

PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

44

ANTHROPOS LAÏKOS

Mélanges Alexandre Faivre
à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement

édités par Marie-Anne Vannier,
Otto Wermelinger et Gregor Wurst

2000

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie anciennes

44

FONDÉE PAR
OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR
OTTO WERMELINGER



ANTHROPOS LAÏKOS

Mélanges Alexandre Faivre
à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement

édités par Marie-Anne Vannier,
Otto Wermelinger et Gregor Wurst

2000
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse
et du Rectorat de l'Université de Fribourg Suisse

Les originaux de ce livre
prêts à la reproduction
ont été fournis par l'auteur

© 2000 by Editions Universitaires Fribourg Suisse
Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN 2-8271-0882-8

PRÉFACE

Pour marquer ses trente années d'enseignement et de recherches à l'Université Marc Bloch de Strasbourg II, des collègues, patrologues, historiens et théologiens offrent à Alexandre Faivre un recueil de *Mélanges*, intitulé : *Anthropos laikos*. Ce titre est un clin d'œil aux nombreux travaux qu'Alexandre Faivre a consacrés à la naissance et à l'histoire de la frontière clerc/laïc et à la petite phrase énigmatique de 1 *Clément* 40, 5 où apparaît pour la première fois le terme de *laikos* dans la littérature chrétienne.

Les prestigieuses signatures qui composent ce volume reflètent le réseau de travail et d'amitiés que le Professeur à la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg a tissé durant sa carrière entre patrologues, historiens et théologiens. Leurs contributions éclairent sous des jours nouveaux et variés les composantes majeures du champ religieux, du matin de la chrétienté jusqu'à Vatican II.

Les *Mélanges* obéissent à la loi du genre. Les études qui ont été réunies et classées, suivant la tradition par ordre alphabétique des auteurs, témoignent au travers de leur diversité, de la généreuse spontanéité des contributions. Et pourtant, on s'aperçoit, au fil de la lecture, que, loin de constituer un ensemble épars, elles s'ordonnent harmonieusement, éclairent et complètent bien des pistes de recherches ouvertes par les travaux de celui qu'elles veulent honorer.

On peut distinguer tout d'abord un ensemble d'articles questionnant les origines du christianisme, ses processus de diffusion, son organisation en communautés. François Blanchetière traite de l'importance des marginaux et de ces "craignants Dieu" que sont les prosélytes. Claude Coulot nous offre un exemple de fondation de communauté : celle de Damas. Simon Mimouni attire notre attention sur le baptême des prosélytes aux origines du rituel d'adhésion au mouvement chrétien, alors que Maurice Sachot défend la thèse de "la proclamation scripturaire synagogale, source archétypale du christianisme comme accomplissement du judaïsme".

Nous pouvons aborder ensuite l'organisation ecclésiale proprement dite avec John Kevin Coyle qui nous emmène des origines jusqu'au IV^e siècle en examinant "le rôle du bon ordre" dans l'Église des premiers siècles. Paul Mattei, au travers d'une belle synthèse sur l'ecclésiologie de Tertullien, pose la question de l'*auctoritas*, des "deux ou trois" nécessaires au fondement de l'Église, du "pouvoir des clés" et de l'archaïsme de Tertullien, tandis que Daniel Vigne se tourne vers le *pneuma prophétikon*, tel qu'il est perçu à travers les œuvres de Justin.

Le lecteur pourra ensuite pénétrer dans l'hellénisme par le portail ouvert sur le dialogue interreligieux dans l'Alexandrie antique et même toucher aux confins de l'histoire des religions avec l'article de Marc Philonenko, suivre avec Madeleine Scopello les méandres de l'expression allégorique chez les gnostiques, méditer avec Jean-Marc Prieur sur la croix et la crucifixion dans les écrits de Nag Hammadi, voyager avec Bernard Pouderon dans le *roman Pseudo-Clémentin* pour y mettre en évidence le rôle de l'évêque, chef du peuple et pour clore les explora-

tions alexandrines, on appréciera également le panorama de la communauté chrétienne d'Alexandrie d'après Clément dressé par Attila Jakab.

L'article de Gilles Dorival sur "La patristique comme mouvement de récupération de l'hellénisme et de la culture antique au profit de la foi chrétienne" fournira une excellente transition vers les IV^e-V^e siècles, époque où s'inscrit l'article de Marie-Anne Vannier proposant une "prosopographie" de Jean Cassien. Les recherches de Jean Gascoü sur l'onomastique ecclésiale ancienne, celles de Pierre Maraval sur "Monachisme, laïc et cléricature" et de Roland Minnerath sur les causes de "la disparition du diaconat permanent" rejoignent tout particulièrement les travaux d'Alexandre Faivre sur les structures ecclésiales. Avec celle de Mariette Canévet, qui explore le thème de la soumission chez Grégoire de Nysse, nous entrons dans des études plus littéraires. Nous touchons ensuite à la critique manuscrite avec deux contributions : celle de Benoît Gain et la recherche remarquable de Flavio Nuvolone sur "la légende du Christ, XXII^e et dernier prêtre du Temple de Jérusalem".

Le Professeur Rapp nous ramène en Alsace avec une étude sur les Vaudois à Strasbourg, tandis que René Epp nous fait pénétrer dans l'histoire moderne et contemporaine qui fit aussi partie du domaine d'enseignement d'Alexandre Faivre au début de sa carrière et qui marqua sa façon de questionner l'histoire paléochrétienne.

Enfin, cinq articles élargissent les questionnements historiques et sociologiques en fonction des problématiques théologiques actuelles : Henri Delhougne pose la question des enjeux ecclésiaux de la traduction de la Bible pour la liturgie ; Donna Singles pose le problème du poids de la sécularisation quant à l'évolution ecclésiologique actuelle ; Pierre Vallin remet la prophétie au centre du sacrement ; Gilbert Vincent, au travers de son analyse (ecclésiologie protestante et *habitus* politique), illustre parfaitement combien sociologie, histoire et théologie sont intriquées dès que l'on étudie l'ecclésiologie. Giuseppe Alberigo évoque un aspect peu connu de Jean XXIII.

Ce bouquet d'études est heureusement introduit par l'amitié de Daniel Payot, Président de l'Université Marc Bloch-Strasbourg II, qui nous dit ce que représente pour lui ce collègue (*anthropos laikos*) qu'il côtoie depuis longtemps dans les différents Conseils de l'Université, et par une présentation fine et chaleureuse de la carrière et des recherches du récipiendaire, due à la main alerte et militante du Professeur André Mandouze.

Ce volume de *Mélanges* constitue donc un ensemble de recherches originales qui peuvent intéresser plus d'un lecteur.

TABLE DES MATIÈRES

Préface	V
Tabula gratulatoria	IX
Bibliographie d'Alexandre Faivre.....	XIII
 Daniel Payot, Éloge d'Alexandre Faivre.....	 1
André Mandouze, Un théologien exemplaire à l'épreuve de l'irréductible défi entre l'écriture et l'histoire	 5
Giuseppe Alberigo, "Église des pauvres" selon Jean XXIII et le Concile Vatican II	 13
François Blanchetière, Θεοσεβείς - φοβούμενοι τὸν θεόν - ἰουδαῖζοντες. De l'importance des "marginaux"	 32
Mariette Canévet, Soumission au Christ et soumission du Christ. Le traité de Grégoire de Nysse sur 1 Co XV, 27-28.....	 47
Claude Coulot, Il a suscité d'Aaron des hommes intelligents et d'Israël des sages	 56
J. Kevin Coyle, Le rôle du "bon ordre" dans l'organisation de l'Église des premiers siècles	 68
Henri Delhougne, Traduire la bible pour la liturgie. Un enjeu ecclésial.....	80
Gilles Dorival, La patristique comme mouvement de récupération de l'hellénisme et de la culture antique au profit de la foi chrétienne.....	91
René Epp, L'émergence des laïcs dans l'Église de France au XIX ^{ème} siècle	103
Benoît Gain, Un manuscrit de la bibliothèque de N. Niccoli. Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, <i>Conventi Soppressi</i> , I.VI.3.....	108
Jean Gascou, Encore une fois sur l'onomastique ecclésiale ancienne	119
Attila Jakab, L'organisation de la communauté chrétienne d'Alexandrie d'après Clément.....	131
Alain Le Boulluec, Dialogue interreligieux dans l'Alexandrie antique	140
Pierre Maraval, Monachisme, laïc et cléricature aux origines.....	152
Paul Mattei, L'ecclésiologie de Tertullien. Bilan provisoire	162
Simon Mimouni, Aux origines du rituel d'adhésion au mouvement chrétien	179
Roland Minnerath, À propos de la disparition du diaconat permanent.....	191
Flavio G. Nuvolone, La légende du Christ, XXII ^e et dernier prêtre du temple de Jérusalem. Priorité du texte long	203
Marc Philonenko, Thôbarabau, le dieu de la nouvelle naissance	233
Bernard Pouderon, L'évêque "chef du peuple" dans le roman clémentin. Étude lexicologique et typologique	237
Jean-Marc Prieur, La croix et la crucifixion dans les écrits de Nag Hammadi	251
Francis Rapp, Les Vaudois à Strasbourg à la fin du Moyen Âge	267

Maurice Sachot, La proclamation scripturaire synagogale, source archétypale du christianisme comme accomplissement du judaïsme.....	277
Madeleine Scopello, Les penseurs gnostiques face à l'allégorie	287
Donna Singles, Un "peuple saint" sous le poids du sacré.....	304
Pierre Vallin, La prophétie et le sacrement	315
Marie-Anne Vannier, Jean Cassien, Scythe ou Provençal ?	323
Daniel Vigne, <i>Pneuma prophetikon</i> . Justin et le prophétisme.....	335
Gilbert Vincent, Ecclésiologie protestante et habitus politique. Les solidaristes protestants et l'idée d'une "République coopérative"	348
Otto Wermelinger, Le "tempus medium" selon Pélagé	361

TABULA GRATULATORIA

Mgr. Joseph Doré	<i>Archevêque de Strasbourg</i>
Mgr. Armand Maillard	<i>Évêque de Laval</i>
L'Abbaye de Lérins	<i>Lérins</i>
Bibliothèque Diocésaine de Bayonne	<i>Bayonne</i>
Bibliothèque du Couvent des Capucins	<i>Strasbourg</i>
Faculté de Théologie Catholique	<i>Strasbourg</i>
F. J. Dölger-Institut	<i>Bonn</i>
Grand-Séminaire	<i>Strasbourg</i>
Istituto Patristico Augustinianum	<i>Roma</i>
Maison de l'Oratoire de Strasbourg	<i>Strasbourg</i>
Monastère Saint Élie	<i>Saint-Rémy</i>
Bibliothèque du Séminaire d'Issy	<i>Issy-Les-Moulineux</i>
Antoine Abi Acar	<i>Paris</i>
Éric Barthelmé	<i>Metz</i>
Pier Franco Beatrice	<i>Padova</i>
Christiane & Christian Beron	<i>Strasbourg</i>
Gérard Bessière	<i>Luzech</i>
Francis Bezler	<i>Strasbourg</i>
Pierre Biguenet	<i>Beaucourt</i>
Éric Boone	<i>Poitiers</i>
Kari Elisabeth Børresen	<i>Oslo</i>
Jean Paul Bouverot	<i>Strasbourg</i>
François Bovon	<i>Cambridge, MA</i>
Jean Brablé	<i>Longeville les Metz</i>
Jean Brousse	<i>Strasbourg</i>
Philippe Chalmet	<i>Montluçon</i>
Charles Chauvin	<i>Paris</i>
Gérard Claudel	<i>Metz</i>
François-Xavier Cuche	<i>Strasbourg</i>
P. Dominique-Marie Dautet	<i>Juaye-Mondaye</i>
Henri Delachaux	<i>Besançon</i>
Paul & Françoise Denniélou	<i>Quimper</i>
Monique Desthieux	<i>Chêne-Bougeries</i>
Élisabeth Dizière	<i>Pannessières</i>
Michel Dujarier	<i>Paris</i>
Pascal Dupuy	<i>Chatou</i>
Béatrice Engelhard	<i>Lautenbach-Zell</i>
Denis Érazmus	<i>Pontailier sur Saône</i>
Myriam Fertet-Boudriot	<i>Pontarlier</i>
Paul & Anne Fonteneau	<i>Bischheim</i>

Christian Forster	<i>Paris</i>
Francis & Thérèse Fumoux	<i>Carnoux</i>
P. Jaime García-Alvarez	<i>Burgos</i>
Françoise Gazeau	<i>Talence</i>
Michèle Godin	<i>Dinan</i>
Jan Grootaers	<i>Bruxelles</i>
Monique Gruber	<i>Roanne</i>
François Harasany	<i>Grafenstaden</i>
Albert Hari	<i>Strasbourg</i>
Florent Heintz	<i>Harvard</i>
Jean-Georges Heintz	<i>Strasbourg</i>
Claude & Arlette Jeannot	<i>Nice</i>
Simon Knaebel	<i>Strasbourg</i>
Dom Emmanuel Lanne	<i>Chevetogne</i>
Erik Le Maresquier	<i>Fresnes</i>
Yvonne Le Roch	<i>Strasbourg</i>
Herveline Le Saint	<i>Lanhouarneau</i>
Pierre Levassort	<i>Mulhouse</i>
Jean-Luc Lorber	<i>Strasbourg</i>
Jean Macé	<i>St Maixent l'École</i>
Benoît Mailleux	<i>Lavaux Sainte Anne</i>
Fr. Roger Marchal	<i>Strasbourg</i>
Annick Martin	<i>Rennes</i>
Étienne Mayence	<i>Jemappes</i>
René Metz	<i>Strasbourg</i>
Cettina Militello	<i>Palermo</i>
Lisan Millot	<i>Strasbourg</i>
Jacqueline Mouette	<i>Vincennes</i>
Adrien Muller	<i>Strasbourg</i>
Charles Munier	<i>Illkirch</i>
Guy Oberson	<i>Rennens</i>
Pierre Pacaud	<i>Nice</i>
Patricia van Peteghem	<i>Bruxelles</i>
Morand Pflieger	<i>Ostwald</i>
Paul-Hubert Poirier	<i>Québec</i>
Sr. Éliane Poirot	<i>Stânceni (Mures)</i>
Émile Poulat	<i>Paris</i>
Pierre Prigent	<i>Strasbourg</i>
Domingo Ramos-Lissón	<i>Pamplona</i>
Liette Réau	<i>St Benoît</i>
Michel Reeber	<i>Vendenheim</i>
Gilles Reithinger	<i>Singapore</i>
Gérard Remy	<i>Mondelange</i>
Christophe Ribas	<i>Colmar</i>
Odile Riondet	<i>Solaize</i>
René-Michel Roberge	<i>Québec</i>
Jean-Pierre Roger	<i>Chantraine</i>
Victor Saxer	<i>Roma</i>

Jacques Schlosser	<i>Strasbourg</i>
Bernardette Schneider	<i>Besançon</i>
Georg Schöllgen	<i>Bonn</i>
Bernard Sesboüé	<i>Paris</i>
Gérard Siegwalt	<i>Strasbourg-Neudorf</i>
Jean Sousset	<i>Lanhouarneau</i>
J. Michel Strub	<i>Strasbourg</i>
Marie-Jo Thiel	<i>Etting</i>
Émile Urlacher	<i>Strasbourg</i>
Jacques Varoqui	<i>Haguenau</i>
Christian Vazeux	<i>Schiltigheim</i>
Jean-Pierre Wagner	<i>Strasbourg</i>

BIBLIOGRAPHIE D'ALEXANDRE FAIVRE

Livres

Fonctions et premières étapes du cursus clérical. Approche historique et institutionnelle dans l'Église ancienne, Lille, Service de reproduction des thèses, 1975, 2 vol., 1068 p.

Naissance d'une hiérarchie, Paris, Beauchesne, (Coll. *Théologie historique*, 40), 1977, 448 p.

Les laïcs aux origines de l'Église, Paris, Centurion (Coll. *Chrétiens dans l'histoire*), 1984, 276 p.

Traduction italienne : *I laici alle origini della Chiesa*, Turin, Edizioni Paoline, (Coll. *Problemi e Dibatti*, 3), 1986, 272 p.

Traduction serbo-croate : *Laici, U počecima Crkve*, Zagreb, Biblioteka Provincijalata franjevac trećoredaca (coll. "Svijetla Točka", 3), 1988, 200 p.

Traduction américaine : *The Emergence of the Laity in the Early Church*, New York, Paulist Press, 1990, 242 p.

Traduction vietnamienne : GIÁO DÂN VÀO NHỮNG THỂ KỲ ĐẦU CỦA GIÁO HỘI, Dĩnh Hưởng từng thứ, Orsonnens (Suisse), 1993, 395 p. (préface en français, p. XI-XX)

Teologi laici et laici teologi : Il problema in epoca paleocristiana. Prolusione au colloque international de Palerme (24-26 avril 1987), 35 p.

Ordonner la Fraternité, Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne, Paris, Cerf (coll. *Cerf-Histoire*), 1992, 554 p.

Les premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde, Strasbourg, Éditions du Signe, (coll. *Croire et Comprendre*), 1999, 336 p.

Diacre : L'histoire d'un idéal, le pouvoir de servir, Strasbourg, Éditions du Signe, (coll. *Croire et Comprendre*), à paraître en 2001.

Participation à des ouvrages collectifs

Le devenir des ministères. Des crises du passé aux enjeux actuels, *Lumière et Vie* 167 (avril-juin 1984), p. 5-25.

Dossier pour "Un livre à lire ... n° 16" : *Les laïcs aux origines de l'Église*, présenté par Bénédicte Doumenge et François Nielly, 1985, 42 p.

Sanctuaires et clergés, Paris, Geuthner, 1985, p. 103-132.

Fonction d'un magistère dans l'Église, *Lumière et Vie* 180 (Décembre 1986), p. 5-16.

Les laïcs dans l'Église. Études canoniques (XVIII^e session d'études de droit canonique, colloque 7-11 avril 1986, Paris), *L'Année Canonique* (avril 1987), p. 19-54.

Laici Teologi, Palerme, éd. Ofes, 1988, p. 9-49.

