, un appendice dans lequel se trouve une prière eucharistique dont « la justification est de constituer une actualisation liturgique, en des termes parlants pour nous, de la foi, de la théologie et de la conviction eucharistique d'un croyant du II<sup>e</sup> siècle » (p. 208).

Cet ouvrage, tout en proposant une introduction sommaire à la pensée d'Irénée, intéressera également le lecteur désireux d'approfondir ses connaissances sur la théologie et les textes irénéens et de découvrir l'influence et les répercussions qu'eut cette théologie de l'histoire du salut sur l'époque moderne, et comment s'est manifesté ce renouveau patristique.

Annick Thibault



21. Margaret M. MITCHELL, **The Heavenly Trumpet : John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation**. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (coll. « Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie », 40), 2000, xxxiv-563 p.

Let me begin this review by saying that this book is a model of how to write a good, engaging scholarly work. Mitchell's subject, namely the way in which John Chrysostom tried to create for his audience a portrait of Paul to inspire them, is one that in less competent hands could easily have become either pedantic and insular, or a shallow display of post-structuralist litcrit namedropping. Instead, she has availed herself of the advances of modern literary criticism, while basing herself on a solid foundation of thoroughly assimilated learning.

Her subject is that neglected third branch of rhetoric, the epideictic. Although of great importance in antiquity, it has been more or less overlooked in the modern rebirth of interest in rhetoric, often being regarded as simply the art of flattery. However, as Mitchell shows, it was much more than that : it was a way of bringing historical figures to life for an audience. This, she argues, is what Chrysostom was trying to do with Paul. He viewed Paul's life as presenting the portrait of the ideal Christian, the example for succeeding generations to imitate. This portrait, this self-expression, was passed on through Paul's letters (an understanding of the purpose of the letter which Mitchell bases in contemporary epistolary theory), and it is these letters which allow Chrysostom to enter into communication with Paul and, in his homilies, to construct copies of the master-portrait presented in the letters. These copies, having been brought to life and made accessible by the use of the rhetorical techniques which Chrysostom learned from his pagan teacher Libanius, are then passed on to the audience to serve as inspiration.

Chrysostom's portraits of Paul, Mitchell asserts, are in fact exegeses, despite their "specific rhetorical and catechetical goals" (p. 384), and she argues cogently that modern conceptions of biblical interpretation do not do justice to the concept as it was understood in the patristic period and afterwards : "Rather than leaving this rich material [Chrysostom's homilies] out of account, what is needed is a better model of ancient biblical interpretation" (p. 385), specifically, one which takes into account the differences between ancient and modern exegetes, as well as the differences between and mutual validity of the great schools of exegesis, the Alexandrine and the Antiochene.

The subject of Chrysostom's indebtedness to pagan rhetorical training has been hotly debated in the past. Mitchell leaves no doubt as to where she stands : both explicitly and implicitly she asserts that Chrysostom's portraits of Paul were profoundly influenced by pagan teaching and that signs of this influence can be seen throughout. Her analysis of these portraits both demonstrates and bases itself upon their assumption of the existence and general knowledge of rhetorical norms. These norms are exposed clearly and precisely, as is the way in which Chrysostom works with them to adapt them to his own purposes. Also discussed, although less extensively, is the ancient understanding of the art and significance of portraiture.

The book also includes English translations (by Mitchell) of *De laudibus sancti Pauli* 1-7, seven brief and little-known homilies on Paul that form the basis of her discussion. These homilies, while easily available in French translation in the "Sources Chrétiennes" series (vol. 300, ed. by A. Piédagnel), are hard to find in English : it is therefore extremely helpful to have them included in the volume. As well, 6 plates of medieval depictions of Chrysostom, writing his homilies under the inspiration of Paul, are included. These, to which Mitchell refers as a sort of *leitmotiv*, are not strictly necessary, but they are certainly a nice touch, and they help to provide a visual focus for the reader.

The one serious criticism of this volume that I would make has to do not with the scholarship or plan of the book, but with Mitchell's use of language. Most of the time her writing is clear and precise, but from time to time she uses colloquialisms or provides analogies with the lower levels of modern culture that range from being jarring to being downright bizarre. Thus Chrysostom's interest in Paul's life moves "beyond a merely paparazzo interest in celebrities" (p. 390) and his homilies "amount to a kind of 'in your face' hagiography" (p. 405). Thus also in the two years that he spent in a cave memorizing the New Testament Chrysostom "downloaded a great deal of Paul into his memory" (p. 43). Most strangely of all, because "Paul's own self-portrait was an on-going composition," she calls it "a kind of 'sidewalk art of the soul'" (p. 55). I would guess that her intent is to make the book seem more relevant, and thus more accessible to a wide audience. Unfortunately, these turns of phrase succeed only in being jarring. And further, even the intent is futile : no scholarly work on Chrysostom's image of Paul is ever going to become a best seller, so she should content herself with the solid, readable academic prose style that she does quite well and which is no mean feat in itself.

Michael Kaler

22. Charles PERROT, **Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens**. Paris, Éditions de l'Atelier-Éditions ouvrières (coll. « Vivre, croire, célébrer »), 2000, 271 p.

Ainsi qu'en témoigne la bibliographie (p. 260-267) qui termine cet ouvrage, les livres et articles sur l'histoire et la théologie des ministères chrétiens ne manquent pas. Malgré cette abondance de publications de toute sorte, l'ouvrage que nous présentons aujourd'hui ne fait pas double emploi et cela, pour plusieurs raisons. Tout d'abord en raison de son auteur. Charles Perrot s'est fait connaître par d'importantes publications sur le judaïsme palestinien, la littérature juive dite intertestamentaire, la question du Jésus historique, les origines chrétiennes et l'exégèse néotestamentaire, et il conjugue toutes ces compétences dans son étude des premiers ministères chrétiens. En raison, ensuite, de la perspective qu'il adopte, résolument historique et exégétique, sans jamais donner l'impression de défendre une position ou de promouvoir une thèse. Ce qui ne signifie pas qu'il ignore les enjeux théologiques ou ecclésiaux des questions dont il traite, mais lorsqu'il y fait allusion, c'est toujours pour faire mieux percevoir la distance entre ce que révèle l'enquête historique et ce que la tradition reprend à son compte, et aussi pour inviter à la prudence dans la manière de recourir à l'histoire. Enfin, ce livre se recommande par la manière dont il combine, en deux plans successifs et complémentaires, analyse et synthèse. Ce faisant, et pour en rester au domaine francophone, il complète heureusement, à la manière d'une trilogie, deux excellents ouvrages consacrés aux ministères dans l'Église ancienne, le collectif édité par Jean Delorme sous le titre *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*<sup>11</sup> et la brève et remarquable synthèse de Hermann Hauser, intitulée *L'Église à l'âge apostolique*, avec comme sous-titre « Structure et évolution des ministères<sup>12</sup> ». L'ouvrage s'ouvre par un premier chapitre exposant la méthode et les axes de la recherche. L'auteur y attire l'attention sur les difficultés d'une enquête sur les ministères, engendrées par les diverses situations ecclésiales et théologiques qui risquent de colorer l'approche de l'exégète ou de l'historien, les nombreuses manières de se référer au texte biblique, la recherche de l'originaire ou le choix d'une lecture globale et par le recours trop fréquent, dans la discussion actuelle, à un langage ministériel souvent peu précis. À cela s'ajoutent les problèmes de datation des écrits néotestamentaires. Les chapitres 2-5 forment la première partie du livre, dévolue à « un inventaire des ministères selon le Nouveau Testament ». Le témoignage de Paul, à travers les lettres « directement » ou

11. Paris, Seuil, 1973.

12. Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 164), 1996.