- Les ministères dans l'Église*, numéro spécial de *Prêtres diocésains*, Paris, 1990, p. 105-126.
- Des missions aux Églises : naissance et passation des pouvoirs*, Lyon, CREDIC, 1990, p. 9-35.
- Donna e ministero*, Rome-Naples, ed. Dehoniane, 1991, p. 324-365.
- La naissance de la Parole chrétienne*. "Tradition et Écritures au deuxième siècle", *Supplément au cahier Évangile 77*, Paris, 1991, p. 9-55 (avec C. Faivre-Dibout).
- "El recurso a las Escrituras : Leyendo a los padres apostólicos", dans *En el Origen de la Palabra Cristiana. Tradición y Escrituras en el siglo II*, Estella (Navarra), 1993, ed. Verbo Divino (Documentos en torno a la Biblia), p. 9-55 (avec C. Faivre-Dibout).
- Femmes et hommes en Église, partenaires autrement* (colloque œcuménique international), Paris, 1991, p. 12-19.
- Edition, avec Préface, tables (des sources et des auteurs) de C. Vogel, *En rémission des péchés. Recherches sur les institutions pénitentielles dans l'Église latine*, Variorum, Londres, 1994 (X + 354 p.).
- La documentation patristique. Bilan et prospective*, "La documentation canonico-liturgique. Bilan et prospective", Laval, Paris, Les Presses de l'Université Laval - Les Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, p. 3-43.
- L'historien et la foi* (sous la Direction de Jean Delumeau, séminaire du Collège de France), "Des histoires en théologie : conflits de méthodes ou de croyances ?", Paris, Fayard, 1996, p. 101-114.
- Diaconat XXI^e siècle* (Actes du colloque "Diaconat XXI^e siècle" 13-15 sept. 1994, Université de Louvain), "Servir : les dérives d'un idéal. D'un ministère concret à une étape ritualisée", dans *Lumen Vitae*, Novalis, Cerf, Labor et Fides, 1997, p. 57-76.
- "Homme ? Dieu ? Bataille pour un Credo", dans *Dossier Jésus*, Paris, La Vie - Hors série n° 9, 2000, p. 36-45 (avec C. Faivre-Dibout).

Articles et principales recensions

- Recension de Albano Vilela, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1971, dans *Revue des Sciences Religieuses* 46/3 (juillet 1972), p. 276-277.
- "Chronique : quelques études sur la question des ministères", dans *Revue des Sciences Religieuses* 47 (1973/1), p. 133-148.
- "En guise de conclusion", dans *Les ministères de Direction dans l'Église* (colloque de l'Institut de Droit canonique, 1972), dans *Revue de droit canonique* 23 (1973), p. 335-337.
- "Les fonctions ecclésiales dans les Écrits Pseudo-clémentins", dans *Revue des Sciences Religieuses* 50 (1976/2), p. 97-111.
- "Clergé et propriété dans l'Église ancienne", dans *Lumière et Vie* 129/130 (août-décembre 1976), p. 51-64.

- "Les communautés chrétiennes : les ministères" (Centre interuniversitaire de télé-enseignement), Strasbourg, 1976, 16 p.
- "Création et problèmes des origines chez Basile de Césarée" (Centre interuniversitaire de télé-enseignement), Strasbourg, 1979, 19 p. (avec C. Faivre-Dibout).
- Recension de André Vauchez, *La spiritualité du moyen âge occidental - VIII^e-XII^e siècles*, Paris, PUF (L'historien, 19), 1975, dans *Revue des Sciences Religieuses* 53 (1979/1), p. 83.
- Recension de Jean Schlick et Marie Zimmermann (éd.), *Églises et groupes religieux dans la société française*, Strasbourg, Cerdic, 1977, dans *Revue des Sciences Religieuses* 53 (1979/1), p. 87-89.
- Recension de Klemens Richter, *Die Ordination des Bischöfs von Rom. Eine Untersuchung zur Weiheliturgie*, Aschendorff Münster, (LQF 60), 1976, dans *Revue des Sciences Religieuses* 53 (1979/1), p. 94-95.
- "Le système normatif dans la *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*", dans *Revue des Sciences Religieuses* 54 (1980/2), p. 129-152.
- "La documentation canonico-liturgique. 1. Les grandes collections", dans *Revue des Sciences Religieuses* 54 (1980/3), p. 204-219.
- "La documentation canonico-liturgique. 2. Les unités littéraires", dans *Revue des Sciences Religieuses* 54 (1980/4), p. 273-297.
- "Le texte grec de la *Constitution ecclésiastique des Apôtres* 16-20 et ses sources", dans *Revue des Sciences Religieuses* 55 (1981/1), p. 31-42.
- "L'eschatologie chez les Pères", (Centre interuniversitaire de télé-enseignement), Strasbourg, 1981, 16 p.
- "Augustin et la Cité de Dieu", (Centre interuniversitaire de télé-enseignement), Strasbourg, 1981, 15 p.
- "In memoriam : Cyrille Vogel (1919-1982)", dans *Mensuel BIP, SNOP, SOP, Bulletin œcuménique d'Information*, n° 458 (15 janvier 1983), p. 20-21.
- Recension de Christian Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris, Lethielleux, 1981, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 63/4 (1983), p. 471-473.
- Recension de José Orlandis et Domingo Ramos-Lisson, *Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam*, Schöningh, 1981, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 63/4 (1983), p. 473-474.
- "Cyrille Vogel (1919-1982)", dans *Cahiers de Civilisation Médiévale* XXVI (novembre 1983), p. 195-220.
- "Bibliographie de Cyrille Vogel" dans *Revue des Sciences Religieuses* 57 (1983/1), p. 4-9.
- "Clerc/laïc : histoire d'une frontière", dans *Revue des Sciences Religieuses* 57 (1983/3), p. 281-285.
- "Les communautés paléochrétiennes", dans *Le devenir des ministères. Des crises du passé aux enjeux actuels*, *Lumière et Vie* 167 (avril-juin 1984), p. 5-25.

- “Une femme peut-elle devenir laïque ?” dans *Revue des Sciences Religieuses* 58 (1984/4), p. 242-250.
- “Noël, c'est notre histoire”, dans *Notre Histoire* 7 (février 1984). Editorial.
- Recension de Ian P. Culianu, *Expériences de l'extase : Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au moyen âge*, Paris, 1984, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions* 30 (60/2 ; octobre-décembre 1985), p. 241.
- “Vous avez dit ‘laïc’ ?”, dans *Notre Histoire* 9 (février 1985), p. 17-21.
- Recension de Jacques Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, (Lectio divina, 118), 1984, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions* 30 (60/2 ; octobre-décembre 1985), p. 251.
- “Pâques, disputes autour d'une date”, dans *Notre Histoire* 11 (avril 1985), p. 19-23.
- “4^e - 5^e siècles : Batailles pour un credo”. *Dossier conciles*, dans *Notre Histoire* 15 (septembre 1985), p. 34-45.
- “Structures d'un clergé paléo-chrétien”, dans *Sanctuaires et clergés*, Paris, Geuthner, 1985, p. 103-132.
- Recension de Jean Gaudemet, *Les Sources du droit de l'Église en Occident, du I^{er} au VII^{ème} siècle*, Paris, Cerf-CNRS, 1985, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions* 31 (avril-juin 1986), p. 188.
- Recension de Jacques Guillet, *Entre Jésus et l'Église*, Paris, Seuil, 1985, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions* 31 (avril-juin 1986), p. 268-269.
- Recension de Jean Galot, *Prêtre au nom du Christ*, Cambrai, Le caillou blanc, 1985, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions* 31 (avril-juin 1986), p. 286.
- Recension de Michel Tardieu, *Introduction à la littérature gnostique*, t. 1, Collections retrouvées avant 1945, Paris, Cerf-CNRS, 1985, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions* 31 (62/2) (octobre-décembre 1986), p. 152.
- Recension de Gustave Martelet, *Théologie du sacerdoce : Deux mille ans d'Église en question. Crise de la foi, crise du prêtre*, Paris, Éd. Cerf, 1984, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions* 31 (62/2) (octobre-décembre 1986), p. 281-282.
- “Naissance d'un laïcat chrétien. Les enjeux d'un mot”, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33, 3 (1986), p. 9-38.
- “Bibliography of Cyrille Vogel”, dans *Medieval Liturgy : An Introduction to the Sources*, Washington, 1986, p. 411-416.
- “La dimension communautaire dans l'Église ancienne et ses aspects institutionnels”, dans *Cahiers Universitaires catholiques* 1 (1986-87), p. 9-38.
- “Le laïcat dans les premiers siècles : enjeux d'une recherche historique”, dans *Lumen Vitae* XLI (décembre 1986), p. 367-378.
- “Où est la Vérité ? Déplacements et enjeux d'une question”, dans *Fonction d'un magistère dans l'Église, Lumière et Vie* 180, (décembre 1986), p. 5-16.
- “Clercs et laïcs : un bras de fer de quinze siècles : dossier”, dans *Notre Histoire* 32 (mars 1987), p. 26-31.

- “Aux origines du laïcat”, dans *Les laïcs dans l'Église. Études canoniques, L'Année canonique* (avril 1987), p. 19-54.
- “The Laity in the First Centuries. Issues Revealed by Historical Research”, dans *Lumen Vitae* XLII (1987/2), p. 129-139.
- “Théologiens laïcs et laïcs théologiens : position des problèmes à l'époque paléochrétienne”, dans *Irénikon* 1987/2, p. 193-217.
- “Théologiens laïcs et laïcs théologiens : II. Quand des laïcs se mêlent de théologie”, dans *Irénikon* 1987/3, p. 350-377.
- Dossier “Les laïcs dans l'Église”, dans *Réforme*, Samedi 10 octobre 1987, p. 12 (voir aussi “Et il y eut des clercs”, dans *Réforme*, Samedi 17 octobre 1987, p. 5).
- Synode romain, Octobre 1987 : “La frontière clercs-laïcs est née au III^e siècle”, dans *La Croix* du 21 octobre 1987, p. 9.
- Compte-rendu de Wolfgang Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin - New York, Walter de Gruyter, *Principat*, II, 20, 1 et 20, 2, dans *Archives de Sciences sociales des Religions* 65/2 (avril-juin 1988), p. 268-270.
- “Les premiers chrétiens avaient tout compris”, dans *Notre Histoire* 50 (novembre 1988), Numéro spécial : *2000 ans de sexualité chez les chrétiens*, p. 13-16.
- “Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité”, à propos du livre d'É. Poulat, dans *Revue des Sciences Religieuses* 62 (1988/4), p. 316-320.
- “Les premiers chrétiens interrogent le synode des évêques”, dans *Revue des Sciences Religieuses* 63 (1989/1-2), p. 17-46.
- “De l'apôtre à l'évêque : Naissance et passation des pouvoirs aux origines de l'Église”, dans *Des missions aux Églises : Naissance et passation des pouvoirs* (Actes du colloque du CREDIC, Bâle, 27-31 août 1989), Lyon, 1990, p. 9-35.
- “Les ministères durant les six premiers siècles. Inventaire des problématiques”, dans le Numéro spécial de la Revue *Prêtres diocésains*, mars 1990, p. 105-126.
- “Quando le donne aspiravano all'episcopato”, dans *Donna et ministero : un problema ecumenico*, Roma, ed. Dehoniane, 1991, p. 324-365 (avec C. Faivre-Dibout).
- “Irénee, premier théologien systématique”, dans *Revue des Sciences Religieuses* 65 (1991/1), p. 11-32.
- “Le recours aux Ecritures dans le corpus ignacien : l'exemple d'Ephésiens 14, 1 - 16, 23”, dans *Revue des Sciences Religieuses* 65 (1991/3), p. 173-196.
- “Clercs/Laïcs, partenaires de quelle entreprise ? Questions posées par la mise en place de systèmes relationnels à l'époque paléochrétienne”, dans *Femmes et hommes en Église. Partenaires autrement*, Actes du colloque œcuménique international, Paris, 1991, p. 12-19.

- "L'art de faire parler les origines : apostolicité et pseudo-apostolicité dans la *Constitution ecclésiastique des apôtres*", dans *Revue des Sciences Religieuses* 66 (1992/1-2), p. 19-67.
- "Les premiers chrétiens et l'Armée", dans le N° Spécial de *Notre Histoire* (n° 88), sur *l'Église et la guerre*, Paris, avril 1992, p. 10-14.
- "Le goût de la théologie", dans *Notre Histoire* (Dossier "spécial Strasbourg"), Octobre 1993, p. 48-49.
- "Les chrétiennes, entre leurs devoirs familiaux et le prestige de l'*épiskopè* : un dilemme aux sources de la documentation canonico-liturgique ?", dans *Laval Philosophique et Théologique*, 49, 1 (février 1993), p. 69-92 (avec C. Faivre-Dibout).
- "*Clericus*", "*clericatus*", dans *Augustinus Lexikon* (Würzburg), vol I, fasc. 7/8, 1011-1022.
- "*Vị Trí Của 'Người Giáo Dân' Trong Giáo hội*", Khóa đào tạo Cán bộ Giáo dân Việt Nam, 1993, 15 p.
- Recension de Kurt Niederwimmer, *Die Didache*. Kommentar zu den apostolischen Vätern (Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament, Band 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 329 p., dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 36 (1993), p. 212-215.
- Présentation de l'ouvrage de Bruno Steimer, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, De Gruyter, Berlin, New York, 1992, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 1993/3, p. 308-311.
- "Les premières chrétiennes", dans *Notre Histoire* 116 (novembre 1994), p. 10-14.
- "Les diacres à l'époque paléochrétienne. Panorama et problématiques", dans *Connaissance des Pères de l'Église* (mars 95), p. 9-17.
- "Tradition apostolique et condition de la femme : à propos de deux ouvrages récents", dans *Revue de Droit canonique* 46 (1996), p. 165-176 (avec C. Faivre-Dibout).
- "Les diacres de la première Église", dans *Notre Histoire* 136 (septembre 1996), p. 15-21.
- "Les diacres meurent et ressuscitent", dans *Notre Histoire* 137 (octobre 1996), p. 16-22.
- Présentation de E. Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 1995 dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain XCI, 2 (avril-juin 1996), p. 505-508.
- Présentation de E. Rebillard, *In Hora Mortis. Évolution et pastorale de la mort aux IV^e-V^e siècles*, Palais Farnèse, 1994, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique* XCI, 2 (avril-juin 1996), p. 519-521.
- Présentation de J.A. Harrill, *The Manumission of slaves in Early Christianity*, Tübingen, 1995, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique* XCI (1996), p. 891-893.
- "Origine et réformes. À propos d'un ouvrage sur le *ministère de diacre*", dans *Revue des Sciences Religieuses* 71 (1997/1), p. 104-114.

- Présentation de S.C. Mimouni, *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique* XCII (1997), p. 152-155.
- Présentation de Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*. Introduction, traduction et notes par Adelin Rousseau, Paris, Cerf, Coll. "Sources Chrétiennes", 1995, dans *Revue des Sciences Religieuses* 71 (1997/2), p. 260-261.
- "La place des femmes dans le rituel eucharistique marcosien. Déviance ou innovation ?", dans *Revue des Sciences Religieuses* 71 (1997/3), p. 310-328 (avec C. Faivre-Dibout).
- Article "Klerus/Kleriker", dans *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1997), 131-133.
- Article "Kirchliche Ämter und Dienste", dans *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1997), 88-92.
- "Saint Pierre est-il (vraiment) au Vatican ?", dans *Notre Histoire* 148 (octobre 1997), p. 20-26.
- "Les mutations du diaconat à l'époque paléochrétienne", dans *Effort diaconal*, paraît par dossiers encarts "à suivre", 1998-1999.
- Présentation de l'ouvrage de Matthias Günther, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique* XCIII (janvier-juin 1998), 96-99.
- Présentation de l'ouvrage de Pierre Maraval, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, dans *Revue des Sciences Religieuses* 72 (1998/4), p. 502-506.
- Article "Presbyter", dans *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1999), col. 538-539.
- "La 'charité' au II^{ème} siècle", Dossier n° 2, *20 siècles de Christianisme*, La Croix 19/01/1999, p. 14.
- "Rhétorique, histoire et débats théologiques. À propos d'un ouvrage sur Simon le magicien", dans *Revue des Sciences Religieuses* 73 (1999/3), p. 293-313. (avec C. Faivre-Dibout).
- Article "diaconus ; subdiaconus", dans *Augustinus Lexikon*, Vol. 2, Fasc. 3/4, Würzburg, 1999, 395-401.
- "Les fouilles 'in Vaticano'. Bilan et enjeux d'un demi-siècle de débats", dans *Connaissance des Pères de l'Église* 78 (juin 2000), p. 21-40.

Cours de Télé-enseignements

Depuis la création de l'enseignement théologique à distance (1978), élaboration de fascicules pédagogiques, plusieurs fois réécrits et mis à jours : La dernière édition a été réalisée en 2000 :

- * Cours (166 pages) : *Introduction à la Patrologie (II^e-III^e siècles)*
Histoire et Patristique (IV^e-V^e siècles)

* Travaux Dirigés (105 pages) : *Initiation à l'histoire des institutions paléochrétiennes*

À paraître

Article “κληρος”, pour le *Reallexikon für Antike und Christentum* (trentaine de pages).

Article “λαϊκός”, pour le *Reallexikon für Antike und Christentum* (trentaine de pages).

“Les lieux de culte chrétiens”, dossier pour *Gallimard Jeunesse*.

“L’anachronisme des origines et ses conséquences sur l’écriture de l’histoire des institutions paléochrétiennes, dans *Revue des Sciences religieuses*.

“*Préceptes laïques* (λαϊκοί προστάγματα) et *commandements humains* (ἐντάλματα ἀνθρώπων). Avant que naissent *laïc* et ‘*laïcité*’”, dans *Revue des Sciences religieuses*.

ÉLOGE D'ALEXANDRE FAIVRE

La tradition universitaire des *Mélanges* possède, entre autres avantages, celui d'évoquer l'ensemble d'une personnalité et d'une œuvre à partir du témoignage de ceux qui connaissent la première ou fréquentent la seconde. Au lieu d'un portrait direct, réaliste, voire hyperréaliste (qui perd souvent en puissance de suggestion ce qu'il gagne en netteté), le visage humain et scientifique de l'intéressé se dégage peu à peu, comme entre les lignes et textes ; il avance graduellement vers nous, se dessine progressivement, avec toute la précision, certes, mais aussi toute la subjectivité et toute la diversité que lui accorde la succession des regards portés sur lui et des esquisses brossées à son propos.

Ce type de présentation est sans doute le plus juste, dès lors qu'on entend faire apparaître une personnalité, avec sa complexité et ses richesses, et non pas seulement le schéma d'une œuvre ou le résumé d'une doctrine. Il correspond aussi beaucoup mieux à la finalité principale de ce volume, qui est de rendre hommage. Car comment se plier aux exigences correspondant spécifiquement à cet exercice, comment, pour celui qui s'y risque, être fidèle à son propre désir de témoigner et d'être à la hauteur de ce dont il entend témoigner – une amitié, une admiration, une reconnaissance, une leçon de pensée, l'expérience d'une lecture –, sinon en se lançant, hors de toute certitude et de toute garantie, dans une sorte de parcours discursif hasardeux ? A ce jeu-là (qui peut être fort sérieux), on rate presque à coup sûr sa cible ; mais c'est parce que la cible est intrinsèquement inatteignable, étant visage et personne et en cela toujours située au-delà de l'appréhension thématique, de la description ou de la mise en concepts. Aussi l'hommage est-il l'un des rares genres du discours (avec le témoignage, justement) à propos desquels il y a lieu de se réjouir de ne point avoir réussi à rejoindre son objectif, s'il était d'épuiser son sujet. Dans l'écart qui demeure, dans la zone de flou qui résiste à la pure photographie, il y a évidemment beaucoup plus qu'une simple maladresse technique : il y a l'hommage lui-même, la reconnaissance d'une présence qui dans son authenticité, au cœur de la personne ou de l'œuvre évoquée, se soustrait à ce que l'on sait en dire.

L'expérience de cette soustraction – contrairement à son usage courant, et de façon tout à fait paradoxale, ce terme, on l'aura compris, nomme ici une surabondance, une générosité – est nécessairement collective, et ça n'est pas là sa moindre valeur. Parce qu'aucun des témoins ne détient seul la totalité de la vérité de l'œuvre ni de la personne, il faut pour approcher cette vérité, et pour se résoudre à la manquer, être plusieurs. Les *Mélanges* sont le résultat de cet étrange exercice, par lequel chacun apporte une contribution qu'il sait imparfaite, et par lequel tous éprouvent, ensemble, que leurs forces conjuguées suffisent à peine à évoquer la distance qu'il leur faudrait encore combler, s'ils prétendaient tracer de ce dont ils parlent un tableau complet.

Il m'est particulièrement agréable de participer par cette modeste contribution introductive à un tel exercice, puisque la personnalité et l'œuvre auxquelles ces

Mélanges rendent hommage sont celles de notre collègue et ami Alexandre Faivre. Et comme la plupart des textes ici rassemblés concernent, de façon évidemment très légitime, ses écrits, ses propositions intellectuelles, l'avancée de ses recherches, je préférerai, moi, partir de la découverte qu'il me fut donnée de faire de l'un ou l'autre trait de sa personnalité, quitte à succomber au risque de la banalité et de l'anecdoticisme. S'il est entendu, dans le milieu universitaire, que l'homme vaut et brille surtout par son acharnement et ses réussites dans le domaine de la recherche, une sorte de pudeur institutionnelle (étrange expression, en effet, je m'en rends compte en l'écrivant, et je la conserve cependant) empêche fréquemment d'insister sur les qualités humaines sans lesquelles la recherche ne serait pas possible ou n'aurait qu'un statut d'obligation plus ou moins laborieuse, bien éloigné de sa réalité vivante. Or si Alexandre Faivre est, dans les champs de la recherche qui se trouvent abondamment rappelés dans ce volume, une référence incontestée, si ses interventions dans ces champs sont très majoritairement tenues pour à la fois très compétentes, très fines et très créatives (car il ne suffit pas d'être savant pour être bon chercheur, il faut aussi de la pertinence et de l'imagination), comment ne pas mettre en relation ces résultats et les caractères, dons, aptitudes, mérites, valeurs et vertus qui, tout aussi mystérieusement dans son cas qu'en chaque individu, composent son personnage ? Et pourquoi ne pas aborder ces qualités en laissant place à ce qui prévaut le plus souvent dans la vie quotidienne : le hasard des rencontres, l'alchimie imprévue des affinités, le bonheur de la relation sans préméditation ni calcul ?

La personnalité d'Alexandre Faivre, je l'ai découverte d'abord dans des circonstances qui n'ont qu'indirectement à voir avec ses travaux intellectuels. Depuis plusieurs années, nous nous côtoyons en effet dans les Conseils de l'Université, et dans tous ces espaces connexes que fréquentent, avec un enthousiasme tempéré par le regret de ne pas s'y trouver plus nombreux, ceux qui, membres fonctionnels de l'institution, ressentent leur présence en son sein non seulement avec la satisfaction passive du devoir accompli, mais comme une responsabilité et l'occasion de participer à son développement, voire, pour les plus audacieux (ou les plus fous) d'entre eux, à son amélioration. Cet engagement dans la marche commune et pour la cause publique, cet intérêt actif pour la *res publica* (le scrupule que je peux éprouver d'étaler, par l'usage de termes latins, une culture qui paraîtra bien inconsistante au regard de la sienne, est en l'occurrence contrebalancé par la certitude que ces termes-là, avec ce qu'ils impliquent, sont désormais reconnus et partagés universellement, au-delà de leur latinité, jusque dans notre Université) constitue après tout, au moins pour certains d'entre nous, une forme non totalement méprisable de l'*Homo academicus* (qu'on me pardonne encore ; ici, il s'agit plutôt d'une exigence qui tient à la rigueur scientifique de mon propos, à laquelle correspond nécessairement une terminologie précise et adaptée !). Alexandre a l'habitude de s'acquitter des devoirs qui y correspondent avec un mélange d'humour, d'entiereté dans l'expression de ses convictions, de modestie et de générosité. Aussi loin que je remonte dans mes souvenirs de nos communes entreprises citoyennes, je retrouve ce précieux alliage, qui fut bien souvent pour moi une vraie leçon. Très éloigné des grandes diatribes, effets de manche et autres pathétiques pétitions de principe qu'on endure parfois dans ce contexte, il y pratique une sorte de rappel discret, mais impérieux, de l'absolue nécessité de l'analyse critique. Et il le fait à sa manière, sans emphase et sans pédanterie, en imposant cette nécessité

comme s'il s'agissait d'une évidence. Indulgent envers ceux qui succombent aux charmes de la séduction rhétorique ou de la pensée facile, il semble s'imposer à lui-même une grande rigueur, comme s'il s'agissait d'abord de ne pas s'en laisser compter. Cette vigilance, cette lucidité, je crois en retrouver la teneur dans les capacités d'autodérision qu'il manifeste très fréquemment, modalité particulière du genre "humour" qu'il prise très ouvertement, son visage s'éclairant alors comme sous l'effet d'une bouffée particulièrement savoureuse de gourmandise.

Au fil de nos fréquentations, qui furent d'abord celles de deux enseignants-chercheurs par hasard réunis sur les mêmes bancs, puis qui acquièrent une dimension, à mon sens très heureuse, de proximité, voire parfois de complicité, l'hypothèse s'est forgée en moi, sans que j'y participe de façon volontariste, que la vertu qui enrobe chez lui toutes les autres pourrait bien être l'honnêteté. Elle est patente en effet, aussi bien dans son aptitude à écouter ce qui lui vient des autres que dans les initiatives qu'il prend pour leur apporter quelque chose. Elle se conjugue avec une acceptation de ce que nous sommes et de ce qu'est le monde, acceptation sans fatalisme, mais plutôt acquiescement critique, qui pourrait être désabusé, si ce risque n'était pas compensé par la générosité et l'adhésion franche aux valeurs motivant l'action et la parole.

Mais tout cela, n'est-ce pas ce qu'à bon droit on peut demander d'un chercheur ? Cette attitude n'est-elle pas, par exemple, celle de l'historien, qui doit rester vigilant dans l'analyse des matériaux qu'il recueille et en même temps ouvert à toutes les formes de sens qu'il a la chance de solliciter et de recueillir ? Ne voit-on pas par là l'essentielle unité, dans la personne d'Alexandre Faivre, de l'homme, de l'enseignant, du chercheur ? Finalement, c'est cela qui m'apparaît aujourd'hui le plus remarquable : la cohérence d'une attitude, l'intégrité d'un caractère qui trouve toujours à s'exprimer, parce que toutes les occasions sont finalement bonnes pour qui a partout le souci de la vérité, le goût de la partager, le plaisir de la découvrir grâce aux autres et la joie de la transmettre aux autres.

Trois mots encore, tout aussi subjectifs que ceux qui précèdent. J'apprécie beaucoup chez Alexandre Faivre la relation assez complexe qu'il semble entretenir avec l'institution (je parle de l'Université, et ne saurais extrapoler), mélange subtil de sérieux et de dérision, l'un corrigeant l'autre (car l'institution est une affaire sérieuse, mais enfin, il convient de se rappeler fréquemment que s'il y a lieu de croire, ça n'est certainement pas en elle, mais en ce à quoi elle s'ordonne ou à quoi elle est confrontée ; et si la dérision est nécessaire, si elle est même dans bien des cas un signe d'intelligence, il faut bien cependant qu'elle n'empêche pas les œuvres constructrices et les engagements loyaux). Par ailleurs, je suis souvent impressionné par une attitude qui me semble résumer les vertus de l'historien : amour du passé (particulièrement de cette période patristique qu'il connaît dans ses moindres recoins, et à la connaissance de laquelle il contribue tant) et intérêt pour le présent, articulés l'un à l'autre par le souci constant d'organiser des passages entre les deux, par les passions conjointes de l'enquête et de l'explication, par une nécessité vitale de faire partager ce que l'on a réussi à comprendre et à s'appropriier soi-même (je me rappelle avec précision les récits qu'il m'a faits de ses voyages d'étude à Rome, avec ses étudiants, au point que je regrettais de ne pouvoir retourner moi-même sur ces bancs-là ; et je me suis enthousiasmé avec lui de ses projets de création de documents multimédia sur quelques-uns de ses sites historiques et archéologiques préférés, et espère fermement que nous pourrions

bénéficier dans un avenir pas trop lointain des résultats tangibles de ses idées de réalisation). Enfin, qu'il me soit permis d'ajouter, sobrement – mais le portrait qui se dégagera peu à peu des pages de ce volume ne serait pas complet sans son évocation –, une autre qualité encore, découverte plus récemment, les contingences n'étant pas toujours heureuses : le courage dans l'épreuve de la douleur.

Mais il me faut arrêter là. Je crois avoir déjà amplement dépassé ce qu'il m'autoriserait lui-même et franchi cette ligne imaginaire au-delà de laquelle son rire franc sonne comme une dénonciation de l'emphase. Désolé, Alexandre, si j'ai à ton propos transgressé cette loi non écrite de la réserve, si j'ai heurté ta modestie. Et désolé, lecteur, si j'ai outrepassé mon rôle en accordant trop de place à l'affectif. Pour ma défense, je dirai, à l'un et aux autres : pardonnez, si vous le voulez bien, ces écarts ; ils n'ont d'autres motivation que l'amitié, et ils sont, tout simplement, sincères.

Daniel PAYOT

Président de l'Université Marc Bloch-Strasbourg II

UN THÉOLOGIE EN EXEMPLE À L'ÉPREUVE DE L'IRRÉDUCTIBLE DÉFI ENTRE L'ÉCRITURE ET L'HISTOIRE

Une première constatation simple, et même apparemment simpliste : la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg a eu beaucoup de chance, dès 1969-1970, de trouver un exceptionnel candidat d'avenir en la personne d'Alexandre Faivre, et réciproquement celui-ci a eu beaucoup de chance de trouver, dès l'âge de vingt-cinq ans, une place exceptionnelle dans cette Faculté théologique d'État sous régime concordataire qui, pour la première fois, eut la tranquille audace d'intégrer totalement dans ses rangs un enseignant de statut laïc.

Simple moniteur d'abord certes, mais déjà enseignant à part entière qui, devenu bientôt assistant puis maître-assistant, sera pendant dix ans chargé d'assurer à la fois les travaux dirigés d'histoire du christianisme aux XIX^e et XX^e siècles et l'enseignement de la période patristique. À première vue, étrange dichotomie qui, aux yeux d'un administratif sinon d'un administrateur, pourrait ressembler à un horaire bricolé pour dernier arrivant, encore qu'on eût pris tout de suite soin de ne spécialiser nullement le "nouveau" sur des auditoriums qui eussent été réservés aux seuls laïcs. En fait, si le choix proposé à Faivre l'obligeait à un redoutable effort tenant du grand écart, il a pratiquement été décisif pour l'orientation de sa carrière entière. Occasion en effet particulièrement favorable à la "mise en situation" de l'enseignant que Faivre est déjà d'instinct, mais aussi du chercheur qu'il est en devenant, et plus particulièrement d'un enseignant-chercheur complet appliqué à une histoire des institutions paléochrétiennes dans l'esprit d'une théologie adaptée à notre époque.

Car, avoir à traiter la même année de la crise moderniste, de l'*Action catholique* ou des prêtres-ouvriers, mais aussi de l'ecclésiologie de Cyprien de Carthage ou des premiers conciles, quel meilleur exercice professionnel peut donc s'offrir à la vraie recherche que ce va-et-vient obligé entre les interrogations contemporaines et l'analyse sociologique des problématiques propres au christianisme ancien ? D'où, à trente-huit ans, la titularisation de Faivre, en ce dernier domaine, comme professeur rapidement destiné aux échelons supérieurs.

Est-ce à dire que l'originalité fondamentale de cette brillante carrière n'a pas donné lieu à des commentaires de toute sorte ? Comme si, en pareil cas flagrant, l'innovation – aussi bien institutionnelle que personnelle – pouvait échapper en notre sérail à une critique regrettant que, chemin faisant, "on" fût allé ou trop loin ou pas assez ! À coup sûr, l'option prise par la Faculté, et réussie par l'intéressé, ne pouvait combler tout le monde. Ce qui m'émerveille, c'est la façon dont, que je sache, Alexandre Faivre a su répondre aussi sereinement que fermement à ceux qui, dans un sens ou dans le sens opposé, auraient plus ou moins désiré l'annexer à leur parti.

Pour être clair, je pense en effet que, en cette époque post-conciliaire coïncidant avec le début de la carrière considérée, il semblait qu'étaient concurremment plausibles réserves comme espoirs se rapportant à un *aggiornamento* de l'Église, cela notamment à la suite des ouvertures œcuméniques et du développement de l'*Action Catholique* au cours de la première moitié de ce siècle. En conséquence, le terme de "laïc" et la notion de "laïcité" n'avaient pas manqué, à la faveur même de leur contour vague, de susciter dans le même temps des supputations opposées : soit de "promotion" de non-clercs espérant ainsi participer aux responsabilités, voire aux pouvoirs, du clergé ; soit de "réduction" de clercs sollicitant et/ou acceptant un retour au dit état.

Du coup, longtemps marginalisé mais en voie de passer pour "new-look", le "laïc" va devenir tributaire d'une recherche que l'institution ecclésiastique va elle-même encourager comme pouvant se révéler enfin tout à fait conforme à un maillon d'une tradition trop longtemps oubliée. Des fois, n'est-ce pas, que, à peu de frais canoniques, on pourrait calmer les uns, voire les flatter, et qu'on pourrait rassurer les autres, voire leur donner l'impression d'un retour à l'Église primitive : en somme, une des voies possibles de l'unité retrouvée du peuple chrétien !

C'est là que décidément, avec Alexandre Faivre, l'expérience menée sur pièces a tourné tout autrement – et sans doute même autrement qu'il ne l'avait prévu au départ. Au fond, reprenant en 1990 – soit à peu près un demi-siècle après K-L. Schmidt – la conférence de celui-ci sur *Le ministère et les ministères de l'Église du Nouveau Testament. Les données bibliques et celles de la tradition*, Faivre a cru honnête de tirer, à son tour, de longues années de recherches personnelles l'accablante constatation que voici relativement à la question des structures ecclésiastiques et des ministères : "*(Celle-ci) est si vaste, si complexe et de plus si déroutante, que celui-là même, et celui-là surtout qui s'est toujours préoccupé de cette question et lui a déjà consacré telle ou telle publication, ressent à la repensant et en l'exposant à nouveau la plus grande difficulté à trouver pour lui-même et davantage encore à donner aux autres une réponse tout à fait claire*". Bref l'exact opposé d'un triomphalisme érudit, mais plutôt l'aboutissement à un apparent "*obscurum per obscurius*".

"Obscurité" rémanente sans doute, mais en fait plus apparente que réelle, car ce n'est pas faute pour Faivre d'avoir entièrement repris, à sa base et en sa complexité, l'ensemble du dossier ainsi impliqué et d'ailleurs considérablement enrichi à la lumière d'une recherche sur nouveaux frais dont nous fêtons justement ici la célébration d'une trentaine d'années d'efforts.

Sans doute, non convaincus par sa première vulgarisation personnelle des résultats de sa première quinzaine d'années d'enquête sur le sujet, quelques critiques avaient cru bon de subodorer en 1984 une certaine jubilation de l'auteur à l'énoncé faussement anodin de son premier chapitre : "*Au beau temps où il n'y avait ni clerc ni laïc*". Reste que, si les mêmes critiques ont eu la patience (car il en faut, et Faivre n'est pas un auteur facile) de lire, outre ses ouvrages fondamentaux ultérieurs, la longue suite des contributions savantes de Faivre au même sujet, ils n'ont pu manquer de se résoudre avec lui à constater que "bon" ou non, au vu des choses dites et peut-être plus encore des choses non dites, ce "temps" où il n'y avait littéralement "ni clerc ni laïc" est bien vraisemblablement celui des premiers temps de l'Église. Ce qui justifie que la distinction clerc/laïc peut n'être qu'inopé-

rante dans la conception de la théologie à laquelle la recherche même a conduit Alexandre Faivre.

Cependant, avant d'en venir plus particulièrement aux méthodes de recherche rigoureuse qui ont conduit le chercheur à une vision des choses bien plus essentielle et finalement bien plus satisfaisante que celle qui avait été préalablement escomptée, l'ancien président que je suis de l'évaluation de la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg tient pour indispensable de souligner, dans ce parcours exemplaire de Faivre, l'importance de la façon dont il n'a jamais séparé enseignement et recherche. N'utilise-t-il pas en effet souvent ses dernières publications pour constituer la base de ses cours, de la même manière que la plupart de ses cours ont donné lieu à de nouvelles publications ? Témoin, entre autres, la qualité de finition du texte : *Les diacres à l'époque paléochrétienne, panorama et problématique*, d'abord "document de travail strictement réservé aux auditeurs", devenu ensuite tout naturellement une contribution à *Connaissance des Pères de l'Église* en mars 1995.