« strictement pauliniennes » (abordées dans l'ordre suivant : 1 Th, 1 et 2 Co, Ph, Ga, Rm et Phi), est considéré en premier (chapitre 2). C'est en effet là que l'on relève les premières désignations ministérielles, sans qu'aucune d'entre elles ne paraisse s'imposer, si ce n'est celle de **διάκονος**, que Perrot traduit par « serveur » (la traduction « serviteur » étant réservée au **δοῦλος**, l'esclave) et qui représente « le titre ministériel fondamental chez l'apôtre » (p. 69). Des pages intéressantes (59-66) sont consacrées au ministère apostolique selon Paul et à l'innovation sémantique que représente l'emploi du terme **ἀπόστολος** dans le Nouveau Testament, par le lien instauré entre le mandataire et son envoyé. De celui de Paul, on passe, au chapitre 3, au témoignage des Évangiles. Des remarques préliminaires portent sur la diversité des premières communautés qui transparaît à travers les livrets évangéliques, sur le danger des reconstructions historiques « élaborées hâtivement » (p. 75), ainsi que sur le phénomène pseudépigraphe (excellente présentation, p. 75-77, amorcée en p. 67). « Les ministères dans les Églises judéo-chrétiennes » forment le sujet du chapitre 4, dans lequel sont analysées les données fournies par l'Apocalypse, la Lettre aux Hébreux, les Lettres de Pierre, celles de Jacques et de Jude, et la *Didachè*<sup>13</sup>. Dernier volet de l'inventaire, le chapitre 5 présente « les Églises dans le sillage de Paul », dont l'existence est attestée par des écrits provenant des années 75 à 90 environ. Ces Églises sont celles que font connaître les Lettres aux Colossiens et aux Éphésiens (avec la 2<sup>e</sup> Lettre aux Thessaloniens), le Livre des Actes et les Pastorales.

La seconde partie de l'ouvrage, intitulée « Le service d'une parole apostolique et prophétique », adopte une « écriture synthétique » dans le but « de saisir des ensembles, de désigner les lieux majeurs de l'exercice du ministère, et enfin, de signifier l'essentiel de ce ministère de la parole par le biais d'une compréhension renouvelée du prophétisme chrétien » (p. 178). Le chapitre 6 (« La charge ministérielle et le vocabulaire sacerdotal ») situe tout d'abord le langage ministériel chrétien dans le contexte hellénistique, juif et non juif. L'auteur y montre à la fois que « tous les titres ministériels chrétiens sont déjà connus dans le monde hellénistique, juif ou idolâtre, avec des nuances diverses selon le cas », et que « les chrétiens ont choisi des titres de fonction plutôt neutres ou profanes, sans connotation religieuse marquée », gommant « les titres les plus illustres et officiels [...], surtout ceux ayant quelque résonance religieuse, juive ou idolâtre » (p. 180). Quant à l'application aux ministères chrétiens d'un langage sacerdotal, au sens propre de sacrificateur ou d'officiant cultuel, C. Perrot commence par rappeler ce que les historiens et exégètes savent bien, mais qu'on oublie volontiers, à savoir « qu'il existe manifestement une sorte de divorce entre le langage de la tradition et le témoignage des Écritures » (p. 194). De même, dans le Nouveau Testament, « le langage théologique d'une participation du ministre chrétien au sacerdoce du Christ n'apparaît pas, du moins en direct » (p. 203). Ce qui n'exclut pas « un ministère spécifique, exercé *in persona Christi* par le biais du ministère de la parole et de la prophétie » (*ibid.*). C'est précisément sur ce ministère que porte le chapitre 7 (« La parole des prophètes chrétiens »), dont la première section présente les prophètes dans le monde hellénistique et le judaïsme des premiers siècles, y compris qumranien. La seconde section montre l'importance du fait prophétique dans les premières communautés, « un fait connu et toujours surprenant » (p. 215), si tant est que l'Église est tout entière prophétique. Dès lors, quel rôle joue le prophète ? Il est peut-être plus facile de dire ce qu'il n'est pas que ce qu'il est : « Le prophète chrétien n'est pas un apôtre proclamant la parole aux Nations ; il n'est pas un docteur, un simple interprète de cette parole ou l'exégète de l'Écriture ; il n'est même

13. P. 136, n. 40, l'auteur relève une curieuse dispareté entre le texte grec de *Didachè* 11,9, où on lit : « Tout prophète qui ordonne une table [...] s'abstiendra d'en manger, sinon, c'est un faux prophète », et la version copte, qui affirme exactement le contraire : « Tout prophète qui dresse la table et n'y mange pas [...] est un faux prophète ». L'explication en est peut-être que le copte, plus tardif, reflète une situation où la « table » désigne de manière univoque celle de l'eucharistie, et non plus celle de l'agapé ou de l'eucharistie ; dès lors le fait de s'abstenir de l'eucharistie suffisait à rendre un prophète suspect.

pas un extatique ou un inspiré de type itinérant et il n'est pas seulement celui qui exhorte les siens, tel l'homéliste d'une synagogue » (p. 218). Face à l'apôtre, dont la parole est « performative (elle fait le salut qu'elle déclare) et fondatrice, [lancée] toujours plus loin, *ad extra* », le prophète, de son côté, « transmet une parole qui ne lui appartient pas et il parle *ad intra*, à une communauté déjà croyante » (*ibid.*). Le dernier chapitre porte sur un thème cher à Charles Perrot et autour duquel il ramasse l'essentiel du ministère chrétien, « le service de la parole et de la table ». Ce thème est commandé par l'importance du vocabulaire diaconal ( *διακονεῖν, διακονία* et *διάκονος*) dans le Nouveau Testament, le terme « diaconal » étant employé faute de mieux, car le *diakonos* des premières communautés, traduit ici par « serveur », n'est évidemment pas le diacre des siècles ultérieurs. Le ministre chrétien est essentiellement « serveur de la parole et du pain », deux dimensions auxquelles s'ajoute, comme dans le monde hellénistique, celle de l'entraide commune. De ce point de vue, même le ministère dit de présidence reste « de type diaconal au sens fort du terme », le Christ étant « le seul président de la table chrétienne » (p. 244). L'ouvrage se termine par quelques pages de conclusions, en exergue desquelles l'auteur revient sur les limites mais aussi le défi inhérents à une enquête historique sur les ministères : « Un livre d'exégèse biblique sur les ministères est toujours un peu décevant. On y cherche souvent ce qu'il ne saurait produire. Car l'exégète ne peut dire que ce qu'il voit dans les textes, avec la marge de subjectivité qui colle évidemment à la lecture la plus objective. Ce qui l'amène parfois à toucher du doigt un certain décalage entre le discours théologique et pastoral et les affirmations néotestamentaires » (p. 253). Il rappelle ensuite la rapide évolution qu'a connue le vocabulaire ministériel dès son départ et sa non moins rapide quasi-immobilisation, au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, en un peu plus de soixante ans. Évolution et stabilisation provoquées par divers facteurs et qui marqueront de façon durable l'histoire de la parole chrétienne, qui est indissolublement celle des ministères. Il est impossible, dans ces quelques lignes, de rendre compte correctement d'un livre aussi dense et aussi riche d'aperçus tout à la fois originaux, nuancés et tranquillement audacieux. Certains développements méritent d'être lus pour eux-mêmes, comme ceux portant sur le ministère apostolique, la pseudépigraphie, la prophétie chrétienne, ou encore le ministère féminin, à propos duquel l'auteur avertit que « tout ne peut être dit » au nom de l'Écriture : « une réponse purement négative, bâtie sur la tradition ou d'autres arguments théologiques, apparaît décalée par rapport au texte biblique » (p. 248).