Mais en outre, au-delà de cette heureuse osmose, Faivre n'a cessé de considérer comme une fonction obligatoire de participer très activement aux tâches administratives et fonctionnelles de la Faculté, et même de l'ensemble de l'université de Strasbourg II, aujourd'hui Université Marc Bloch. En particulier, pour s'en tenir à la Faculté, on doit savoir gré à Faivre d'avoir senti, dès la deuxième année de son enseignement en 1971, que la loi sur la formation continue permettait de créer un service de "formation théologique continue" (le SERFOTHEC) facilitant l'accès du plus grand nombre (clercs ou laïcs) à une formation théologique universitaire et aux diplômes correspondants.

En dépit d'inévitables résistances, les sept ans de cette expérience régionale ne manquèrent pas, en conséquence de cette initiative, de permettre d'élargir la discussion à l'ensemble des facultés de théologie françaises et d'évaluer l'ampleur de la demande (au travers de toute la France et des territoires francophones) ainsi que le sérieux et les capacités de ce nouveau public potentiel.

Pour ce qui est de Strasbourg, il résulta de là un *enseignement à distance* où Faivre n'a cessé de se dépenser pour faire mettre chaque année en place un niveau supplémentaire, puis des sessions intensives mettant désormais en mesure les personnes engagées dans la vie active d'atteindre maîtrise, DEA, voire soutenance d'une thèse. Autrement dit, sans attendre que soient levées (si elles peuvent jamais l'être) les incertitudes *théoriques* sur les divers problèmes concernant laïcs et laïcat dans l'Église, l'accès *pratique* et direct à la théologie est désormais assuré, les efforts de Faivre n'ayant pas peu contribué à porter ces fruits désormais acquis.

Il n'empêche que pareil élargissement de perspective et de public dont l'enseignement de la théologie a certainement bénéficié est, comme on peut s'en douter, étroitement tributaire de la qualité des recherches précises dans le domaine considéré. Et c'est là que, dans l'histoire personnelle de notre collègue et ami, intervient décisivement, en tant que telle, l'histoire tout court, avec sa rigueur et ses défis. Aussi bien, avant d'en venir finalement au chantier très ciblé de recherches aussi bien parcouru par lui-même que balisé par ses soins en vue de nouveaux approfondissements largement ouverts à d'autres spécialistes, il convient de tenir tout spécialement compte de sa contribution de 1996 au recueil sur *L'histoire et la foi* dirigé par Jean Delumeau.

Sous le titre *Des histoires en Théologie, conflits de méthodes ou de croyances*, Faivre a en effet consigné là une série de réflexions essentielles suggérées justement par sa propre "histoire". Remarquablement équilibré, ce texte mérite d'être médité en son entier, alors que, vu la place mesurée, je ne saurais qu'en donner une idée par trois citations.

D'abord une confession de l'auteur relevant d'une ambivalence fondamentale : *"Bien qu'enseignant en théologie, il m'est arrivé de me positionner comme historien face au théologien tant il est vrai que la revendication de l'indépendance de la démarche historique reste le meilleur moyen de faire percevoir au non-initié que l'histoire approche des réalités qui résistent au maniement des mots et parfois même au vouloir de l'historien"*.

Ensuite un double constat expliquant la première résistance rencontrée par *Les laïcs aux origines de l'Église*, mais aussi surtout l'irréductibilité de la "logique interne" de l'histoire elle-même : *"Chez beaucoup de chrétiens, une Église sans distinction clerc/laïc était devenue impensable. Pourtant l'historien butte sur certaines réalités : absence des vocables techniques aux deux premiers siècles, conscience pour l'ensemble des fidèles de former un groupe d'élus, de choisis ... De ce point de vue, il n'existe pas, dans l'esprit de ces communautés, de trace de catégorisation bipolaire séparant le groupe chrétien en clercs et en laïcs. Mais ceci ne peut être admis que lorsque, dépassant le refus ou l'acceptation des résultats bruts, on parvient à entrer dans la logique interne d'une période"*.

Enfin, troisième élément rapporté, une prise de conscience de l'ouverture à "plus de liberté et de créativité" que l'ascèse historique autorise entre autres aux théologiens, mais à certaines conditions remettant éventuellement en cause le métier d'historien : *"Le travail de l'historien ne doit pas être d'abord considéré comme un corps de résultats. L'histoire est faite pour être dite et non point redite ... Dans cette optique, le retour à l'histoire n'a pas pour fin l'immobilisation du temps, le retour à l'histoire n'est pas destiné à être pourvoyeur de normes ... et l'historien qui refuse de servir ces buts est parfois considéré comme un empêqueur de tourner en rond"*.

"Empêqueur de tourner en rond". Que voilà en somme une jolie formule applicable en effet à un moderne historien de l'Église ancienne pour qui *"la quête de nouveaux passés se doit de servir à la créativité du présent"*. Cependant, sous-tendue non moins par une véritable "ascèse théologique" que par ce que Faivre appelle "l'ascèse historique", cette quête dérangement exige en plus, pour aboutir à quelques résultats, un troisième ressort absolument nécessaire : une ascèse touchant à une écriture qui doit se lire simultanément avec une minuscule et avec une majuscule.

Car ici doivent se retrouver, inlassablement unis et sollicités, les atouts de l'analyse globalement philologique et ceux de l'analyse spécifiquement scripturaire. Et le simple "littéraire" d'origine que je suis est superbement comblé lorsqu'il enregistre, tout au long de la carrière de Faivre, les résultats cumulés de l'incessant questionnement poursuivi par lui à travers la minutieuse confrontation de l'ensemble des textes fondateurs concernant les premiers siècles du christianisme, mais plus particulièrement à travers la "documentation canonico-liturgique" de l'époque de l'Église ancienne.

Au terme donc de ce retour sur ces textes qu'il ne cesse de confronter entre eux, Faivre ne cache nullement qu'*"ils sont le modèle des fausses évidences"*. Mais,

pour nous aider autant que faire se peut à travers les traquenards de ce labyrinthe, ce pédagogue-né n'a pas manqué de donner "bilan et perspective" de cette documentation dans une conférence faite au Québec en 1993 et reprise en Sorbonne en 1995.

Remarquable mise au point, bibliographique et personnelle, indispensable pour pouvoir se faire au moins une idée de la complexité du corpus paléochrétien redécouvert au XIX^e siècle – et exploité sur de nouveaux frais au cours du XX^e – ce avec toutes les interférences textuelles possibles qui ne doivent pourtant pas empêcher de distinguer deux grands ensembles sans pour autant risquer jamais de perdre de vue leurs correspondances et/ou leurs interférences : d'une part, les "grandes collections" constituées par les *Fragments de Hauler*, les *Constitutions apostoliques*, le *Synodus alexandrin* et l'*Octateuque clémentin* ; d'autre part, les "unités littéraires" très inégalement étudiées au cours des dernières décennies : surabondamment pour ce qui est de la *Tradition apostolique*, largement pour la *Didachè*, plus commodément que jadis pour les *Canons d'Hippolyte* et le *Testamentum Domini*, inégalement pour les différents aspects de la *Didascalie*, mais très insuffisamment pour la *Constitution ecclésiastique des apôtres*.

D'où la légitimité des perspectives que, sous le titre "*Du bilan au rêve positif*", Alexandre Faivre ose généreusement proposer à ses frères chercheurs aussi bien pour les éditions à poursuivre que pour les instruments à créer en vue de réaliser un travail matériel de synopses et de concordances que l'actuelle mise en place de banques de données textuelles promet d'autoriser. Sans omettre (mais, comme dit l'inspirateur du projet, "*il est permis de rêver un peu*") la possibilité d'un CD-Rom qui améliorerait sans aucun doute la confrontation rendue parlante des matériaux ainsi désormais offerts ensemble immédiatement au regard de l'exégète.

Cependant, en attendant pareilles réalisations rendues vraisemblables vu la compétence directe acquise grâce à sa participation à la direction de la *Bibliographic Bank in Patristics* de l'Université Laval au Canada, on peut dire que Faivre nous a d'ores et déjà dotés d'un certain bagage de réflexions et de moyens d'approches inspirés par son long cheminement sur le terrain canonico-liturgique. Au risque de simplifier à outrance, je me risquerai à noter ici un certain nombre de principes et de suggestions que j'ai littéralement cueillis et retenus en tout état de cause, pour ma propre gouverne, comme éprouvés par Faivre en un domaine où il n'est pas courant de pouvoir compter sur la triple compétence d'un historien, d'un théologien et d'un exégète :

1°) Pour ce qui est de l'histoire d'abord : "*L'histoire, surtout celle des origines, nous réserve souvent des surprises : on n'y va jamais chercher que ce qu'on veut bien y chercher, mais il arrive souvent qu'on y trouve autre chose que ce qu'on y cherche*" (*Les premiers chrétiens interpellent le Synode des évêques*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, t. 63, n° 1-2, 1989, p. 17). Réflexion que chacun d'entre nous a certes pu faire souvent pour son compte, mais que l'attention au parcours de Faivre illustre merveilleusement, vu les améliorations progressives et éventuellement les rectifications de ton qu'il a su invariablement proposer avec une remarquable acribie.

2°) Pour ce qui est de la théologie ensuite : "*Les mutations de la période paléochrétienne ne furent pas seulement les abandons successifs d'un idéal primitif, mais aussi et surtout la prise en compte d'options théologiques différentes*" (*Origine et réformes. À propos d'un ouvrage sur le "ministère de diacre"*, dans *Revue*

des Sciences Religieuses, t. 71, n° 1, 1997, p. 113). Occasion remarquable de restituer ainsi à la réflexion théologique, dans l'histoire de l'Église, la place qui échappe malheureusement trop souvent, en même temps que la dimension historique, au jugement des responsables de l'institution ecclésiastique souvent assez ignorants de patristique, mais accaparés par les contingences de l'actualité la plus pressante.

3°) Pour ce qui est de l'exégèse enfin, en tout cas d'une exégèse forte des ressources latentes de la documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne, sans cesse impliquées dans les recherches en rapport avec les problèmes d'apostolicité dont l'obsession ne s'accompagne malheureusement pas souvent de la connaissance de décryptages textuels parmi les plus subtils, voire les plus arides : *"La pseudo-apostolicité peut permettre la conservation de matériaux authentiquement apostoliques, tout en favorisant la disparition de la problématique apostolique et en donnant des lettres de noblesse aux 'praxis' les plus récentes" (Apostolicité et pseudo-apostolicité dans la "Constitution ecclésiastique des apôtres". L'art de faire parler les origines, dans Revue des Sciences Religieuses, t. 66, n° 1-2, 1992, p. 66-67).* On voit ici comment l'élargissement nécessairement codicologique et l'approfondissement proprement linguistique du domaine de l'exégèse (auxquels Faivre convie en prenant les risques de donner l'exemple) peut aider à débloquent un secteur essentiel de recherche où l'obsession d'une orthodoxie formelle se heurtait jusque – là sans cesse aux requêtes d'une orthopraxie à découvrir. Adieu donc aux mesquineries si longtemps stériles autour d'un "modernisme" dont on avait peut-être plus ou moins inconsciemment redouté de le voir dégager du "passé" une ecclésiologie à contours autrement moins figés qu'en nos deux derniers siècles !

Est-ce que pour autant le dynamisme chercheur d'Alexandre Faivre plaiderait radicalement en faveur de remises en question où de trop faciles passages à la limite risqueraient de ruiner l'effort obligatoirement équilibré visant la conjugaison des retrouvailles du passé avec une rénovante mise à jour du présent ? Nullement. Sans me soucier de ce qu'il pourrait avoir à redire à ce que j'avance ici, je tiens ce découvreur pour remarquablement prudent. À preuves là encore trois formules, extraites de son œuvre, reprenant dans le même ordre les éléments de la triple perspective qu'il parvient si bien à assumer globalement :

1°) À propos de l'histoire, et plus précisément de celle que connaît bien l'exégète de l'apostolicité et de la pseudo-apostolicité, Faivre n'hésite pas à reconnaître d'entrée de jeu : *"Lorsqu'on essaie d'écrire une histoire du recours aux Écritures chez les Pères apostoliques, on s'aperçoit bien vite que les interprétations sont presque aussi nombreuses que les auteurs qui se sont attachés à ce problème, et que la vision globale de cette période dépend, en définitive et malgré toutes les démarches 'scientifiques', des a priori et des intimes convictions de chaque savant" (Genèse d'un texte et recours aux Écritures. Ignace, Aux Éphésiens, 14, 1-16, 2, dans Revue des Sciences Religieuses, t. 65, n° 3, 1991, p. 21).* Pour ce qui est d'une mise en garde incontournable que ne saurait ignorer aucun des chercheurs ainsi impliqués (à commencer par lui-même), on peut dire qu'on ne saurait rêver d'un ton plus impitoyable. Plaise au ciel que cette invitation à l'humilité puisse du même coup être entendue par les têtes pensantes de l'Église dite "enseignante" !

2°) À propos de la théologie, et plus précisément de celle du laïc, Faivre recourt cette fois à une *“phrase pleine d’humour qui montre bien la difficulté de l’entreprise”*, phrase écrite par Victor Saxer dans *Rivista di Archeologia Christiana*, LX, 3-4, 1984) : *“Il restera toujours difficile de définir le statut du laïc avec des textes polémiques d’une part, et qui ne le concernent pas directement de l’autre. Si je puis me permettre une boutade, je dirai qu’il en est du laïc comme de Dieu : on n’en peut faire qu’une théologie apophatique. Car, dès qu’on s’avise de dire ce qu’il est, les définitions deviennent analogiques et relatives”* (cité p. 391, note 1, dans *Naissance d’un laïc chrétien. Les enjeux d’un mot*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1986). Avis à tous ceux qui, dans un sens ou un autre, prétendraient tirer des travaux de Faivre sur le sujet je ne sais quelle dogmatique du laïc !

3°) À propos de l’exégèse, et plus précisément de celle qui se trouve impliquée d’une façon passablement polémique relativement au statut de la femme dans une Église censée tirer des textes de la tradition apostolique un ensemble d’interdits de type sexiste, Alexandre Faivre conclut ainsi très fermement un article sur la question : *“Ce n’est pas parce qu’un clergé masculin connaît aujourd’hui une grave crise de recrutement et d’influence qu’il faut continuer à réécrire l’histoire des ministères aux deux premiers siècles à la lumière des structures ecclésiales qui ne se mettront en place qu’à l’aube du III^{ème} siècle, après des débats et de conflits aussi passionnés que ceux de notre génération”* (*Tradition apostolique et condition de la femme : à propos de deux ouvrages récents*, dans *Revue de Droit canonique*, t. 46/1, 1996, p. 176). Ici donc la prudence observée par Faivre pour sa propre gouverne dans les deux cas précédents se traduit, tout à l’inverse d’une polémique passionnée, par un rappel à la raison adressé à un autoritarisme généralement aussi étranger au sens de l’histoire qu’à celui de la théologie.

Rien d’étonnant à ce que, dans ce dernier cas, l’article cité soit dû, non à Alexandre seul, mais aussi à Cécile Faivre qui, étroitement associée à la carrière de son mari, s’était encore cependant signalée sous le nom de Cécile Dibout, en 1981, dans un *Manifeste pour une Église en formation continue* paru au Cerf sous le beau titre : *Le droit à la réflexion théologique*. Superbe programme, d’une grande profondeur philosophique et d’un ton merveilleusement entraînant. Quand, à la fin de son ouvrage, elle nous convoque *“pour une Église tout entière théologienne”*, je vois mal ce que, à moins d’être misogyne, nous aurions à objecter.

Si, à la fin de cette introduction à la fois trop courte et trop longue, je me suis tout naturellement trouvé à ne pas séparer Cécile et Alexandre, c’est tout simplement parce que célébrer pour cet anniversaire l’un sans l’autre, ce serait en totale contradiction avec cette profonde communion qui se retrouve dans leurs travaux, qu’ils soient signés de l’un ou de l’autre, séparément ou ensemble. Oui, ce serait tout de même paradoxal que, à cette Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg – laquelle a si bien ouvert toutes grandes ses portes à Alexandre – ait pu échapper que l’amour de la théologie ait su aussi harmonieusement grandir entre ces deux-là que Dieu a unis.

Si d’aucuns s’étonnent peut-être que je n’aie pas encore eu un mot pour cet admirable livre qui, paru en 1992, s’intitule *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d’innover et retour à l’ordre dans l’Église ancienne*, c’est parce que c’est, à mon avis, le couronnement d’un cheminement personnel largement partagé et généreusement partageur. Un cheminement où la paternité analogique d’aucun responsable

de l'Église n'est admise à concurrencer la paternité ontologique de Dieu seule conforme à l'Évangile. Un cheminement où les termes d'*ordre* et d'*ordination* n'ont plus aucun relent de quelque autoritarisme que ce soit, mais recueillent en filigrane toutes les vertus créatrices d'un *ordo* de type augustinien. Un cheminement où, au-delà des distinctions secondaires et souvent parasites qui ont toujours tendance à prétendre se justifier même sans raison valable, la fraternité seule s'impose entre eux aux filles et aux fils d'un Dieu d'amour.

André MANDOUZE

“ÉGLISE DES PAUVRES” SELON JEAN XXIII ET LE CONCILE VATICAN II

I. Expérience et réflexions sur la pauvreté chez le pape Jean XXIII

Le cadre de la spiritualité roncallienne reste incomplet et, de fait, incompréhensible si l'on n'y perçoit pas le rôle structurel qu'y a joué la pauvreté. Celle-ci a été pour Roncalli, avant tout, une compagne inséparable, un choix contemporain à sa naissance dans une famille marquée par une insuffisance habituelle des ressources pour les besoins les plus élémentaires. C'est-à-dire que pour lui la pauvreté n'est ni une découverte, ni une recherche mais, si l'on peut dire, une obéissance. En tout cas, une acceptation docile, patiente, sereine et joyeuse.

L'expérience familiale

Angelo Guiseppe Roncalli naquit et grandit dans une famille de pauvres paysans, comme d'ailleurs tant de prêtres de son époque et de la nôtre. Il le rappelle dans son testament :

“né pauvre, mais d'une famille honorée et humble, je suis particulièrement heureux de mourir pauvre, ayant distribué selon les diverses exigences et circonstance de ma vie simple et modeste, au service des pauvres et de la Sainte Église qui m'a nourri, tout ce qui m'est venu entre les mains – dans une mesure très limitée du reste – pendant les années de mon sacerdoce et de mon épiscopat. (...) Je remercie Dieu de cette grâce de la pauvreté dont j'ai fait le vœu dans ma jeunesse, pauvreté d'esprit et pauvreté réelle ; ce qui m'a aidé à ne jamais rien demander, ni postes, ni argent, ni faveurs, jamais, ni pour moi, ni pour mes parents ou mes amis”¹.

Et il conclut :

“À ma très aimée famille *secundum sanguinem* – dont je n'ai d'ailleurs reçu aucune richesse matérielle – je ne peux laisser qu'une grande et très spéciale bénédiction, en l'invitant à garder cette crainte de Dieu qui me l'a toujours rendue chère, dans sa simplicité et sa modestie, sans jamais en rougir : et c'est son vrai titre de noblesse. Je l'ai parfois secourue dans ses besoins les plus pressants, comme un pauvre avec des pauvres, mais sans la soustraire à sa pauvreté honorée et heureuse”².

¹ Testament spirituel de 1954.

² Malgré les conditions de besoin objectives de sa famille et de leur demande d'aide régulière, Roncalli est resté imperturbablement fidèle à un style affectueux de partage mais aussi d'une grande sobriété. Durant la grande crise de 1929-1930, il avait donné à Sotto il Monte les modestes sommes en dollars qu'il recevait de Mgr. Spellmann ; à Paris, en 1952, il note que dans le rapport “avec mes neveux, je cherche la volonté du Seigneur et je m'efforce de les diriger vers le plus grand bien pour ces âmes. Le corps m'intéresse peu.”, *Agenda du 24 janvier 1952*. Il est intéressant de relire le parallèle – ironique mais aussi sévère – que Roncalli tirait en 1937 à Istanbul entre le magnat américain Rockefeller et Vicent de Paul : *La predicazione a Istanbul*, au soin de A. Melloni, Florence, 1995, p. 120-126.

Les lettres à sa famille permettent de suivre l'itinéraire de cette cohabitation avec la pauvreté année par année, problème par problème, effet par effet. Dès le début, le clerc montre qu'il a les idées claires, quand il écrit à ses parents, dans une lettre de l'année 1901 – en arrière-fond, il y a probablement aussi une certaine réaction à l'ambiance du séminaire romain : "je ne me fais pas prêtre pour recevoir des compliments, me faire de l'argent, pour trouver une commodité, un honneur, des plaisirs. Malheur à moi ! Mais plutôt et seulement pour faire ensuite du bien, de quelque façon que ce soit, aux pauvres." C'est un choix clair qui n'exclut personne et qui toutefois établit un rapport privilégié entre les pauvres et l'Évangile.

La réflexion spirituelle

Le clerc Roncalli, au début de l'année 1900, avait déjà noté, avec le style empathique de cette époque :

"Jésus, qui a couvert la campagne de fleurs et les oiseaux de plumes et de duvet, qui a revêtu le soleil d'un somptueux manteau de lumière, qui a déposé dans les montagnes et dans le sable des rivières l'or et les pierres précieuses, a voulu naître sans rien, sans même avoir de langes pour se couvrir. Ah ! quelle pauvreté ! Et moi, misérable comme je le suis et indigne de quoi que ce soit, j'aurais l'audace de me plaindre parce que je suis né pauvre et de parents pauvres, et que je ne peux vivre et m'habiller que par la générosité d'autrui ? Ne dois-je pas plutôt me reconforter et me réjouir en moi-même et remercier Jésus de tout mon cœur de ce que, grâce à cette pauvreté, il m'est plus facile de l'imiter ? Comment oserais-je avoir le moindre désir d'être moins pauvre ? Comment pourrais-je sans rougir chercher à être mieux vêtu ? Et comment pourrais-je oublier les paroles de Jésus lui-même : 'Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux leur appartient' (Mt 5, 3) ? Jésus qui est la splendeur de la substance du Père (He 1, 3) naît sur la paille piquante d'une mangeoire, il est transi de froid, il souffre de toutes les intempéries, dès maintenant il se soumet pour le salut de l'homme à toutes sortes de martyres, il se tait et souffre en silence ..." ³.

Et deux années plus tard, il ajoute "si l'on devait admettre une préférence, la pauvreté doit être placée avant la richesse, le mépris avant les honneurs, les travaux plus obscurs avant les tâches plus éminentes" ⁴.

De telles réflexions sont récurrentes, d'une fréquence ininterrompue dans les écrits de Roncalli, tout au long de son existence presque séculaire. On peut rappeler encore la considération faite en 1909 à propos du soutien donné par son évêque à une grève retentissante qui survient dans sa terre :

"Comme si Jésus n'était pas venu et n'avait pas demandé à ses apôtres d'évangéliser spécialement les pauvres, comme si l'Église enseignait à ses évêques à épouser la cause de celui qui opprime, parce qu'il est riche et puissant et à négliger et à ne pas se retourner ainsi de préférence vers les déshérités, vers les faibles et les opprimés" ⁵.

Durant les années passées en Bulgarie et en Turquie, l'exigente compagnie de la pauvreté ne s'estompa jamais : une lettre de 1939 laisse entrevoir son intériorisation progressive et Roncalli n'hésite pas à écrire que "comme évêque, je dois être le père des pauvres" ⁶. Après la parenthèse parisienne, durant laquelle il éprou-

³ *Journal de l'âme*, impressions et réflexions Retraite de février de l'an de grâce 1900.

⁴ *Ib.*, durant la retraite *post captivitatem Babylonis*. 10-20 décembre 1902, avec le P. Francesco Pitocchi.

⁵ "Dopo lo sciopero di Ranica", dans *Vita docesana*, Bergame, novembre 1909.

⁶ Lettre du 22 avril 1939.

vait “des peines et d’intimes souffrances” surtout lorsque ses collaborateurs ne respectaient pas “les petits, les pauvres, les inférieurs”⁷ ; à Venise, lorsqu’il est Patriarche et cardinal, la pauvreté réapparaît dans toute sa réalité et le pousse à noter qu’il bénit “le Seigneur pour cette pauvreté un peu humiliante et souvent embarrassante. Elle me fait mieux ressembler à Jésus pauvre et à saint François ... Ô bienheureuse pauvreté qui m’assure une plus grande bénédiction pour le reste et pour ce qui est le plus important dans mon ministère pastoral”⁸. Il ajoute encore : “À Venise, le patriarche doit vivre comme un oiseau, dans une parfaite pauvreté : il ne manquera pas du suffisant mais ne pourra compter sur le surabondant. C’est du moins ainsi qu’il m’est rapporté. Le Seigneur – *per quem nec ales esurit* – pensera à son humble serviteur”⁹.

Enfin, en 1956, il pressent combien le précepte de Jésus d’évangéliser les pauvres lui devient toujours plus cher¹⁰. La pauvreté comme une restriction effective de biens matériels, mais aussi comme une indication évangélique et donc comme une attente confiante des indications du Seigneur, sans jalousie pour ses propres projets. Donc comme une pauvreté d’esprit, une disponibilité “à tout abandonner sur-le-champ et sans regrets ... dans le détachement absolu de moi-même”, comme il notait en 1919 alors qu’il abandonnait le service militaire¹¹.

À ce propos, la simplicité, privée non seulement d’arrogance mais aussi d’esprit de polémique, avec laquelle Roncalli affirme – toujours avec une grande dignité, sans aucune concession à la rhétorique paupériste – la valeur de la pauvreté et son engagement pour celle-ci est touchante. On peut admettre facilement que son témoignage n’a pas rejoint les sommets d’un François ou d’un Charles de Foucauld et qu’il n’a pas donné une contribution remarquable à l’élaboration d’une théologie de la pauvreté ni à une ecclésiologie de l’Église pauvre. Cependant, il reste que des millions de pauvres du monde entier de cette époque l’ont perçu comme le ‘pape des pauvres’, lui ont donné un consentement intense et inconditionnel, ce qui est la forme la plus authentique de solidarité et d’adhésion de celui qui ne dispose d’aucun pouvoir.

“L’Église des pauvres”

Tout au long de la vie de Roncalli est présente la pauvreté effective et non seulement ‘spirituelle’. Élu pape, il continua dans ce style soumis, prêtant une attention particulière aux expressions d’adhésion à son œuvre qui provenaient des classes populaires. À ce propos, on peut souligner aussi un tournant crucial. En effet, dans le message radiophonique du 11 septembre 1962, à trente jours de l’ouverture de Vatican II, après les expressions qualifiées qui deviendraient les lignes directrices du concile : *lumen Christi* ; *lumen Ecclesiae* ; *lumen gentium*, le pape accentue de façon remarquable une ligne christologique :

“Que peut-être un concile, sinon est le renouvellement de cette rencontre avec le visage de Jésus ressuscité, roi glorieux et immortel, rayonnant à travers toute l’Église,

⁷ *Journal*, 1948.

⁸ *Journal*, 15-21 mai 1953, à Fietta dans la villa du séminaire.

⁹ *Lettere ai Familiari 1901-1962*, Rome, 1968, t. II, p. 326.

¹⁰ *Journal*⁶, p. 323 (édition italienne).

¹¹ *Journal*⁶, p. 219.

pour sauver, rêjouir et illuminer les nations humains ?” “Sous le rapport de sa vitalité *ad extra* – continue le pape – l’Église, en face des exigences et des nécessités des peuples – que les vicissitudes humaines tourment plutôt vers l’estime et la jouissance des biens de la terre –, se sent obligée de faire honneur à ses responsabilités par son enseignement ... Ce sens des responsabilités en face de leurs devoirs manifesté par les chrétiens appelés à vivre en hommes parmi les hommes, en chrétiens parmi les chrétiens, entraînera par la force de l’exemple beaucoup d’autres hommes, non encore chrétiens à le devenir.”

Ici se manifestent des expressions et des pensées qui sont alimentées par l’expérience de vie de Roncalli, des convictions fortement enracinées en lui.

Le pape mentionne donc les lignes directives et surtout : “L’égalité fondamentale de tous les peuples dans l’exercice des droits et des devoirs envers la famille entière des nations ...”. Dans ce contexte, Roncalli fournit des indications importantes : “Un autre point lumineux. En face des pays sous-développés, l’Église se présente comme telle qu’elle est et veut être : l’Église de tous, et particulièrement l’Église des pauvres” et plus loin, les “misères de la vie sociale crient vengeance au ciel, tout cela doit être clairement dénoncé et blâmé”. Tous les hommes, mais de façon particulière les chrétiens, sont exhortés à un partage solidaire. Le sens social et communautaire qui “est immanent au christianisme authentique sera affirmé avec vigueur”¹². Le message se termine en répétant : “*Lumen Christi, Deo gratias. Cette lumière resplendit et resplendira dans les siècles : oui, lumen Christi ecclesia Christi, lumen gentium*”.

Le passage concernant “l’Église des pauvres”, qui fut entendu dans le monde entier comme un signe fort d’une attention croissante¹³, était une formulation très mesurée, mais aussi faite pour sortir des ambiguïtés habituelles à ce sujet, surtout parce qu’elle fut insérée par le Pape dans un acte de grande portée et résonance. Sans se retourner directement contre les schémas préparatoires, Jean XXIII réagit à ceux-ci en prenant une autre ligne pour le concile. Dans aucun des projets, élaborés presque exclusivement par des théologiens du premier monde, n’apparaissait le thème de la pauvreté de l’Église. Quelques évêques en furent conscients : quelques jours après avoir rejoints Rome pour le Concile, ils se réunirent spontanément pour un groupe de travail informel qui s’inspirait directement du passage de l’allocution papale, sous l’impulsion d’un prêtre-ouvrier, Paul Gauthier. Encore une fois, une parole capable de susciter des faits.

Pour sa part, le pape Jean revint sur l’argument à l’occasion de l’ouverture du Concile en affirmant que l’Église devait s’adresser au genre humain avec les paroles de Pierre au pauvre “Je n’ai ni or ni argent : mais je te donne ce que j’ai ; au

¹² Radio-message du 11 septembre 1962, dans *AAS* 54 (1962) 678-685 et *AD II/1*, p. 348-355. Cette expression reprenait, presque littéralement un passage du “plan” pour le Concile soumise par le Card. Suenens à Jean XXIII, le 4 juillet précédent : “Face aux pays sous-développés il faut que l’Église apparaisse comme l’Église de tous et surtout des pauvres”, “Aux origines du concile Vatican II”, *NRTh* 107 (1985) 3-21, la citation est à la page 17. On ne sait pas si Suenens avait eu des collaborateurs à la préparation du texte envoyé au pape.

¹³ *Le Monde* du 13 septembre 1962 met particulièrement en relief l’aspect du radio-message dédié à “l’Église des pauvres”. *Le New York Times* y fait référence déjà le 12 septembre avec un article intitulé significativement : “Pope sees Peace aided by Council”. La cause de cette nouvelle attitude du Vatican est toujours mis en rapport avec le pape lui-même.

nom de Jésus-Christ le Nazaréen, lève-toi et marche”¹⁴. C’était une formulation synthétique de son pontificat qui visait à une valorisation de la substance évangélique et poussait l’Église à accepter une pauvreté de moyens et à pratiquer une disponibilité habituelle pour se confronter avec les hommes et leur vie apparaissant à tous comme pauvre de tout ce que n’est pas le Christ lui-même.

Jean XXIII n’a pas accompli et peut-être n’a pas non plus pensé à des actes éclatants de spoliation, mais il avait amené toute l’Église sur une voie de conscience de ses propres limites en la faisant sortir du mythe de l’omnipotence.

Justement l’ambivalence chrétienne et humaine des issues de l’itinéraire spirituelle roncallien exige de percevoir la valeur aussi centrale que prégnante de la pauvreté. Celle-ci a été pour Roncalli une compagne inséparable, une obéissance plutôt qu’une découverte ou un choix. La pauvreté comme une restriction effective des biens matériels, mais aussi comme une indication évangélique émergeante et, par conséquence, comme une attente confiante des indications providentielles, sans jalousie pour ses propres projets. La disponibilité authentique à une condition de pauvreté l’a rendu attentif à la signification de la pauvreté de l’humanité contemporaine et capable d’en récolter la signification comme signe évangélique au-delà de tout spiritualisme vague.

II. La problématique de la pauvreté avant les années soixante

La surprise, et pour certains le trouble, suscitée par l’affirmation du pape au sujet de la qualification de l’Église comme *Église des pauvres* mérite quelques explications, même sommaires.

Il est indéniable qu’une tradition séculaire avait doté la pauvreté d’une connotation essentiellement individuelle. Socialement et économiquement, c’était un manque, moralement un défaut, spirituellement une vertu mais toujours d’un être singulier. Il est vrai que François d’Assise avait affirmé et témoigné de la pauvreté en tant que valeur évangélique suprême non seulement au niveau spirituel mais aussi au niveau concret et matériel, non seulement pour le chrétien comme être singulier mais aussi pour la communauté et – fondamentalement – pour toute l’Église¹⁵. Pourtant la littérature sur la “pauvreté d’esprit” et sur le vœu de pauvreté est sans bornes¹⁶, dans la même mesure que fait défaut celle sur la “pauvreté” comme qualité de la communauté ecclésiale.

Le Moyen-Âge occidental n’a pas hésité même à exorciser les mouvements qui revendiquaient la portée normative de la pauvreté évangélique comme *paupéristiques* et, finalement, hérétiques. Il est superflu d’ajouter de quelle façon la société bourgeoise et sa culture – malgré la réaction notable de Bossuet à propos de

¹⁴ “*Gaudet mater ecclesia* 11.10.1962”, édition critique dans *L’allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962)*. Formazione, contenuto e fortuna dell’allocuzione, dans *Fede Tradizione e Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia, 1984, p. 187-222.

¹⁵ Cf. *La povertà nel sec. XII e Francesco d’Assisi*, Assise, 1975.

¹⁶ Cf. J.-M. Tillard, “La pauvreté religieuse, I. L’appel à la pauvreté dans le projet de la “sequela Christi”. II. Mise en commun, partage des biens, style de vie dépouillé et monde d’aujourd’hui”, *NRT* 92(1970) 808-835, 906-941 et “Pauvreté chrétienne”, *DS* 12 (1981) 613-697 [S. Légasse – A. Solignac – M. Mollat – J.-M. Tillard – M. Dupuy].

“l'éminente dignité du pauvre” – ont mis la pauvreté dans une perspective implacablement négative.

Dans ce climat, de nombreuses expériences de partage des conditions de marginalisation et d'infériorité, enracinée justement dans la pauvreté, ont surgit au cours de notre siècle. Des témoignages comme celui de Charles de Foucauld – duquel se serait inspiré Paul Gauthier – ou de Simone Weil ont franchi un tabou. Plus tard, la dénonciation de *France, pays de mission* ? de 1943, la courageuse expérience des prêtres-ouvriers, la prise de position en Italie de Giorgio La Pira avec *L'attesa della povera gente* (*L'attente des gens pauvres*) ou de Lorenzo Milani avec *Esperienze pastorali* (*Expériences pastorales*)¹⁷ ont contribué à attirer l'attention sur une nouvelle étape de la problématique de la pauvreté hors des limites étouffantes de la rhétorique sur la “pauvreté d'esprit” et sur le vœu de pauvreté.

On peut ici évoquer aussi le poids immense qu'ont eu les mouvements marxistes, surtout après 1917, et – avec la seconde guerre mondiale – l'influence exercée par les thèses sur le “développement” et sur la “mondialisation” pour amener à la conscience générale la présence diffuse dans la société contemporaine de la pauvreté et celle d'immenses zones pauvres nommées alors “Tiers Monde” et ensuite par le terme de “sous-développés”.

La consultation de l'épiscopat catholique sur les problèmes que le concile aurait dû affronter et la préparation des textes que Vatican II aurait dû discuter s'est passée entre 1959 et 1962 dans ce contexte¹⁸. Dans l'immense matériel récolté alors, il est rare de trouver des symptômes de la perception des grandes évolutions sociales qui commencèrent à se profiler au début des années soixante : la détente entre l'occident et l'orient et la fin de l'époque coloniale, l'explosion néo-industrielle de la bande atlantique et l'appauvrissement du “tiers monde”. L'eurocentrisme – souvent interprété comme romano-centrisme – est encore l'optique dominante. Les mêmes expériences de renouvellement mûries en Europe à partir des années trente continuent à être vues avec méfiance, quand elles ne sont pas réfutées purement et simplement.