Paul-Hubert Poirier

## *Gnose et manichéisme*

23. Natalie DEPRAZ, Jean-François MARQUET, éd., **La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible**. Actes du colloque « Phénoménologie, gnose, métaphysique » qui s'est tenu les 16-17 octobre 1997 à l'Université de Paris IV-Sorbonne. Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, 270 p.

La publication en 1987 de l'essai de Victor Farias *Heidegger et le nazisme* fit proprement scandale en France non seulement parmi les cercles restreints de la philosophie académique mais embrasa toute l'intelligentsia du pays. La charge de V. Farias contre Heidegger suscita un tel débat que le philosophe de Marburg fit plusieurs fois la une des périodiques. Pareil retentissement médiatique semble inconcevable hors de l'Hexagone, et pour cause. La vivacité de cette réaction illustre éloquentement l'exception française en matière de phénoménologie. Une attitude particulière caractérisée par un engouement soutenu et une licence quant à l'interprétation des textes.

Cette tradition de déférence et d'innovation se perçoit aisément dans le recueil *La gnose, une question philosophique*. L'initiative de ce colloque, tenu à la Sorbonne en 1997, revient à la co-

éditrice de l'ouvrage Natalie Depraz, professeur au Collège International de Philosophie. Auteur prolifique, N. Depraz manifeste un intérêt marqué pour la phénoménologie husserlienne et plus spécifiquement en regard des questions méthodologiques, de transcendance, d'émotion, d'incarnation et d'altérité. Elle s'efforce de réhabiliter les aspects de la phénoménologie de Husserl longtemps grevés par la critique heideggérienne. Les objectifs du symposium témoignent assez bien des préoccupations de son instigatrice. Comment se donnent à nous l'invisible, l'infini et l'absolu ? Quelles sont les modalités d'une telle connaissance ? De quelles façons la gnose prétend-elle transposer l'expérience de l'absolu sous forme langagière ? Ce sont là quelques-uns des thèmes abordés par les 14 auteurs du collectif. Si quelques historiens concourent à l'ouvrage, la plupart proviennent de la philosophie et il en résulte une coloration foncièrement husserlienne.

La gnose dont il est question ici dans les différents textes, telle que définie par N. Depraz, évite tant le gnosticisme historique que la théologie, tant le mysticisme que l'onto-théologie, afin d'isoler la métaphysique d'une gnose « radicalement non-duelle », un champ d'étude particulièrement tenu de l'aveu même de N. Depraz. En fait, si la plupart des écueils qu'anticipe N. Depraz ponctuent les textes du collectif, il n'en demeure pas moins que ces *caueat* définissent précisément la nature des questions à résoudre.

Une première section intitulée « Gnose et incarnation » traite du corps lors de la parousie et de celui du Christ tel qu'interprété par le canon et le docétisme, dont le *De carne Christi* et le *De resurrectione carnis* de Tertullien sont les sources principales. M. HENRY, F. VIELLART, E. FALQUE et N. DEPRAZ en soulignent les intuitions et y esquissent une lecture phénoménologique du corps au sein du christianisme antique.

La seconde section intitulée « La gnose entre empirisme et idéalisme » porte d'une part sur la praxis de la gnose avec les contributions de T. ZARCONI sur le soufisme et de F.J. VARELA sur la *Sunyata* bouddhiste et, d'autre part, sur l'idéalisme. J.-L. VIEILLARD-BARON analyse sous cet angle Malebranche et A. FRANZ, Schelling.

La troisième section de l'ouvrage, intitulée « Phénoménologie et Métaphysique », regroupe les essais de J.F. MARQUET et A.L. KELKEL sur Husserl. U. FERRER revisite la *Kreuzeswissenschaft* d'Edith Stein sur les questions de foi et d'identité. H.R. SEPP souligne l'apport d'Eugen Fink notamment à propos du jeu et de l'image et, plus largement, de la médiation. S. NAGAI reprend le thème du « lieu » chez Kitaro Nishida. L'ouvrage se conclut par quelques pensées de Bruno PINCHARD sur les notions de substance et de mystère.

Le recours des auteurs à la patristique et à la littérature classique afin de définir une phénoménologie de la gnose ne peut certes pas s'appuyer sur les méthodes d'exégèse traditionnelles. Ils procèdent plutôt par allégorie. D'ailleurs, l'articulation de certains textes n'est pas sans rappeler celle d'un Philon d'Alexandrie où Platon est à la Genèse ce que Husserl est à Tertullien. Toutefois, le lecteur peine à oublier ses propres réflexes de lecture conditionnés par l'herméneutique et la critique historique. À ce titre, E. Falque précise : « On objectera cependant ici probablement parfois à juste titre, que la chair phénoménologique et la chair théologique n'entretiennent que peu d'accointance et qu'une homonymie de termes ne suffit pas à faire synonymie de principes » (p. 52). Pour sincère qu'elle soit, cette caution méthodologique n'en revêt pas moins, à nos yeux, l'aspect d'une prétérition. L'essai de F.J. Varela corrobore ce constat. En effet, l'auteur fonde sa phénoménologie sur sa propre pratique de la méditation *samantha*, afin de sonder la transcendance inhérente à notre vie incarnée. Nulle médiation littéraire n'interfère ici et le propos de F.J. Varela gagne en clarté et en pertinence au point d'affermir toute l'entreprise de N. Depraz. Enfin, cette gnose expurgée de ses « oripeaux mythologique et mystique » (p. 11) limite peut-être excessivement l'heuristique. En

témoigne la tentative de T. Zarcone, qui conclut sa recherche d'une gnose soufie par la difficulté de la distinguer du mysticisme. Or, Henri Corbin, un des pères de la phénoménologie française, n'eut pas les mêmes scrupules et produisit plusieurs études à ce sujet.

L'interdisciplinarité et l'hétérogénéité clamées en quatrième de couverture ne s'étendent pas, malheureusement, au lectorat. Si le familier de Husserl y trouvera son compte, il n'en va pas de même pour l'historien du christianisme ancien ou pour celui de la pensée. Pourtant, la contribution de la phénoménologie aux sciences de la religion n'exclut nullement des productions plus accessibles. En témoignent les travaux d'Otto, van der Leeuw, Puech et surtout Jonas. Pour sa synthèse des enseignements de Heidegger et de Bultmann, c'est ce dernier qui, parfois, fait défaut ici.

Mathieu Sabourin

24. Aldo MAGRIS, **La logica del pensiero gnostico**. Brescia, Editrice Morcelliana (coll. « Scienze delle religioni »), 1997, 523 p.

Philosophe de formation entretenant un intérêt certain pour le phénomène religieux, l'A. se sent particulièrement interpellé par le matériau gnostique. D'entrée de jeu, il annonce dans la préface son point de départ et son projet : il lui apparaît que le problème de la définition du gnosticisme, un phénomène historique infiniment complexe, est mal posé et qu'il faut l'approcher autrement. Cette autre approche qu'adoptera l'A. consiste à envisager le gnosticisme non pas simplement comme un matériau (*materiale*), qui posséderait un dénominateur commun lui conférant une identité formelle, mais comme un matériau « pensé » et, si on peut s'exprimer ainsi, un matériau « pensant ». Les textes gnostiques sont avant tout une grande création de la pensée, et ils ont toujours suscité un vif intérêt chez les philosophes. N'étant ni religion, ni philosophie, le gnosticisme associe étroitement l'une et l'autre. Le projet que se donne l'A. est donc de faire une recherche des parcours spéculatifs qui se sont sédimentés dans les documents littéraires et les sources historiques en notre possession pour dégager la logique dont ces documents sont l'expression (p. 10).