“Est-il anachronique – a noté Étienne Fouilloux – de reprocher aux vota des évêques leur quasi-silence sur la pauvreté d'un sous-continent – celui d'Amérique latine – qui est alors sous le charme des espoirs de développement ? Pourtant, les fréquentes lamentations sur la mauvaise répartition du clergé auraient permis de poser le problème d'une urbanisation galopante dans les pires conditions matérielles. Il faut se rendre à l'évidence : la situation concrète de l'Amérique hispanophone ne fait pas partie des préoccupations que ses évêques veulent porter à Vatican II.

¹⁷ Respectivement de 1947 et de 1953-54. À voir aussi A. Gelin, *Il povero nella sacra Scrittura*, Milano, 1956 ; É. Poulat, *I preti operai* (1943-1947), Brescia, 1967 ; G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits ? Recherche sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (+1231)*, Rome, 1961 ; E. Roche, *Pauvreté dans l'abondance*, Paris, 1963.

¹⁸ Cf. *Storia del concilio vaticano II* – I. L'annuncio del Concilio. Dalle sicurezze dell'arroccamento al fascino della ricerca, dirigée par G. Alberigo, Bologne, 1995, p. 526 ; *História do Concílio Vaticano II* – I. O Catolicismo rumo à nova era, éd. Brésilienne, J.O. Beozzo, Petrópolis, 1995, p. 507 ; *History of Vatican II*. I Announcing and Preparing Vatican Council II. Toward a new Era in Catholicism, éd. Anglaise J.A. Komonchak, Maryknoll, 1995, p. 527 ; *Histoire du Concile Vatican II 1959-1965 I*. Le catholicisme vers une nouvelle époque – L'annonce et la préparation, éd. française É. Fouilloux, Paris, 1997, p. 575 ; *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959-1965 I*. Die Katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter, hrsg. K. Wittstadt, Mainz, 1997, p. 587.

Dans de tels ensembles, rares sont les voix qui tranchent : deux en Argentine ; une seule au Paraguay, d'ailleurs significative. Le diocèse de Misiones, créé en 1957, a été confié à Mgr Bogarin pour l'éloigner de l'Action catholique où son influence était jugée politiquement et religieusement néfaste ... Il n'est pas rare, en effet, que les 'moutons noirs' aient puisé leur ouverture au contact des mouvements laïcs et dans la fréquentation de leurs instances internationales.”

La “pastoralité”, assignée au nouveau concile par le pape comme caractéristique dominante, a été à la longue banalisée et comprise dans le sens de mettre le concile à un niveau non théologique. Toutefois, à la veille du Concile, une forte acception de la “pastoralité”, subordonnant tout autre aspect de la vie de l'Église à l'image du Christ comme “bon pasteur”, s'impose. Ceci permet de comprendre pourquoi la Conférence épiscopale du Congo écrivit à Rome, l'été précédent l'ouverture du Concile, que “il est nécessaire de souhaiter que l'extériorité de la papauté soit plus conforme à la simplicité évangélique, à l'esprit de pauvreté et de charité qui devrait resplendir dans l'Église”¹⁹.

III. L'initiative de Paul Gauthier

Vers la fin octobre 1962, durant le rodage du concile, un prêtre français qui avait fait plusieurs expériences de partage avec les marginaux, le p. Paul Gauthier prit l'initiative de rappeler l'attention de l'assemblée conciliaire sur la problématique de la pauvreté. Celui-ci – soutenu par le card. Gérlier et par quelques évêques – s'adressa au Secrétaire d'État et au Pape et, surtout, il promut un groupe de réflexion et de travail parmi les membres du Concile²⁰.

Les racines spirituelles de cette initiative sont, en premier lieu, l'expérience française des *prêtres ouvriers*, mise sur pied en 1944 par l'archevêque de Paris, le card. Emmanuel Suhard, et ensuite étouffée par la curie vaticane en 1953, mais qui revivait alors à l'ombre de la liberté du concile. Plus proche dans le temps, il y a les *ouvriers prêtres*, “*Les Compagnons de Jésus*”, mouvement né en Palestine sous la protection de l'Église melchite et de son patriarche Maxime IV. En outre, l'initiative évoque l'immense grognement du *Tiers Monde*, le grand déshérité collectif, tenaillé par la faim au milieu d'une lutte entre exploitants et exploités, dont les protagonistes formaient désormais des continents entiers ; leur grande voix au Concile sera Helder Pessoa Câmara, évêque auxiliaire de Rio de Janeiro et, depuis 1964, évêque de Olinda et de Recife, dans le soi-dit “triangle de la faim” du Nord Est brésilien ; de façon analogue, Georges Mericer, des Missionnaires d'Afrique, évêque du Sahara algérien, affirme la nécessité d'une “*Bandung chrétienne*”. Finalement, les pères provenant des pays socialistes, préoccupés de donner une réponse à la propagande officielle qui présentait la religion comme alliée du capitalisme dans l'oppression des pauvres, semblent avoir eu une influence importante. Ceux-ci voulaient dissoudre la confusion habituelle entre la doctrine sociale de l'Église et une certaine manière de comprendre la propriété privée individuelle, qui sans doute ne pouvait pas s'appuyer sur la tradition chrétienne plus ancienne. En

¹⁹ 4 juillet 1962, cfr. *Acta Synodalia App.*, p.340-349 ; 341ss.

²⁰ Cf. D. O'Grady, *Eat from God's Hand*. P. Gauthier and the Church of the Poor, Derby, 1967 ; M.-T. Lacaze, *La fine delle terre promesse*, Lecce, 1982, p. 51-54 et P. Gauthier, *E il velo si squarciò*, Torre dei Nolfi, 1988.

conclusion, ce groupe dénonçait et se proposer de colmater la rupture entre l'Église et les pauvres (non seulement ceux du Tiers Monde mais aussi ceux du monde occidental industrialisé), déchirure qu'ils estimaient imputable au fait que l'Église avait accepté de transiger avec le système capitaliste.

Georges Hakim, archevêque de Nazaret avait stimulé la rédaction d'un premier texte de Gauthier et des "Compagnons de Jésus Charpentier" : *Les pauvres, Jésus et l'Église*²¹ dans lequel ceux-ci exprimaient leur souffrance et leur espérance : "souffrance devant la coupure entre l'Église d'une part, et les pauvres et les travailleurs, d'autre part ; espérance devant le Concile qui pouvait guérir cette déchirure dans le corps du Christ"²². Hakim et Himmer, évêque de Tournai, jugèrent opportun de diffuser ce texte parmi les pères conciliaires dès avant l'ouverture du Concile. Dans les premiers jours d'octobre, ils obtinrent les réponses d'une série d'évêques qui, ayant lu ce manifeste, se reconnaissaient dans cette manière de voir le problème. Ce groupe avait donc, à la différence d'autres, une préhistoire nourrie quand le pape inaugura le Concile le 11 octobre. La première réunion du groupe eut lieu au Collège belge le 26 octobre²³. Il ne parvint pas à jouir d'un statut officiel (comme cela aurait été le cas s'il avait été créé comme le secrétariat ou la commission souhaité par ses membres) ; toutefois, il fut vu favorablement autant par Jean XXIII que par Paul VI mais il demeura toujours en marge du Concile et même l'initiative de Paul VI d'octobre 1963 de demander à Lercaro – membre de ce groupe – de lui faire des propositions concrètes (présentées une année plus tard) n'aurait pas eu de succès.

IV. La pauvreté, "thème" du Concile ?

À peine arrivé à Rome pour le Concile, l'archevêque de Bologne Lercaro fut appelé pour participer au groupe informel sur l'Église des pauvres. Il accepta mais fut contraint de déléguer la participation aux travaux à Giuseppe Dossetti, appelé exprès de Bologne à Rome. La problématique de la pauvreté était d'ailleurs déjà vive dans l'Église de Bologne, où Lercaro avait transposé et développé le partage familial à un groupe des dizaines de jeunes dans le besoin, où la tradition radicale d'organisation du mouvement ouvrier et paysan mettait au premier plan les exigences des classes subalternes, où Dossetti avait mis en place un centre d'études et ensuite une communauté monastique avec une attention privilégiée à l'humanité pauvre et selon un style de pauvreté. Sans omettre qu'une lecture des transformations en acte sur la planète – depuis la fin du colonialisme en Afrique à la prise de conscience des masses populaires en Asie et en Amérique latine – sollicitait une attention toujours plus avertie dans une telle direction.

²¹ P. Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Église*, Paris, 1962.

²² P. Gauthier, *Consolez mon peuple*. Le Concile et l'Église des pauvres, Paris, 1965, p. 205.

²³ Cf. M-D. Chenu, "'L'Église des pauvres' à Vatican II", *Concilium* 124 (1977) 75-80 ; M. Toschi, "In cammino verso una chiesa povera", *Il Vaticano II nella chiesa italiana*. Memoria e profezia, Assise, 1985, p. 92-124 et, pour finir, D. Pelletier, "Une marginalité engagée : le groupe 'Jésus, l'Église et les Pauvres'", *Les Commissions conciliaires à Vatican II*, éd. M. Lamberigts – Cl. Soetens – J. Grootaers, Louvain, 1996, p. 63-89.

Au début du débat sur le projet de la constitution sur l'Église, Lercaro intervint, le 6 décembre 1962²⁴, mais il ne s'attarde pas à la critique du schéma préparatoire, désormais repoussé par la majorité du Concile, il lui suffit d'énoncer la requête qui, à son avis, dominait l'expérience conciliaire et s'imposait comme le but de Vatican II : “illuminer d'une lumière de vérité et de grâce ... le mystère intime de l'Église comme le ‘grand sacrement’ du Christ”.

Mais l'intervention soulignait – interprétant l'attente de beaucoup – l'urgence pour les travaux de l'assemblée d'un “principe unificateur et vivifiant”. Celui-ci devait consister en la reconnaissance que

“Cette heure est celle des pauvres, des millions de pauvres qui sont partout sur la terre, cette heure est celle du mystère de l'Église, mère des pauvres, cette heure est celle du mystère du Christ surtout dans le pauvre.”

Il entendait par là

“rappeler l'attention sur un aspect du mystère du Christ dans l'Église non seulement éternel et essentiel mais aussi de suprême actualité historique. (...) En lisant le sommaire de tous les schémas (...), j'ai pas été frappé par cette lacune : tous les arguments qui ont été proposés ou qui seront proposés (...) ne semblent pas tenir compte – de mode conscient et explicite et aussi formellement proportionné à la conjoncture historique – de cette révélation essentielle du mystère du Christ. Aspect prédit par les prophètes comme signe authentique de la consécration messianique du Christ ; aspect magnifié par la propre mère du Sauveur dans l'incarnation du Verbe ; aspect rendu manifeste par la naissance, l'enfance, la vie cachée et le ministère public de Jésus ; aspect qui est la loi et le fondement du règne de Dieu ; aspect qui imprime sa marque propre à toute effusion de grâce et à la vie de l'Église, depuis la communauté apostolique jusqu'aux époques de plus intense renouveau intérieure et d'épanouissement extérieur de l'Église ; aspect enfin qui sera sanctionné pour l'éternité par la récompense ou le châtiment, lors du second et glorieux avènement du Fils de Dieu à la fin des temps.(...)”.

Et donc, selon Lercaro

“c'est en effet un devoir évident, concret, actuel à notre époque. Une époque où, plus qu'en toute autre, les pauvres semblent être moins évangélisés et où leurs cœurs semblent éloignés et étranger par rapport au mystère du Christ dans son Église. C'est une époque où, d'autre part, l'esprit des hommes sollicite et scrute par des questions angoissantes, presque dramatiques, le mystère de la pauvreté et la condition des pauvres, de chaque individu comme aussi des peuples qui vivent dans la misère et prennent pourtant conscience nouvelle de leurs droits ; époque où la pauvreté des multitudes (les deux tiers de l'humanité) est outragé par les immenses richesses d'une minorité, où la pauvreté inspire chaque jour aux masses un plus grand horreur et où l'homme charnel connaît la soif des richesses. (...) Si l'Église, comme on l'a dit maintes fois, est le thème de ce concile, on peut affirmer en plein conformité avec l'éternelle vérité de l'Évangile, et tout à la fois en parfait accord avec la conjoncture présente : le thème du concile est bien l'Église en tant qu'elle est surtout l'Église des pauvres”.

Ainsi, après s'être référé explicitement à l'indication de Jean XXIII et d'y avoir ajouté des motivations christologiques et historiques, Lercaro fit quelques propositions :

“Que dans ses travaux futurs, que le Concile fasse non seulement une certaine part, mais la part – pour ainsi dire – principale à l'élaboration de la doctrine évangélique de la sainte pauvreté du Christ dans l'Église : qu'il mette en lumière le dessein divin choisissant la pauvreté comme signe et forme. Ce *sacramentum magnum, dico, in Christo et in ecclesia*, ce sacrement de la présence et de la puissance salvifique du

²⁴ G. Lercaro, “Per la forza dello Spirito”. *Discorsi Conciliari*, Bologne, 1984, p.113-122.

Verbe incarné parmi les hommes. Que juisse également d'une semblable priorité l'élaboration de la doctrine évangélique de l'éminente dignité des pauvres, en tant que membres privilégiés de l'Église, puisque c'est de préférence en ces membres que le Verbe de Dieu a caché sa gloire jusqu'à la fin des temps"²⁵.

Lercaro portait conjointement un argument évangélique : l'aspect essentiel et éternel de la pauvreté dans le mystère du Christ ; et un argument historique : la suprême actualité de la pauvreté comme condition de la majeure partie de l'humanité. La force de l'intervention et son originalité fut avant tout dans cette conjugaison d'une dimension constitutive de la révélation chrétienne avec un jugement historique synthétique, qui saisissait l'aspect crucial de la conjoncture de l'humanité. Ces deux points de vue s'illuminaient l'un l'autre surtout par leur diversité qualitative qui n'était pas l'ultime raison de leur complémentarité.

Sur cette base, Lercaro demandait que la problématique de la pauvreté soit assumée comme ligne centrale et hégémonique du Concile. Non pas un argument à ajouter aux autres, déjà trop nombreux, mais plutôt comme "l'unique thème de tout Vatican II". Le Concile aurait dû avant tout formuler la doctrine évangélique de la pauvreté du Christ dans l'Église. Parallèlement, la doctrine de l'éminente dignité des pauvres devait être approfondie. Ceci aurait permis d'illustrer le rapport substantiel entre la présence du Christ dans les pauvres et sa présence dans l'Église, de renouveler la capacité, atrophiée depuis des siècles, d'évangéliser les pauvres et d'inventer un nouveau style de pauvreté dans l'Église.

L'intervention suscita une vive émotion et des commentaires favorables mais ne obtint pas un impact effectif sur le cours des travaux et sur les orientations générales du Concile. Cela n'alla pas plus loin que la reconnaissance que l'archevêque de Bologne avait donné voix à une requête réellement vivante mais que, par un accord tacite, on laissa pour ensevelie et inerte dans la conscience éloignée de l'Église. On ne peut nier que la problématique de la pauvreté fut perçue au niveau épidermique et en termes sentimentaux, alors qu'il était tout à fait exceptionnel de la percevoir au niveau biblique et en termes rigoureusement théologiques. Selon Lercaro, reprenant la ligne de Jean XXIII, la pauvreté était un donné évangélique central et une dimension historique émergente du mystère de la présence du Christ dans l'Église, mais la majorité "progressiste" du Concile opposa une courtoise mais ferme *fin-de-non-recevoir*²⁶.

Durant la seconde période des travaux de Vatican II, le 10 octobre 1963, un peu plus de cent jours après son élection, à la conclusion d'une rencontre avec les modérateurs, Paul VI demande à Lercaro d'examiner le matériel produit par le groupe du Collège belge "pour voir ce qui pouvait entrer dans les constitutions et les décrets du Concile". La charge supposait un rapport de grande confiance entre le Pape et Lercaro, d'autant plus que le groupe du Collège belge s'était toujours réuni sous le patronage de l'éminent card. Gerlier de Lyon.

C'est justement dans ces semaines que le débat sur le nouveau projet de *De Ecclesia*, rédigé par le Belge Philips, dans lequel on espérait insérer finalement des références ponctuelles au problème de la pauvreté, était fervent. Diverses propositions furent formulées par les évêques Ancel et Moralejo Gonzalez et de théolo-

²⁵ "Per la forza...", p. 115 et 119.

²⁶ Une attention toujours plus vive se manifeste à l'égard de Lercaro de la part des évêques latino-américains et africains, l'accréditant d'un leadership toujours plus vaste.

giens tels que Congar²⁷, Le Guillou, Dupuy et Tillard²⁸. La proposition plus explicite tournait autour de l’affirmation selon laquelle

“Dans sa mission salvifique l’Église pèlerine doit avoir toujours devant ses yeux que comme le Christ s’est incarné dans la pauvreté, et a voulu sauver l’humanité par sa kénose, Il a voulu que son Église soit une Église pauvre et une Église des pauvres.”

À la fin du texte de la constitution conciliaire sur l’Église au paragraphe 8, on peut lire :

“de même que le Christ a accompli l’œuvre de Rédemption dans la pauvreté et la persécution, l’Église elle aussi est appelée à s’engager dans cette même voie pour communiquer aux hommes les fruits du salut. Le Christ Jésus, ‘alors qu’il était de condition divine, s’est anéanti lui-même, prenant la condition d’esclave’ (Ph 2, 6-7) et pour nous ‘s’est fait pauvre, alors qu’il était riche’ (2 Co 8, 9) ; de même l’Église, tout en ayant besoin de ressources humaines pour remplir sa mission, n’est pas instituée pour chercher la gloire terrestre, mais pour répandre l’humilité et l’abnégation, en donnant aussi l’exemple. Le Christ a été envoyé par le Père ‘pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, guérir ceux qui ont le cœur meurtri’ (Lc 4, 18), ‘chercher et sauver ce qui était perdu’ (Lc 19, 10) : de façon semblable, l’Église entoure de son amour tous ceux qu’afflige la faiblesse humaine ; bien plus, elle reconnaît dans les pauvres et les souffrants l’image de son Fondateur, pauvre et souffrant, s’applique à soulager leur détresse et veut servir en eux le Christ.”