Dans une introduction de 50 pages, intitulée « Per un diverso approccio alla questione gnostica » (p. 13-63), l'A. s'attaque d'abord à la « vaine recherche de la cause et de l'essence ». Selon lui, les questions de l'origine et de la définition du gnosticisme, sur lesquelles s'est centrée la recherche moderne, mènent à une impasse, comme le démontrent les réponses variées qu'on leur a apportées. Et cela en raison de l'inadéquation du paradigme aristotélien pour rendre compte d'un tel phénomène, paradigme qui consiste à poser que l'essence ou la forme consiste dans la « différence spécifique » qui isole une entité déterminée à l'intérieur de son « genre » et qui la rend susceptible d'une définition logique (p. 17). Une telle définition isole, parmi les caractères d'un phénomène, ceux qui sont « accidentels » et ceux qui sont « essentiels », contribuant à sa spécificité. Or cette démarche se heurte au fait qu'il est impossible de définir un dénominateur commun qui fournirait un caractère spécifique permettant de définir le gnosticisme et de le délimiter comme phénomène.

D'autre part, le principe métaphysique d'identification d'un phénomène à partir de son essence procède à la fois en corrélation et en contradiction avec un autre principe qui consiste à définir un phénomène en fonction de sa cause ou de son origine. Or, toutes les hypothèses rapportant à la religion iranienne, à l'hellénisme, au christianisme ou au judaïsme, l'origine du gnosticisme ont ceci en commun qu'elles se réfèrent à une conception idéale de ces religions, à des abstractions utiles à la discussion scientifique, mais incapables d'aider à s'orienter dans une réalité extrêmement fluide comme la situation religieuse de la Méditerranée orientale aux I<sup>er</sup>, II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, le fait étant que le judaïsme de la période hellénistique et le christianisme primitif, en toute probabilité, ressemblaient bien peu à ce que nous entendons aujourd'hui par ces désignations (p. 21). À la fin du II<sup>e</sup> siècle, il n'existe de canon définitif ni pour les juifs ni pour les chrétiens, la jurisprudence rabbinique est en

formation et ne constitue qu'une tendance au sein du judaïsme, il n'existe aucune formulation dogmatique de la foi chrétienne et Rome n'a pas encore imposé son autorité ; il n'existait qu'un pululement de groupes chaotiques se mouvant chacun sur sa route. Une telle situation était un terrain idéal pour la croissance d'un phénomène protéiforme comme le gnosticisme. Dans ce contexte, définir une cause A dont découlerait l'effet B (le gnosticisme), est proprement impossible. Pour Magris, le fondement historique du gnosticisme n'est pas une cause ou une origine, mais un fond, un terrain (*terreno*), peut-être vaudrait-il mieux parler de terreau, constitué de la multiplicité et de la diversité du phénomène religieux dans l'Antiquité tardive.

Gnose, gnosticisme, et groupes variés ne sont pas comme le genre, l'espèce et les sous-espèces aristotéliennes, l'essence du gnosticisme ne réside pas dans l'abstrait et le général, mais dans la complexité concrète de sa manifestation historique. Il est donc inutile de vouloir mettre un ordre formel de la métaphysique dans un monde par nature chaotique comme celui du gnosticisme ; il vaut mieux examiner les mécanismes internes de ce chaos, le mouvement de la pensée qui s'y exprime (p. 24). L'A. se réfère dans ce sens à la notion de trajectoire proposée par Koester et Robinson (1971).

Ce plaidoyer pour une autre approche de la question gnostique étant posé, le livre est divisé en trois parties dans lesquelles l'A. met en œuvre son projet. La première, « L'éloignement de Dieu », est elle-même subdivisée en trois chapitres : « Le Dieu avant Dieu (*Il Dio prima dio*) », « La médiation » et « L'image ». La seconde, qui porte sur la compréhension mythique du monde est elle-même divisée en deux chapitres intitulés « L'incident originel » et « La nature et ses puissances ». La troisième partie enfin, qui porte sur la « sécularisation gnostique », traite successivement de l'anthropologie et de l'eschatologie, puis du salut comme retour à soi et enfin, de l'imperfection de la sécularisation du gnosticisme. Dans chacune de ces parties, l'A. cherche à isoler les traits de la religiosité de l'Antiquité tardive qui se cristallisent ou se sédimentent dans le matériau gnostique qui en produit en quelque sorte une modulation particulière, tout à la fois en dialogue avec d'autres formes religieuses ou philosophiques contemporaines et en réaction contre elles. Un index analytique, ainsi que des index des noms anciens et des noms modernes et une abondante bibliographie complètent utilement le volume.

Synthèse d'une grande érudition, cet ouvrage ouvre certes des perspectives intéressantes, élargit le débat sur la définition et la nature de la gnose ou du gnosticisme, que l'A. ne distingue pas et qu'il présente plutôt comme une herméneutique de la religion que comme une religion. Toutefois, et malgré la volonté de l'A. de renouveler l'approche du gnosticisme, il tombe parfois dans des vues traditionnelles qui demanderaient à être révisées. Ainsi, d'après lui, le gnosticisme n'a pu en aucune façon développer une éthique, parce qu'il ne possède pas un sens moral de la faute et du péché (p. 457-458). Pourtant, ce sens existe bien, à tout le moins dans le valentinisme<sup>14</sup>. Autre exemple, le gnosticisme serait une religion du Soi caractérisée par sa verticalité, la relation qu'il établit entre l'individu et le divin, et serait pratiquement dénué de dimension horizontale (p. 467). Pourtant, nombreux sont les textes qui proposent une ecclésiologie insistant sur la communauté et la fraternité (par exemple le *Deuxième Traité du Grand Seth* du codex VII de Nag Hammadi), et le gnosticisme a également connu une expression rituelle<sup>15</sup>, donc communautaire, qui implique une socialisation.

14. Voir Michel R. DESJARDINS, *Sin in Valentinianism*, Atlanta, Scholars Press (coll. « SBL Dissertation Series », 108), 1990.

15. Voir en particulier Jean-Marie SEVRIN, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, Québec, PUL (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Études », 2), 1986.

Quoi qu'il en soit, ce volume constitue certainement une contribution importante à la discussion sur la nature du gnosticisme<sup>16</sup>, en particulier par les questions épistémologiques et méthodologiques qu'il soulève.

Louis Painchaud

### *Éditions et traductions*

25. Frédéric BOYER, dir., **La Bible**. Paris, Service biblique catholique Évangile et Vie ; Montréal, Éditions Médiaspaul ; Paris, Bayard Éditions, 2001, 3194 p.