Selon l’éminent – mais peut-être un peu généreux – commentaire de Jacques Dupont, le texte pose “un problème de pauvreté vécue qui s’impose à l’Église : Celle-ci doit imiter la pauvreté du Christ en étant à son tour pauvre” et réclame l’exécution du “devoir de l’Église envers les pauvres, l’Église doit aller aux pauvres pour ressembler au Christ qui s’est présenté au monde comme le Messie des pauvres”. Toutefois, la force emblématique de l’expression “Église pauvre – Église des pauvres” était tombée.

Six mois plus tard, au Liban, à Jounieh, Lercaro donnait, le 12 avril 1964, une leçon publique dédiée formellement à la pauvreté évangélique. C’est un texte particulièrement ample et complexe, très engageant au point de vue doctrinal, qui expose positivement le sens chrétien de la pauvreté à partir du défi marxiste d’une part et de la société du bien-être de l’autre. Toute la première partie est dédiée à montrer comment le marxisme a innové la problématique relative au sens de la pauvreté dans la mesure où il en a mis en lumière les dimensions universelles et la connexion directe avec la base même de la condition humaine.

Il s’agit d’une argumentation serrée au cours de laquelle on se mesure au noyau même du marxisme de façon documentée et pas du tout apologétique. Ainsi la leçon se poursuit analysant de manière critique les divers modes “chrétiens” de traiter la pauvreté, caractérisée par une tendance générale à la spiritualisation et au refus de reconnaître l’existence d’une distinction biblique – réelle et non seulement psychologique – entre la richesse et la pauvreté. Lercaro soutient avec force que le christianisme, sous la pression du marxisme, s’il ne peut pas ne pas objecter l’absolue gratuité de la grâce et du salut dans le mystère de Dieu, doit par contre savoir reconnaître que dans la révélation chrétienne il y a une distinction réelle entre la pauvreté et la richesse. La dernière partie est dédiée à une analyse exégéti-

²⁷ Cf. Y. Congar, *Pour une Église servante et pauvre*, Paris, 1963.

²⁸ “*Ecclesia peregrinans semper prae oculis habere debet quod, sicut Christus in sua incarnatione esse pauper, et amplius mundum per inanitionem suam redimere voluit, ita Ecclesiam suam Ecclesiam pauperem et Ecclesiam pauperum esse voluit*”, Fondo Lercaro XXII/471.

que de quelques passages de l'Apocalypse et des Béatitudes pour montrer l'existence d'une préférence divine – non sociologique et encore moins selon les classes – pour les pauvres.

À cette occasion, Lercaro affirme que

“Les béatitudes apparaissent comme une forme particulière de l'affirmation messianique. Si les pauvres sont bienheureux, c'est parce que Jésus s'attribue à lui-même le soin d'accomplir le devoir spécifique et caractéristique du Messie prophétisé par Isaïe. Ce devoir se définit par rapport aux déshérités du monde. En leur annonçant que ce devoir est en train de se réaliser, qu'il commence déjà à l'être, Jésus se présente comme le Messie des pauvres décrit par les oracles du grand prophète (...) non seulement comme le Messie des pauvres mais Messie pauvre, et Messie des pauvres en tant que Messie pauvre ; à propos de la préexistence de ce dessein dans toute l'histoire du salut : dans la prédilection avec laquelle Dieu s'est révélé non seulement aux pauvres mais dans les pauvres, porteurs aussi même avant le Christ, mais déjà dans le Christ, d'un mystère de salut (le peuple d'Israël élu parce que pauvre et esclave ; les stériles devenues mères des enfants de la promesse ; le ‘serviteur de Jahwé’ dans sa double acception de Messie et du peuple, etc.)”.

Après les dimensions biblique et doctrinale, Lercaro n'oubliait pas la dimension ecclésiale :

“Et on devrait encore chercher à connaître les extensions ecclésiologiques de ces deux caractéristiques de Jésus, Messie des pauvres et Messie pauvre : l'Église en tant que dépositaire de la mission messianique de Jésus, l'Église comme prolongement du mystère de la *kenosis* du Verbe, ne peut pas ne pas être avant tout et de façon privilégiée, dans le sens désormais claire, l'Église des pauvres ; envoyée pour le salut des pauvres, et, d'une part, Église pauvre qui, comme le Christ, ne peut sauver ce qu'Elle n'a pas assumé, c'est-à-dire qu'Elle ne peut pas sauver avant tout les pauvres, si Elle n'assume pas la pauvreté”²⁹.

Ainsi le débat était relancé de l'Asie mineure pour que le Concile comprenne le binôme “Église pauvre-Église des pauvres”.

Pendant que Vatican II était encore *in itinere*, l'encyclique programmatique de Paul VI d'août 1964 *Ecclesiam suam* dédiait, dans sa seconde partie intitulée le *Renouvellement de l'Église*, un long paragraphe à l'*esprit de pauvreté*³⁰. Comme le dit le titre lui-même, le pape insistait sur “l'esprit” de la pauvreté proclamée par l'Évangile. Il déclarait ne pas avoir en programme de faire “émaner des mesures spéciales canoniques à cet égard” mais il demandait aux évêques “le réconfort de votre consentement, de votre conseil et de votre exemple. Nous attendons que

²⁹ “Per la forza ...”, p. 123-155 ; les citations textuelles se trouvent aux pages 154-155. On trouve une synthèse dans *Église et pauvreté*, Paris, 1965, p. 9-21. À cette occasion, Lercaro prit position :

- face à l'idéologie bourgeoise (fortement caractérisée, de ses origines, dans quelques citations des textes révélateurs, par Voltaire) ;
- face à l'idéologie marxiste (prise dans ces racines dans les Manuscrits économique-philosophique de 1844) ;
- et dans la confrontation avec la société opulente et avec ses plus qu'infiltrations dans la pensée chrétienne la plus récente : voyant dans ce dernier “un bouleversement antimarxiste d'un discours qui voudrait être chrétien.”

³⁰ AAS 56 (1964) 609-659, § 6 de la p. II aux pages 634-635. Cf. V. Peri, “Appunti per un'indagine sull'ecclesiologia di Paolo VI. Titoli di originalità dell'enciclica ‘Ecclesiam Suam’”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 17 (1981) 409-460 et G. Colombo, “Genesi, storia e significato dell'Enciclica ‘Ecclesiam suam’”, *Ecclesiam suam*. Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque International, Rome 24-26 oct. 1980, Brescia, 1982, p. 131-160 ainsi que *Storia del concilio Vaticano II*. III. Il concilio adulto, Bologne, 1998, p. 470-478.

vous, les voix éminentes qui interprètent les meilleures impulsions, les ondes palpables de l'Esprit du Christ dans la sainte Église, disiez comment pasteurs et fidèles doivent adapter leur langage et leur conduite au précepte de la pauvreté”³¹.

La raison pour laquelle Lercaro n'a pas donné immédiatement suite au mandat reçu en 1963 n'est pas claire. Il l'a fait en septembre 1964, quand il invita onze évêques, suggérés par Mgr Ancel, à s'unir à lui “pour étudier quelques suggestions pratiques à propos de la pauvreté dans l'Église”. Ce fut Paul VI qui rappela le problème durant l'audience du 12 novembre 1964, le jour avant son acte solennel de renonciation à la tiare. Lercaro en déduit donc qu'il devait “accélérer le texte conciliaire [sic!] relatif à la pauvreté et à la simplification de la vie de l'Église” et, en fait, il donna les ultimes retouches au rapport entre le 18 et le 19 novembre 1964, quand il l'envoya à la Secrétairerie d'État, selon les instructions du pape³². Tout n'était pas perdu ?

Le mémoire s'ouvrait par la constatation de l'immatunité de la problématique de la pauvreté soit au niveau doctrinal, soit au niveau institutionnel. De là dérivait la difficulté et l'aspect provisoire de tout ce qui était écrit. Après cette prémisse, le document était articulé en deux parties : une première doctrinale et une seconde pratique, pastorale.

Les orientations doctrinales entendaient documenter l'épaisseur théologique et non purement morale et ascétique du problème de la pauvreté. À partir de là, se développait une critique serrée à la société opulente, qui non seulement n'était pas un dépassement de la pauvreté mais la cause de son aggravation et de sa généralisation. On imputait au consumisme la perte du sens du sacré bien plus grave que la menace de l'athéisme positif constitué par le marxisme. Il soutenait donc, avec une grande vigueur, que les chrétiens devaient refuser la société opulente, repoussant les compromis constitués par les thèses de l'usage “modéré” des biens et de l'engagement à vivre chrétiennement l'opulence. Il est au contraire nécessaire un engagement à vivre le mystère de la pauvreté non pas comme un rappel philanthropique ou comme un conseil de perfection, mais comme un'exigence globale de salut, confirmée par l'état de besoin pressant constitué par la présence imposante de la pauvreté dans la société contemporaine. Pour construire une attitude chrétienne envers la pauvreté, il faut au contraire promouvoir des approfondissements théologiques rigoureux soit dans le domaine biblique soit dans le domaine christologique.

La dernière partie tente de tracer quelques propositions opératoires, articulées en références soit au sujets (évêques, fidèles, clerc et religieux) soit aux temps de réalisation. Il s'agit d'un ensemble de propositions caractérisées par une grande modération, par des degrés, mais aussi de nature réelle (par exemple l'encouragement aux prêtres-ouvriers) plutôt que symbolique, à l'exclusion, à

³¹ L'argument aurait été pris, mais avec moins d'emphase et avec un engagement “social” de *Populorum progressio* (1967) : § 3 “les peuples de la faim interpellent aujourd'hui de manière dramatique les peuples de l'opulence”, § 23 sur les limites du droit de propriété et § 47 sur la nécessité et l'importance de la lutte sociale contre la pauvreté, *AAS* 59 (1967) 257-299 et quatre ans plus tard, aussi dans *Octogesima adveniens* de 1971, au § 15 il est fait référence aux “nouveaux pauvres”, et au § 22 on rappelle que l'Évangile inculque le respect privilégié pour les pauvres, *AAS* 63 (1971) 401-441.

³² G. Lercaro, *Lettere dal concilio 1962-1965*, Bologne, 1980, p. 177, 272, 328-330 ; le texte du mémoire dans “Per la forza ...”, p. 157-170.

l'avis unanime des membres du groupe de travail, de gestes éclatants. Le mémoire est resté sans effet.

L'archevêque de Bologne revient encore à la charge sur cette question lors des interventions conciliaires du 20 octobre et du 4 novembre 1964, à propos du schéma XIII devenu ensuite la constitution *Gaudium et spes*, tirant quelques déductions concrètes des grands énoncés exposés auparavant. Propositions pour le renouvellement et l'adéquation courageuse des institutions ecclésiales et pour ce qui pouvait concerner la pauvreté évangélique dans le domaine de la culture ecclésiastique. Il disait entre autres :

“Dans ce domaine aussi – comme dans celui des biens et des institutions du patrimoine – l'Église conserve encore certaines richesses d'un passé glorieux mais peut-être anachronique (système scolastique de philosophie et de théologie, institutions éducatives et académiques, méthodes d'enseignement universitaire et de recherche). L'Église doit avoir le courage, s'il est nécessaire, de renoncer à ces richesses au moins de ne pas trop présumer d'elles, de ne pas s'en vanter et de leur donner sa confiance avec toujours plus de précautions : elles peuvent ne pas mettre sur le chandelier mais cacher sous le boisseau la lampe du message évangélique et peuvent empêcher l'Église de s'ouvrir aux valeurs de la nouvelle culture et des cultures antiques, limiter l'universalité de son langage, diviser au lieu d'unir, exclure beaucoup plus d'hommes qu'Elle n'en attire et n'en convainc.”

Pour dissiper toute équivoque possible de fléchissements “paupéristiques” ou de quelques masochisme, Lercaro précisait :

“Je ne veux pas du tout souhaiter pour l'Église un appauvrissement théologique et culturel, purement négatif. Même dans le domaine de la culture, la distinction entre pauvreté évangélique et sous-humaine est valable. Ce n'est pas cela que je souhaite mais : à savoir, non pas l'ignorance et la mesquinerie, mais la sobriété et le sens de la limite, et ensemble, l'agilité de la pensée, la magnanimité et le courage pour tenter (même s'il y a des risques) de nouvelles routes, la chasteté et l'humilité intellectuelle, qui est vraie et très riche sagesse surnaturelle et – même – sens très élevé de l'actualité et authentique réalisme historique. En somme, ce que nous souhaitons, ce n'est pas un renoncement pour le renoncement, mais le renoncement qui enrichit et qui, aussi du point de vue strictement humain, amène à une acribie plus rigoureuse”³³.

S'appuyant sur la centralité de la Parole de Dieu, affirmée par *Dei Verbum*, Lercaro concluait que :

“Pour s'ouvrir au vrai dialogue avec la culture contemporaine, l'Église doit, avec un esprit de pauvreté évangélique, assouplir et concentrer toujours plus sa culture sur la richesse absolue du livre sacré, de la pensée et du langage biblique. L'Église ne doit pas avoir peur de ne pas être comprise ou de décevoir. Les hommes, au fond, n'attendent pas autre chose de l'Église. Et alors la culture de l'Église n'apparaîtra plus – comme cela est arrivé quelque fois – comme un rationalisme ou un scientisme de dérivation profane, mais comme une puissante *dynamis* religieuse, capable d'élever toute culture d'aujourd'hui et de demain”³⁴.

Plus que paradoxale, la proposition pouvait paraître ingénue et incompréhensible à la majeure partie des pères conciliaires. De fait, les explications que

³³ L'intervenant ajoutait ici que “L'Église a toujours dit de ne pas vouloir identifier ni soi-même ni la propre doctrine avec un système déterminé, avec une certaine philosophie et théologie. Mais jusqu'à maintenant cette distinction a été plus de droit que de fait. L'heure est venue de séparer toujours plus de fait l'Église et son message essentiel d'un *organon* culturel déterminé, l'universalité humaine est éternité – au contraire – beaucoup d'hommes d'Église revendique encore trop avec un esprit de possession et d'autosuffisance”.

³⁴ “Per la forza...”, p. 215-230, la citation est aux pages 227-228.

l'archevêque de Bologne donnait au sujet de la thèse principale, étaient totalement à contre courant : renouvellement de la culture ecclésiastique à travers un retour, dans les instituts d'enseignement aussi, à la grande tradition des évêques-docteurs, libérant la théologie de son contexte académique pour l'enraciner dans le contexte de la confession ecclésiale. Le modèle était celui de la doctrine des évêques-spirituels qui parlaient avec Dieu et qui tiraient de l'expérience les lignes de leur gouvernement et de leur magistère. Et, en même temps, les racines de cette attitude paradoxale de pauvreté culturelle étaient indiquées : non pas l'ignorance et la mesquinerie, mais la sobriété et le sens de la limite, et ensemble l'agilité de la pensée, la magnanimité et le courage pour tenter de nouvelles voies, la chasteté et l'humilité intellectuelle.

À bien voir, il s'agit d'un discours ardu, compréhensible seulement dans la mesure où tout le texte n'est pas banalisé comme suggestion d'une pauvreté aristocratique. Un discours en rien ingénue, mais fruit d'une maturité et d'une richesse culturelle consciente de ce qui se proposait d'abandonner, des multiples processus du savoir de l'époque moderne, confiante que même dans la sécularisation du savoir, l'Église, renonçant à des prétentions anachroniques, aurait eu tout à gagner en se réservant à elle-même la connaissance spirituelle de l'Évangile *sine glossa*.

Le choix de la pauvreté, celui du non-pouvoir, de la non-compétition, de l'Évangile *sine glossa* est indiqué donc non seulement comme la voie de la plus grande fidélité au Christ, mais aussi comme la voie de la plus grande incidence dans l'histoire. C'était la conviction que l'Église, en faisant ainsi, pouvait en premier lieu susciter l'attention et l'estime de la part des non chrétiens et de ceux qui s'étaient éloignés ; qu'elle pouvait mieux comprendre la réalité et ses modifications sans y opposer des précompréhensions et des préjugés et, surtout, qu'Elle pouvait devenir sensible et solidaire envers la requête de libération qui parvenait des hommes et des peuples les plus souffrants et opprimés, dans lesquels la foi des chrétiens invite à reconnaître les préférés de Dieu.

V. La pauvreté, “problème” de Vatican II

Mais quel a été l'impact de tout ceci sur l'assemblée conciliaire et sur la rédaction de ses décisions ?

Quelques pères conciliaires ont repris lors de différentes occasions l'argument de l'évangélisation des pauvres, de l'Église pauvre, du renoncement aux implications du pouvoir : elles sont, malheureusement, restées comme de précieuses expressions d'anxiété apostolique. Le groupe Gauthier lui-même avait fait un effort pour formuler des indications doctrinales, pastorales et relatives au développement.

La problématique de la pauvreté est mentionnée avec des nuances et des accentuations diverses dans beaucoup de décisions conciliaires à partir de la première, la constitution liturgique *Sacrosanctum concilium*, jusqu'à la dernière, la constitution pastorale *Gaudium et spes*. Toutefois, il est difficile d'en conclure à un bilan positif³⁵. Après ce qu'eut été inséré dans le paragraphe 8 de *Lumen gentium*,

³⁵ Cf. J. Dupont, “La Chiesa e la povertà”, dans G. Baraúna (éd.), *La Chiesa del Vaticano II*, Florence 1966, p. 387-418. Les références aux décrets de Vatican II son faites sur *Les Conciles Oecuméniques. Les décrets 2***, Paris 1994 avec nombre de page et de lignes.

le Concile n'a pas dédié, malgré plusieurs tentatives, à la pauvreté – et encore moins à "l'Église pauvre" – un texte de façon explicite et consciente. Quelques passages concernent la relation – évidente – entre le Christ et la pauvreté³⁶ ; d'autres soulignent l'engagement des chrétiens en faveur des pauvres³⁷ ; d'autres encore renouvellent la reconnaissance de la pauvreté comme vertu et du privilège spirituel des pauvres, sanctionnée par les béatitudes³⁸. Enfin, dans peu de cas, il a été possible d'insérer encore quelque signe concernant la "pauvreté de l'Église" ou "l'Église pauvre" comme dans *Lumen gentium*, lorsqu'il est affirmé que dans les communautés "aussi petites et pauvres", le Christ est présent (§ 26, 870, 29). Dans le décret *Ad gentes*, on rappelle que la mission développe dans l'histoire la mission du Christ lui-même "envoyé pour porter la Bonne Nouvelle aux pauvres, et que l'Église ... doit procéder par la route de la pauvreté" (§ 5, 1015, 1-5) et "s'unir à travers ses fils aux hommes de toutes conditions, mais surtout aux pauvres ..." (§ 12, 1021, 1). Enfin, dans la constitution *Gaudium et spes*, on reconnaît que "l'esprit de pauvreté ... est en effet la gloire et le témoignage de l'Église du Christ" (§ 88, 1133, 6-7), alors que l'*incipit* de ce même document rappelle que l'Église partage les joies et les tristesses des hommes d'aujourd'hui et "des pauvres surtout" (§ 1, 1069, 15). Dans le paragraphe 57, au sujet de la promotion culturelle, on esquisse la "pauvreté culturelle", mais dans un sens tout autre que celui suggéré par Lercaro sur l'attitude de l'Église à l'égard de son propre patrimoine culturel³⁹.