Cette nouvelle traduction de la Bible, paraissant quelque 30 ans après la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB), représente l'aboutissement d'une entreprise peu commune. Les concepteurs de ce projet de traduction ont voulu en effet combiner à la compétence exégétique de biblistes reconnus le talent littéraire de romanciers, essayistes et écrivains francophones contemporains. Chaque livre biblique a donc été confié à un tandem formé d'un exégète et d'un littéraire, les uns et les autres recrutés par-delà les frontières confessionnelles et sans égard aux convictions de foi ou d'incroyance. L'objectif a été de produire une traduction de la Bible qui reflète le meilleur de la science biblique contemporaine en même temps qu'un état de la langue française qui soit au diapason des pratiques littéraires actuelles. On a voulu réaliser ainsi une Bible française qui, tout en intégrant les dernières connaissances scientifiques, prenne en compte la dimension proprement littéraire des textes sacrés. Même si l'on fait la part de la rhétorique et d'un marketing particulièrement bien orchestré — les traducteurs de cette Bible ne sont pas les premiers, il s'en faut, à avoir voulu marier l'exactitude philologique et exégétique à la beauté du verbe —, il faut bien reconnaître que, dans sa conception et sa mise en œuvre, l'entreprise est nouvelle. Elle l'est aussi par son résultat, au moins sur le plan formel. Le lecteur sera frappé au premier abord par l'originalité de la typographie et de la mise en page, que, personnellement, je trouve fort réussies. Les textes sont aérés, les références et les titres courants très visibles, l'utilisation du noir et du rouge particulièrement appropriée à la présentation d'un texte « sacré ». Toujours sur le plan formel, mais déjà plus proche du contenu, on a eu l'heureuse idée de désigner les deux volets de la Bible, non plus comme Ancien ou Nouveau Testament (ni même comme Premier et Deuxième Testaments), mais comme Alliance et Nouvelle Alliance, pour ainsi « rappeler l'autonomie des deux Alliances et souligner la continuité de l'une à l'autre et leur complémentarité » (p. 12). Moins réussis, ou plus hétéroclites, sont les intitulés nouveaux dont on a doublé les titres traditionnels des livres bibliques. Ces intitulés sont empruntés tantôt aux premiers mots du livre biblique (Genèse, Exode, Jérémie), tantôt à une étymologie, ou pseudo-étymologie, du nom de l'« auteur » du livre (Jonas, Malachie, Michée), ou encore à une reformulation du titre traditionnel (Évangiles, Apocalypse). L'indication marginale des versets, par un numéro accompagné du premier mot du verset, combine originalité et efficacité, tout en dégagant le texte d'indications chiffrées. Couvrant près de 275 pages, les introductions à chacun des livres et les notes sur le texte sont regroupées en fin de volume. La présentation des notes, sur trois colonnes, est une réussite, ainsi que l'ingénieux système d'appel en marge intérieure du texte, qui indique d'emblée au lecteur ce sur quoi porte la note. Deux glossaires, le

16. Michael WILLIAMS, *Rethinking 'Gnosticism.' An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996 ; et récemment, Marvin MEYER, « Gnosticism : Making Piece with a Dubious Category », communication présentée à la réunion annuelle de la SBL à Denver, le 18 novembre 2001.



premier portant sur l'hébreu, le second sur le grec, complètent l'annotation et permettent une première approche historique et exégétique des lexèmes retenus. Trois cartes terminent l'ouvrage.

La notice introductive, signée par un des maîtres d'œuvre de l'entreprise, Frédéric Boyer, souligne à la fois « l'unité de ce que nous appelons la Bible » (p. 15) et la diversité des genres littéraires, des langues et des niveaux de langue, ainsi que des conditions historiques qui ont présidé à la production de chacun des livres qui constituent ce Livre unique. F. Boyer évoque aussi le statut — ou plutôt l'absence de statut — très particulier des traductions de la Bible dans le domaine francophone, dû au fait que nous n'avons jamais connu l'équivalent de la version « King James » ou de la Bible de Luther. Dès lors, aucune traduction n'a pu imposer un monopole, et l'audience que se sont gagnée certaines traductions françaises (voir le tableau généalogique des p. 3180-3181, pour les XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) résulte, du moins en milieu catholique, de l'effet combiné de leurs qualités intrinsèques et de l'inexistence de traductions reconnues. Mais, en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, la situation a bien changé, et cette nouvelle Bible aura à supporter la comparaison avec les traductions, toutes excellentes à leur manière, parues depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle et qui sont toujours d'utilisation courante (Bible de Jérusalem, Bible « Osty-Trinquet », TOB, Bible du Centenaire, Bible de la Pléiade, Bible de Maredsous). Comme leurs devanciers, les éditeurs de la Bible de Bayard et Médiaspaul proposent un ensemble de traductions qui se veulent non seulement rigoureuses sur le plan philologique, mais tout aussi attentives à la dimension proprement littéraire des textes. Dimension qui est d'ailleurs double, celle que l'on perçoit dans les textes originaux et celle que leur confèrent les traducteurs, témoins, chacun à leur façon, de « la révolution des formes littéraires, poétiques du XX<sup>e</sup> siècle, [qui] a changé non seulement nos façons d'écrire et de dire le monde, mais également celles de lire et traduire les grandes œuvres littéraires » (p. 23). « Confronter les littératures de la Bible aux littératures françaises contemporaines », « prendre en charge les violences, les irrégularités, l'absence parfois d'une syntaxe formelle, la polyphonie des textes anciens », « échapper aux lourdeurs convenues d'une langue érudite, d'un français académique, et être plus sensible aux jeux du langage » (*ibid.*), tels sont les objectifs que se sont fixés éditeurs, exégètes et écrivains en réalisant cette Bible. Ils ont voulu ainsi retrouver « la double dimension du texte original, écrit pour être lu mais aussi, et d'une manière non moins décisive, pour être entendu » (*ibid.*). Le résultat est-il à la hauteur des intentions ? Il appartiendra aux lecteurs et utilisateurs de cette nouvelle Bible de répondre à la question. Le temps dira aussi si certains morceaux de bravoure (par exemple Gn 1, 1 Chr, Jn 1) sont destinés à devenir autres choses que des curiosités stylistiques. Mais, dans l'ensemble, on ne peut que se réjouir de disposer avec cette traduction d'une lecture neuve et rafraîchissante du texte biblique. Paraissant sous l'égide de deux éditeurs catholiques, cette Bible n'a pu faire l'économie d'un *imprimatur*, sous la forme d'une déclaration alambiquée de la Commission doctrinale des Évêques de France. Mais le fait d'avoir pu réunir autant d'exégètes et d'écrivains de toutes tendances témoigne autant de la générosité et de l'ouverture du projet que de la vitalité et de l'attraction permanente du Livre.

Paul-Hubert Poirier

26. AVIT DE VIENNE, **Histoire spirituelle. Tome I (Chants I-III)**. Introduction, texte critique, traduction et notes par Nicole Hecquet-Noti. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 444), 1999, 334 p.

Ce volume donne la première édition critique, ainsi que la première traduction française, des trois premiers chants de cette œuvre, qui en compte cinq. Avit de Vienne occupa la charge épiscopale de cette ville de 490 à 518, période durant laquelle il rédigea l'*Histoire spirituelle*, vraisemblablement avant l'année 507. Homme cultivé et ami du philosophe Claudien Mamert, il fit de son œuvre une véritable épopée en hexamètres virgiliens. En effet, les comparaisons possibles avec

L'œuvre de Virgile sont nombreuses, comme l'éditrice le souligne fortement. Mentionnons notamment la structure narrative reproduisant la structure tripartite de l'*Énéide* : les chants 1 à 3 du *De gestis* sont consacrés au péché originel, c'est-à-dire l'*error* d'Adam, et sont un écho des chants 1 à 4 de l'*Énéide* et aux *errores* d'Énée ; Au chant 4 du *De gestis*, consacré à Noé, correspondent les chants 5 à 8 de l'*Énéide*, relatant la route d'Énée vers le Latium. Enfin, les luttes de Moïse contre Pharaon, sujet du chant 5, se comparent aux épisodes guerriers des chants 9 à 12 de l'épopée de Virgile, où Énée doit lutter pour établir son pouvoir en Italie. Avit veut joindre le beau à l'utile. Il vise un public de lettrés et d'intellectuels qui seuls sont à même d'apprécier les nombreuses allusions aux *auctores* profanes et ecclésiastiques, auxquels il fait allusion dans chacune de ses pages. Il considère lui-même son poème comme étant un divertissement servant à satisfaire son goût pour les belles choses. Cela dit, il chante la grandeur d'un héros, le Christ, et le récit de la création et de la chute lui sert de théâtre. Il oppose les malheurs d'Adam à l'œuvre rédemptrice du Christ. Selon l'éditrice, le cœur du poème se situe dans l'hymne à la fin du livre 3 (v. 362-425), dans lequel Avit chante la nature divine du Christ et le lien privilégié qui l'unit avec le Père dans la transcendance. Cet hymne est en effet d'une très grande beauté et il faut souligner le tour de force qu'a accompli madame Hecquet-Noti dans sa traduction, où l'on ne perd rien de la beauté de l'original.

Homme de son temps, impliqué dans les discussions contre les ariens et les semi-pélagiens, Avit souligne l'importance de reconnaître l'union des natures humaine et divine dans le Christ. Aussi le pécheur a-t-il absolument besoin de la médiation du Christ afin d'obtenir la grâce et d'accéder au Salut. Avit le rappelle au moyen de la parabole de la brebis perdue : c'est le Christ qui part à la recherche de la brebis et non la brebis qui fait le choix de son retour (chant 3, 367-370).

L'introduction de l'A. est très complète : elle traite la question des thèmes principaux de l'œuvre d'Avit, de sa vie, de sa charge d'évêque, de sa culture et de son cercle d'amis. Y sont également étudiés le style de composition, le genre littéraire et les sources de l'œuvre, ainsi que la prosodie et la métrique. L'A. fait ressortir que, malgré la forte influence de l'épopée virgilienne sur l'évêque de Vienne et le souci d'*imitatio* qui l'anime, ce dernier est un témoin caractéristique de la langue du v<sup>e</sup> siècle : son vocabulaire et sa syntaxe laissent en effet transparaître l'influence que la langue biblique a exercée sur les écrivains de la fin de l'Antiquité.

Avit utilise généralement la *Vulgate* pour citer le texte biblique, mais connaît aussi de nombreuses leçons des *Veteres Latinae*, qu'il préfère à l'occasion, soit pour des raisons de style, soit pour des raisons doctrinales. Par exemple, le mot *indumenta* (chant 3, 10), pour désigner le vêtement qui recouvre la nudité d'Adam et Ève ne vient pas de la *Vulgate*, qui utilise, en Gn 3,7, le mot grec *perizomata*, directement emprunté aux *Septante*.

L'éditrice a eu la bonne idée de faire précéder chacun des trois chants d'un plan et d'un résumé. Cela en facilite grandement la lecture. Une bibliographie précède l'introduction et deux index suivent la traduction. Qu'on nous permette enfin de souligner une erreur de référence : à la page 43, première ligne, il faut corriger (3, 309-310) et lire plutôt (3, 367-370).

Ce premier volume témoigne d'un excellent travail et nous attendons avec beaucoup d'intérêt la parution du prochain tome.

Serge Cazalais

27. HONORAT DE MARSEILLE, **La vie d'Hilaire d'Arles**. Introduction, traduction et notes par Paul-André Jacob, reproduction du texte latin de Samuel Cavalin. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 404), 1995, 182 p.

Honorat de Marseille, à qui est attribuée cette *Vita* anonyme dans la tradition manuscrite, fut évêque de Marseille à la fin du v<sup>e</sup> siècle. L'éloquence de cette pièce mérite d'être soulignée : il s'agit d'une très belle composition faite selon les règles de l'art rhétorique. Le titre de *Vie d'Hilaire d'Arles* annonce au lecteur une biographie ; or, il s'agit plutôt d'un éloge de la vie chrétienne et les quelques rares éléments biographiques que nous donne l'auteur servent avant tout d'*exemplum*, afin de démontrer ce qu'est la vie chrétienne idéale, le sacerdoce en l'occurrence. L'auteur de la *Vita* invite le lecteur à suivre les pas du Christ afin d'entrer dans la grâce de Dieu. En conséquence, les thèmes de la grâce et de la liberté sont omniprésents dans la *Vita* ; comme l'invitation à la conversion vient toujours de Dieu, la grâce précède donc le libre arbitre, ainsi qu'en témoigne cet extrait :

Fortifié par une telle décision, il montre un air serein, un esprit assuré, un langage modeste, faisant voir par la dignité de sa conduite, dans sa parole, son esprit et son comportement, comment la grâce prévenante de Dieu change en mieux l'arbitre de l'homme<sup>17</sup> (*Vita*, 6, 6-9).

Dans ce récit, la vie de l'évêque d'Arles est modelée sur la vie du Christ : une colombe vient se poser sur sa tête afin de confirmer son élection à l'épiscopat, il chasse des démons, il pleure pour convertir les foules comme le Christ pleure sur Jérusalem, il sait que l'heure de sa mort est proche. Hilaire d'Arles est donc le parfait modèle de la vie spirituelle.

Il est fait mention de quelques événements importants, notamment la controverse avec Léon le Grand au sujet de l'ordination des évêques gaulois. Comme il fallait s'y attendre, Hilaire est présenté comme étant un humble serviteur du Christ qui ne cherche qu'une solution conciliatrice avec l'évêque de Rome, plutôt que l'orgueilleux primat des Gaules que nous dépeignent les lettres de Léon.

Il faut souligner la qualité de l'introduction qui situe bien l'œuvre et le personnage d'Hilaire dans leur temps, au cœur des débats théologiques qui animaient la Gaule en cette fin de v<sup>e</sup> siècle. Mais par-dessus tout, c'est la qualité de la traduction que nous voulons souligner : Jacob a su rendre dans un très beau français cette langue latine de l'Antiquité tardive qui est souvent truffée de néologismes, de constructions non classiques et de mots classiques qui expriment un sens nouveau. Souvent, la beauté d'une traduction sacrifiée au sens, ce n'est aucunement le cas ici.

Quatre petits index et trois cartes, dont une d'Arles au v<sup>e</sup> siècle, viennent, en annexe, compléter ce document qui devrait intéresser l'historien, le théologien, de même que le latiniste.

Serge Cazalais

28. JONAS D'ORLÉANS, **Le métier de roi**. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Alain Dubreucq. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 407), 1995, 304 p.

Spécialiste de l'ecclésiologie du haut Moyen Âge, Alain Dubreucq est maître de conférences à l'Université de Bourgogne, à Dijon. Cette édition était à l'origine une thèse de doctorat, éditée ici sous une forme abrégée, qui « a pour objet de mettre à la disposition du public sous une forme commode le texte et la traduction d'un traité précieux pour la compréhension de la vie de l'Église à l'époque carolingienne » (avant-propos).

---

17. Le traducteur souligne que l'expression latine « *humanum arbitrium* » est à sa connaissance sans parallèle dans la littérature chrétienne.

L'évêque Jonas d'Orléans a dédié au roi d'Aquitaine, Pépin 1<sup>er</sup>, ce petit traité sur le métier de roi, dont la portée va bien au-delà d'un manuel d'éducation des princes. Jonas se fait ici le représentant de l'épiscopat pour rappeler à un roi au bord de la sédition ses devoirs envers son père et le peuple chrétien. Cependant, outre l'éducation et la fonction politique, Jonas construit également son traité comme une charte des devoirs du roi à l'égard des autres hommes, ce qui en fait un *vademecum* de la vie des chrétiens, dont le roi n'était que le premier.

Destinée avant tout au public assez restreint des chercheurs universitaires, cette édition critique remplira d'aise et de satisfaction le spécialiste de l'Antiquité tardive de même que le médiéviste ou l'ecclésiologue, par sa profondeur remarquable, son souci pointilleux du détail et son indéniable érudition historique. Le travail d'édition particulièrement délicat, puisque aucun des trois manuscrits conservés n'est de l'époque carolingienne, a été fait avec un soin particulier, dont les principes sont exposés en introduction. La division du texte adoptée respecte celle exposée par Jonas dans son admonition et conservée par le plus ancien témoin, datant du xv<sup>e</sup> siècle. Cependant, l'éditeur admet avoir dû renoncer à rétablir la ponctuation carolingienne. Quatre index complètent ce travail : scripturaire (incluant les citations bibliques dans les citations des Pères), auteurs anciens, noms de personnes et mots latins.

Choses inaperçues ou superfétatoires au regard du lecteur pressé, ces dernières sont pourtant, aux yeux du savant, autant de signes de qualité, tant au plan du contenu que de la méthode. C'est pourquoi nous n'hésitons alors pas à déclarer : sur ces deux points précis, *Le métier de roi* de Jonas d'Orléans est un livre d'excellente facture. En revanche, le néophyte cultivé qui, par curiosité intéressée, en a entrepris la lecture rempli de bonne volonté et du désir de connaître une période historique qui lui était étrangère, parce que cachée dans le brouillard mystérieux et ingrat recouvrant trop souvent les ères de transitions ou les fins d'époques glorieuses, en ressortira intellectuellement à bout de forces et en proie à une persistante perplexité. En effet, pour éprouver un certain plaisir à la lecture du *Métier de roi*, il lui aura fallu, au préalable, déchirer un voile tissé d'hermétisme historique et de jargon disciplinaire, un reproche souvent adressé aux universitaires sur-spécialisés, reproche dont la justesse toutefois demeure, malheureusement encore, de nos jours implacable et patente.

Jean-Thomas Nicole

29. ORIGÈNE, **Homélie sur les Nombres III. Homélie XX-XXVIII**. Texte latin de W.A. Baehrens (G.C.S.), nouvelle édition, traduction et notes par Louis Doutreleau, s.j. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 461), 2001, 396 p.

Peut-on trouver aujourd'hui quelqu'un qui n'aime pas Origène, l'hérétique le plus récupéré du monde ? Difficilement. La collection « Sources Chrétiennes » présente le troisième de trois volumes de ses 29 homélies sur les *Nombres*, contenant les homélies 20-29 (premier volume SC 415, paru en 1996, le deuxième, SC 442, en 1999). La même collection avait fait une première tentative, il y a une cinquantaine d'années, et présenté, en un volume, 28 homélies en traduction française seulement, sans la traduction latine de Rufin qui les a conservées, et qu'on peut lire dans ce nouveau volume. Pour la traduction, Doutreleau s'est basé essentiellement sur le travail de ses prédécesseurs A. Méhat (premier traducteur des *Homélie*s pour Sources Chrétiennes) et M. Borret (initiateur de la présente traduction, disparu en 1993 avant d'avoir terminé), faisant des corrections au besoin. Il se flatte d'avoir donné au tout « l'allure française qui convient » (p. 7). En comparaison avec les deux traductions anglaises dont j'ai récemment fait la critique dans les pages de cette chronique (*LTP*, 57, 2, p. 362-363 et 3, p. 600-601), sa traduction est effectivement très belle.

Doutreleau innove en proposant, en introduction, sa propre opinion sur les qualités respectives des homélies. Il affirme par exemple que l'*Homélie XXI* est la « plus attrayante », *XXIII* la « plus instructive », et *XXVII* la « plus incitative à la perfection de soi-même » (p. 8). Même si je ne suis pas tout à fait d'accord avec lui (je trouve par exemple que l'*Homélie XXII* est la plus instructive), son approche franchement subjective donne un bon point de départ au lecteur non spécialiste.

Les notes visent également l'amateur plutôt que le chercheur, ce qui ne poserait pas de problème, si l'on n'en gardait l'impression d'une tentative pour cacher les aspects controversés de la pensée d'Origène. Quand, par exemple, dans l'*Homélie XXII*, Origène polémique contre la corruption ecclésiastique, Doutreleau minimise cet aspect dans sa note. On ne trouve non plus aucune référence à sa condamnation par l'Église, pas plus qu'à sa récupération par la même Église, ni dans ce volume-ci, ni dans l'introduction au premier volume de la série (SC 415). Il peut s'agir d'une coïncidence, mais le tout a les apparences d'une interprétation de l'histoire visant à montrer une Église qui ne se trompe jamais et un Origène plus simple sur lequel tous sont unanimes. Pour toute personne s'intéressant plus qu'un peu à Origène, la chose ne fait pas de problème : l'accès au texte seul nous intéresse, puisque l'on connaît déjà son histoire. Mais pour les non-initiés (qui constituaient à l'origine le public visé par les Sources Chrétiennes), on ne peut tirer le rideau sur le fait que le résultat de « la recherche patiente et méthodique d'Origène vis-à-vis du texte biblique » (SC 415, p. 11) fut sa condamnation.

Michael Kaler

30. PLOTIN, **Traité 49 V, 3**. Introduction, traduction, commentaire et notes par Bertrand Ham. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Les écrits de Plotin »), 2000, 330 p.

Cet ouvrage est le sixième à paraître dans la collection inaugurée par Pierre Hadot en 1987 avec le traité 38 (VI, 7) des *Ennéades* de Plotin. Comme on le sait, ces « Écrits de Plotin » se proposent comme objectif de publier les 54 traités des *Ennéades* séparément, dans l'ordre chronologique préservé par Porphyre dans sa *Vie de Plotin*, et non dans l'ordre raisonné selon lequel son biographe et éditeur les a donnés. Chacun des volumes paraissant dans la collection comporte une introduction, une traduction annotée, un commentaire détaillé, une bibliographie et des index. Le texte grec qui sert de base à la traduction, celui de l'*editio minor* de P. Henry et H.-R. Schwyzer (*Plotini Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1964-1982) n'est pas repris dans les volumes. La traduction française est cependant toujours précédée d'une liste des modifications apportées par le traducteur au texte grec de référence, et les excellents index grecs qui figurent à la fin de tous les volumes et qui complètent admirablement les index généraux, permettent à l'utilisateur d'avoir accès aux termes les plus importants. Ajoutons enfin que la traduction française est toujours précédée d'un plan du traité traduit. Ce plan, avec les sous-titres et les manchettes qui accompagnent la traduction et qui sont repris dans le commentaire, constitue un précieux atout pour suivre le fil de la pensée de Plotin. Le traité 49 (V, 3) que présente Bertrand Ham, de l'Université catholique d'Angers, appartient à la dernière période de l'activité littéraire de Plotin. Intitulé par Porphyre « Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα — sur les hypostases qui connaissent et ce qui est au-delà », il « traite de l'Intellect, de l'Un, de la procession, de la remontée de l'âme, nous introduisant encore une fois au cœur de la pensée de Plotin » (p. 14). Le plan établi par B. Ham partage le traité 49 en deux parties, la première portant sur la connaissance de l'âme et la connaissance de soi de l'Intellect, la seconde, sur l'Un « avant » et « au-delà » de la connaissance de soi. En fait, comme l'explique B. Ham dans l'introduction (p. 15-20), ce traité se situe dans « la tradition éthique du “connais-toi toi-même” » et Plotin y aborde « la question métaphysique de la connaissance de soi » et de ses fondements théoriques (p. 20-27). Il le fait en intégrant la noétique d'Aristote (cf. *Métaphysique*, XII, 7) et en la confrontant à l'ontologie du *Sophiste* de Platon (p. 22),

non dans une perspective de polémique contre la théorie aristotélicienne de la primauté de l'intellect, mais pour mieux déployer sa propre pensée et mettre en lumière « les divers plans hiérarchisés de son ontologie supérieure : infranoétique avec la sensation et la raison discursive, noétique avec l'Esprit et supranoétique avec l'Un » (p. 26). Le traité 49 est donc un texte riche, qui permet d'envisager la pensée plotinienne dans son ensemble, mais c'est également un texte dense et difficile, aussi bien pour le traducteur que pour le lecteur. Voilà pourquoi B. Ham a senti le besoin de terminer son introduction par quelques pages qui débordent l'interprétation stricte du traité 49, et qui posent la question de la manière de lire correctement un traité de Plotin. Il y rappelle qu'un traité plotinien n'est pas « simplement un fragment de système juxtaposant des présupposés qui seraient comme des intelligibles pensés une fois pour toutes et désertés par la vie de la pensée » ; il représente plutôt « le parcours d'une pensée en acte qui réactive continuellement les pensées qu'elle parcourt, nous faisant en quelque sorte retrouver le dynamisme même qui les a engendrés » (p. 29). Dès lors le commentateur ne doit pas « se réfugier dans le système pour élucider un passage », ni se cantonner dans la recherche des passages parallèles ou des sources. Si on le juge à l'aune de cette déclaration de principe, le commentaire de B. Ham réussit sans aucun doute à rendre le dynamisme de la pensée de Plotin, même si, plus d'une fois, sa lecture nous a paru ardue en raison de sa surabondance et, aussi, des nombreux lieux parallèles invoqués et discutés. Néanmoins, la réflexion que conduit l'auteur sur l'art du commentaire trouvera des échos chez ceux qui le pratiquent, y compris sur les textes de Nag Hammadi.

Paul-Hubert Poirier

31. THÉODORET DE CYR, **Correspondance IV**. Texte critique d'E. Schwartz, introduction, traduction, notes et index par Yvan Azéma. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 429), 1998, 375 p.

Yvan Azéma a fait sa thèse sur *Théodoret de Cyr d'après sa correspondance* et, il a déjà publié trois volumes dans « Sources Chrétiennes » sur la correspondance de Théodoret de Cyr<sup>18</sup> (393-466). Avec ce présent volume, il achève la publication de la correspondance entre Théodoret et ses collègues en épiscopat entre 431-435. Il s'agit d'un corpus de lettres, constitué dans un dossier de pièces conciliaires, rassemblé et annoté en grande partie par un ami de Nestorius, le comte Irénée, sous le titre de *Tragoedia*, dont le but était d'innocenter le patriarche de Constantinople. Quatre lettres proviennent des *Actes grecs* et 32 d'une traduction latine dans la *Collectio Casinensis* ou *Synodicon Rustici Diaconi*. Ces lettres sont classées par ordre chronologique. Azéma utilise le texte critique d'E. Schwartz, édité dans les *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (1914-), mais, lorsqu'il le juge nécessaire, il corrige le texte de Schwartz, avertissant le lecteur en note.

Pour mieux nous faire comprendre le rôle et la valeur de ces lettres, Azéma, dans l'introduction, nous plonge au cœur des débats christologiques du V<sup>e</sup> siècle autour de la nature du Verbe de Dieu incarné. Si le VI<sup>e</sup> siècle a essayé de résoudre le problème de l'existence de deux natures dans le Christ, humaine et divine, au V<sup>e</sup> siècle, on s'intéresse plutôt au mode d'union de deux natures dans l'incarnation. La grande question qui traverse tout le V<sup>e</sup> siècle est : « La réunion de ces deux natures signifiait-elle confusion de l'élément divin et de l'élément humain ou fallait-il, au contraire, affirmer, au sein même de cette union, la différence entre les deux, au risque d'introduire deux personnes distinctes dans le Christ, l'homme et le Dieu ? » (p. 14). C'est l'École d'Antioche qui insistait sur cette dualité des personnes. Le principal représentant de cette école au V<sup>e</sup> siècle, Nestorius, enseignait que « le Christ est formé de deux personnes : une divine, le Logos, habitant

18. THÉODORET DE CYR, *Correspondance*, SC 40, 1955, 1982 pour la seconde édition ; SC 98, 1964 ; et SC 111, 1965.

une personne humaine, l'homme Jésus » (p. 36). D'où la difficulté pour Nestorius d'attribuer à la Vierge Marie le titre de **θεοτόκος** car selon lui une telle appellation pouvait laisser supposer que la divinité du Christ avait son origine en Marie. C'est pourquoi il préfère plutôt le titre **χριστοτόκος** qui convient mieux. Cette position met Nestorius en conflit avec Cyrille d'Alexandrie, et le grand débat christologique est lancé. Cyrille, dans le souci d'accentuer l'union des natures dans le Christ, va utiliser une formule de tendance monophysite : « une seule nature du Dieu-Verbe incarné » (p. 36). Ainsi, il affirmait aussi le théopachisme, le fait que Dieu ait souffert sur la croix.

L'empereur Théodose réunit un concile à Éphèse en 431, où l'enseignement de Nestorius est condamné et lui-même excommunié puis exilé, sans l'accord des évêques du parti nestorien. On voit donc se former deux partis qui entrent en opposition, cyrillien et nestorien. C'est dans ce conflit que Théodoret intervient en jouant un rôle de réconciliateur. L'évêque de Cyr, nestorien convaincu de l'orthodoxie du patriarche de Constantinople, accepte enfin de signer, en 433, la lettre *Laetentur caeli*, une lettre de réconciliation, dont il reconnaît le contenu orthodoxe auquel il peut adhérer : « Nous confessons notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils monogène de Dieu, Dieu parfait et homme parfait, doté d'une âme rationnelle et d'un corps, engendré du Père avant les siècles selon la divinité, mais dans les derniers jours, le même, pour nous et pour notre salut, de la Vierge Marie, selon l'humanité ; consubstantiel au Père, le même selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité. Il s'est produit en effet une union des deux natures ; c'est pourquoi nous confessons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur » (p. 43). Théodoret considère que cette formule trouve son fondement dans l'Écriture qui appelle alternativement le Christ Dieu et homme, tandis que les hérétiques ne respectent pas cet équilibre. Dans ses lettres, l'évêque de Cyr se fait le champion moteur de la réconciliation en incitant ses frères en épiscopat, « très chers à Dieu », de signer cette lettre d'union pour la paix de l'Église et le bien de ses ouailles. La majorité des évêques antiochiens vont accepter de signer cette lettre d'union, sans pour autant consentir à la condamnation de Nestorius, qu'ils considèrent injuste.

L'introduction d'Yvan Azéma nous donne aussi des informations générales sur chaque destinataire et leur position par rapport au débat christologique, de telle sorte que le lecteur, également aidé par les notes de bas de page, a plus de facilité à comprendre les événements et les personnes auxquels les lettres font allusion.

À la fin de la lecture de ces 36 lettres, le lecteur aura une bonne idée de ce qu'a pu être le grand débat christologique au V<sup>e</sup> siècle entre cyrilliens et nestoriens. À travers ces lettres, nous découvrons aussi l'évolution de Théodoret, ses sentiments et ses positions christologiques dans ce débat. L'évêque de Cyr veut éviter, d'une part, Marcion, Manès et Valentin qui, selon lui, niaient la réalité de l'humanité du Christ, d'autre part, Arius, Eunome, Apollinaire qui compromettaient sa divinité. Pour lui, le Christ peut être traité à la fois de monogène et de premier-né. D'où le fait que la Vierge Marie peut être appelée et **θεοτόκος** et **άνθρωποτόκος** : « l'un parce qu'elle a enfanté celui qui par nature ressemblait à un esclave, l'autre vu que la forme d'esclave possédait aussi unie à elle la forme de Dieu » (p. 46).

Lucian Dîncă