³⁶ SC § 5 "... il envoya son Fils ... annoncer la bonne nouvelle aux pauvres" (821, 7-12) ; LG § 41 "Que ceux qui sont opprimés par la pauvreté ... sachent qu'ils sont unis de façon spéciale à Jésus" (883, 1-6) ; AA § 4 "En suivant Jésus pauvre, ils ne désespèrent pas du manque de biens temporels ..." (984,23-29) ; AD § 3 Jésus dit "l'Esprit ... m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres ..." (1013,1-4). Enfin au ch. 8, § 55 de LG on rappelle que Marie "est en première file parmi les hommes et les pauvres du Seigneur ..." (893, 7).

³⁷ LG § 23 les évêques accordent leur aide "aux autres Églises : aux plus proches et aux plus pauvres" (868, 7) ; CD § 13 les évêques "offrent une particulière sollicitude aux pauvres et aux plus faibles, auxquels le Seigneur les a particulièrement invités à annoncer l'Évangile" (925,13-16) et § 30 les curés "entourent d'une charité paternelle les pauvres" (933,37) ; AD § 20 les laïcs sont animés du même zèle "à l'égard de leurs propres concitoyens, spécialement pour les plus pauvres" (1028, 41-42) ; OT § 8 chercher le Christ "... spécialement dans les pauvres ..." (952, 6) ; PO § 6 "aux prêtres ... sont confiés de façon spéciale les pauvres" (1049,26-29) et § 20 le ministère "en faveur des pauvres" de la part des prêtres a toujours eu une grande importance dès les origines (1067, 11) ; GS § 69 "aider les pauvres, non seulement avec le superflu" (1118, 1-3).

³⁸ LG § 38 les laïcs doivent "défendre l'esprit des pauvres ... que le Seigneur a proclamé bien-heureux" (880, 11) et § 42 "... l'attachement aux richesses, contraire à l'esprit de la pauvreté évangélique ..." (884, 17-21) ; AD § 24 le missionnaire "... justement dans la longue épreuve reconnaîtra ... que dans la pauvreté profonde réside l'abondance de la joie." (1032, 11-13) ; OT § 9 "les prêtres sont éduqués à une teneur de vie pauvre" (952, 25) ; PO § 17 les prêtres "sont invités à embrasser la pauvreté volontaire ..." (1064, 27) ; GS § 37 le chrétien "... en usant et en jouissant des créatures dans la pauvreté et la liberté d'esprit ..." (1091, 28-35), § 63 "le développement de la vie économique ... trop souvent se change à cause de leur exaspération ou même, dans certains lieux, par la régression des conditions sociales des faibles et le mépris des pauvres" (1113, 23-27) et § 72 "... que la vie ... soit pénétrée de l'esprit des béatitudes, spécialement de l'esprit de pauvreté" (1120, 25-33).

³⁹ Le libellé polémique de Hilarius, *Chiesa dei poveri o chiesa di tutti*, Turin, 1970 montre toutefois que le mouvement pour l'Église pauvre avait éveillé de vives préoccupations.

Face à l'imminence de la conclusion des travaux conciliaires, une centaine d'évêques ont souscrit – sollicités par l'importance de l'argument, mais aussi poussés par la désillusion provoquée par leur accueil insuffisant dans les conclusions du concile – une série de treize propositions d'engagement personnel pour dépasser les carences de leur “vie de pauvreté selon l'Évangile”⁴⁰. Après trente-cinq ans, on n'a pas encore tenté d'établir un bilan de l'impact concret de ces engagements solennels.

VI. Les raisons de la défaite

Comment expliquer la surdité de l'épiscopat conciliaire à cette requête ? Qu'est-ce qui a empêché que des formulations moins fragmentées et moins frêles sur la pauvreté n'entrent dans les décisions finales de Vatican II, qui pourtant sont presque toujours prolixes et où des arguments disparates et parfois même contradictoires ont trouvé place ?

Je n'ai pas et ne connais pas une réponse tout à fait satisfaisante. Il me semble pertinent de retenir que des facteurs divers ont joué, et qu'à la fin, ils se sont ajoutés avec l'issue connue. Une cause peut être vue dans le manque de fortes expériences proprement ecclésiales – c'est-à-dire de communautés ecclésiales au sens traditionnel – qu'auraient pu constituer une référence stimulante. Les Églises du “Tiers Monde”, même lorsqu'Elles étaient représentées au Concile par des évêques indigènes, étaient presque toujours hégémonisée par le besoin de s'insérer dans le chœur des Églises “atlantiques”, plutôt que par la possibilité de donner un témoignage d'une expérience de pauvreté. Helder Camara a été l'exemple le plus significatif de ce type d'évêque.

La carence d'élaboration doctrinale a eu aussi un grand poids : comme Lercaro l'a incessamment souligné, l'élaboration des bases christologiques de la pauvreté évangélique était (et est encore) tout à fait insuffisante⁴¹. Cela affaiblissait toute requête d'approfondissement doctrinal et de corollaires ecclésiologiques et institutionnels et la rendait étrange à l'écoute pour la grande majorité de l'épiscopat. Une majorité, ce qui n'est pas démenti, dont la culture, implicite mais prégnante, était dominée, d'une part, par des modèles capitalistes selon lesquels la pauvreté était seulement un inconvénient en voie d'élimination et, d'autre part, était sous l'influence paralysante de l'anticommunisme. Un anticommunisme qui divisait l'humanité en deux camps, mettant dans celui du “mal” une grande partie des zones pauvres.

Pour finir, il faut admettre que l'action du groupe Gauthier et les interventions réitérées de Lercaro purent avoir une influence pas entièrement positive, soit dans le sens d'offrir à ceux qui les soutenaient un soulagement facile de conscience, qui s'épuisait dans une approbation sans conséquences, soit dans le sens de donner l'impression que l'argument de la “pauvreté” fut étranger institutionnellement au

⁴⁰ Le texte se trouve dans “Les pauvres et l'Église”, *Concilium* 124 (1977) 141-143.

⁴¹ Les deux fascicules dédiés par *Concilium* en 1977 et 1979 à cet argument en témoignent. Pour sa part, Lercaro a eu des occasions de le confirmer lors de deux conférences sur l'Église des pauvres prononcées à Locarno et à Sondrio au printemps 1969.

Concile⁴², d'autant plus qu'avait totalement manqué la stimulation constituée par les "schémas" préparatoires, muets et non attentifs à cet aspect.

VII. Une fécondité "enterrée" ?

Les mentions minces et hésitantes de la pauvreté évangélique dans les décisions de Vatican II signifient-elles que les espérances à ce sujet, suscitées alors dans tant de lieux dans le monde par Jean XXIII ont été déçues ? L'engagement manifesté dans ces années par les évêques et par les théologiens du groupe de "l'Église des pauvres" et par Lercaro, la disponibilité même de Paul VI se sont évaporées comme de "bonnes intentions" ?

Dans la communauté chrétienne et surtout dans les Conciles, l'Esprit opère de façon imprévisible et fréquemment de manière anormale. Des conclusions rigoureusement fondées sur des documents peuvent parfois induire en erreur. Il suffit, en fait, de se demander s'il n'aurait pas été préférable que l'on ait pas parler du tout de la pauvreté à Vatican II. Je ne crains pas d'exprimer la conviction que dans ce cas, le christianisme d'aujourd'hui serait encore plus éloigné de l'Évangile. Le tournant provoqué par les requêtes courageusement avancées au sein et en marge du Concile et par les formulations insérées dans les documents finaux est irréversible, encore qu'il ne soit qu'à l'état embryonnaire. Une inquiétude a été posée dans la chair vive de l'Église, au lieu de la précédente surdité et du paternalisme qui la masquait. La confrontation du christianisme avec la pauvreté est issue du milieu glorieux mais étroit de la vertu "privée" et individuelle. Il est désormais une confrontation inévitable au niveau de la grande Église soit par sa vie, soit par ses institutions en relation à sa foi et à sa formulation doctrinale, comme en relation à sa pastorale.

De plus, il est certain que la portée historique de Vatican II et de son message ne sont pas complètement contenus dans le *corpus* de ses décisions. Les quatre grandes Constitutions, les Décrets et les Déclarations approuvées solennellement entre 1963 et 1965, tout en ayant une valeur difficilement sous-évaluable, n'épuisent pas ce qu'a été Vatican II.

Les ferments semés alors ont fructifié dans des lieux et des temps différenciés. Il est connu que les évêques latino-américains, africains et asiatiques ont surtout joué, durant le Concile, un rôle de support dans les confrontations entre les impulsions de renouvellement et d'*aggiornamento*, portés en avant par leurs confrères de la face atlantiques. Mais pour eux, Vatican II a été surtout une occasion historique et providentielle de croissance de la conscience évangélique. Les évêques des l'Églises pauvres du "Tiers Monde" ont compris alors qu'ils pouvaient et devaient jouer un rôle actif dans la grande communion ecclésiale. Ils ont averti, comme jamais avant, que les Églises pauvres de moyens matériels, de culture "occidentale", de pouvoir n'étaient pas des Églises de seconde catégorie mais au contraire, Elles avaient une fonction d'avant-garde pour une fidélité évangélique plus authentique de l'Église universelle. À Medellin, l'option préférentielle pour les pauvres a été

⁴² On peut encore se demander si le fait que le groupe Gauthier a concentré son attention sur une tentative de sensibiliser les pères conciliaires en négligeant la communication avec l'opinion publique à travers les médias n'a pas eu une certaine poids. Cf. G. Colombo, "Evangelizare pauperibus", *riflessione teologica*, *Evangelizare pauperibus*, Brescia, 1978, p. 29-46.

directement générée par cette conscience⁴³. Sans ce qui avait été semé durant le Concile, comme d’ailleurs par le dynamisme pastoral de tant de communautés de base, telle conscience n’aurait pas été possible.

La théologie de la libération elle-même, si elle est bien fille de la foi et de l’expérience des Églises latino-américaines, n’aurait jamais vu le jour sans l’action maïeutique de Vatican II⁴⁴.

Je veux dire finalement que même la requête de repentir et de conversion de l’Église amenée – entre contradictions et hésitations – par Jean-Paul II, se réfère directement aux sollicitations que le grand événement conciliaire a introduit dans la profondeur du corps des fidèles et qui commencent à manifester une vitalité impétueuse.

Tout ceci est-il un optimisme ingénu, qui veut ignorer les actions infinies et insidieuses qui vont dans un sens diamétralement opposé ? Ou est-ce un effort pour reconnaître, comme le suggérait Jean XXIII, les “signes des temps” et pour discerner leurs significations ? Signes qui montrent les richesses antiques et nouvelles de l’inépuisable trésor évangélique ?

Giuseppe ALBERIGO
Bologna

⁴³ Cf. G. Gutiérrez, “La Chiesa e i poveri, visti dall’America Latina”, dans G. Alberigo, J.-P. Jossua (éd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia, 1985, p. 231-260.

⁴⁴ Voir surtout l’introduction à la nouvelle édition G. Gutiérrez, “Guardare lontano”, *Teologia della liberazione*, 1988 (1971) et aussi E. Klinger, *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und Befreiung des Menschen*, Zurich, 1990.

Θεοσεβείς - φοβούμενοι τὸν θεόν - ἰουδαϊζόντες

DE L'IMPORTANCE DES "MARGINAUX"

Les origines du mouvement chrétien sont baignées de légende, des légendes qui d'ailleurs continuent de s'élaborer de nos jours comme en témoignent les romans autour de la "maison de Marie" à Nazareth et de la "maison de Pierre" à Capharnaüm. La première expansion de ce même mouvement est, elle aussi, généralement présentée d'une façon 'idéalisée' : sous l'inspiration de l'Esprit, des missionnaires seraient partis aux quatre coins de l'*oikoumenè* en fonction d'un tirage au sort entre les Apôtres¹ et ainsi l'Évangile aurait conquis le monde à une vitesse

¹ Molland E., 1970, "L'Antiquité chrétienne a-t-elle eu un programme et des méthodes missionnaires ?", *Opuscula patristica*, Oslo, 103-116 ; Junod E., 1981, "Origène, Eusèbe et la tradition sur la répartition des champs de mission des apôtres, Eusèbe H. E. III 1. 1-3", dans *Les Actes apocryphes des apôtres*, F. Bovon et alii éd., Genève, 233-248 ; Kaestli J.-D., 1981, "Les scènes d'attribution des champs de mission et de départ de l'apôtre dans les Actes apocryphes" *ibid* p. 249-264. Il est clair que la première expansion chrétienne s'est effectuée sans plan préconçu, au gré des circonstances et des initiatives personnelles, ce que l'on a par la suite idéalisé dans des discours comme celui d'Antioche de Pisidie, celui de l'Aréopage d'Athènes par exemple, dans la structuration du diptyque Évangile de Luc-Actes des Apôtres, ou dans la finale de l'Évangile de Matthieu ... *étant partis, faites disciples toutes les nations, les baptisant ... et leur enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé* ...

Nous retrouvons une position relativement proche dans deux textes que l'on peut dater du II^e siècle. Dans l'*Apocalypse de Pierre* 14, 5, Jésus est sensé dire à Pierre : *Quant à toi, tu as été choisi à cause de la promesse que je t'ai faite. Fais donc en paix ma proclamation dans le monde entier, parce qu'il s'en est réjoui. La source de mes paroles est espérance de vie et, tout à coup, le monde a été ravi* ... Autre document de même veine, dans l'*Ascension d'Isaïe* 3, 17-18, le prophète est supposé annoncer la vie de Jésus appelé ici le Bien-Aimé : *il enverra douze disciples; ils instruiront toutes les Nations et toute langue au sujet de la résurrection du Bien-Aimé, et ceux qui auront cru à sa croix seront sauvés*.

Il faut par ailleurs remarquer que les plus anciennes références à ces versets de Matthieu chez Justin, Origène ou même Eusèbe ne contiennent pas la formule trinitaire qui, s'il faut en croire nombre d'exégètes modernes, doit être considérée comme un ajout postérieur alors que l'on se trouvait en plein querelle théologique sur la Trinité au IV^e. Il faut noter aussi que la finale de Marc, absente de manuscrits parmi les plus sérieux, ne contient pas la formule trinitaire.

Ce verset du premier évangile dans sa formulation première peut parfaitement se comprendre en écho des enseignements du grand Hillel l'Ancien lorsqu'il demande de faire entrer toute créature *sous les ailes de la shekhina*, en d'autres termes sous la protection divine, le baptême faisant office de rite de purification et de rupture, comme il en était dans certains courants baptistes palestiniens à l'époque. Nous retrouvons ainsi, à côté du courant plus ethnocentrique dont Matthieu 10, 5-6 se fait l'écho et qui anime encore le monde des Sages au lendemain de la destruction du Temple, un autre courant plus universaliste, ce dont nous allons reparler sous peu.

Il semble que la recommandation de l'auteur de la première épître de Pierre soit plus proche de la réalité qui dit : *sanctifiez dans vos cœurs le Christ qui est Seigneur. Soyez toujours prêts à rendre compte de l'espérance qui est en vous*. (1P 3, 15-16). Comme on le constate dans le cas des *cultes orientaux*, la diffusion de la *bonne nouvelle* du rabbi Yeshua ben Yoseph s'est réalisée sur la base du témoignage : *Dieu l'a ressuscité, nous en sommes témoins*. Tel est l'acte de puissance inouï qui fonde leur conviction (Arnobé *AN* I, 53).

telle que cela suscitait l'étonnement de certains, Arnobe par exemple s'interrogeant : "D'où vient qu'en si peu de temps, cette religion a rempli l'univers?"².

Revenant en historien des religions sur cette question de l'expansion primitive du mouvement chrétien, nous voudrions démontrer d'abord qu'elle ne peut être historiquement comprise qu'à la lumière de la montée des *religions orientales*³ dans la *pars occidentalis* de l'Empire au cours des premiers siècles de notre ère et que d'autre part les craignant-Dieu ont joué un rôle déterminant dans ce processus.

Cet essai se voudrait un hommage d'amitié et d'estime pour un collègue dont les travaux ont enrichi de manière considérable notre connaissance des origines chrétiennes et plus particulièrement de l'*Anthropos laïkos*.

I. De quelques rappels

Faute de place, il nous est impossible d'entrer dans le détail de chacun des aspects de l'argumentation. On nous pardonnera en conséquence d'en présenter certains de manière plus synthétique.

• Prosélyte, prosélytisme sont deux concepts qui ont connu au cours des temps une véritable inversion, pour ne pas parler de subversion de sens⁴. Ils n'entrent pas dans la mentalité des populations de l'Antiquité avec le sens de propagande active, d'activité 'missionnaire' que nous leur attachons. Le polythéisme est en effet par essence ouvert, tolérant. Il a su de longue date se faire particulièrement accueillant au grand dam d'un Tacite par exemple qui se plaint de ce que *les choses les plus horribles et les plus honteuses confluent de toutes parts [vers Rome et y] sont en vogue*⁵ et plus généralement au grand regret d'un certain traditionalisme que résume parfaitement un Juvénal se plaignant de ce que *l'Oronte, le fleuve de Damas [soit venu] se déverser dans le Tibre*⁶.

Il est tout aussi avéré que l'Antiquité ne sait pas ce qu'est la conversion au sens moderne et chrétien de 'changer de religion', parce que toute religion est clanique ou 'nationale'. *Suacuique civitati religio, nostra nobis*, chaque système politique possède son système religieux et nous possédons le nôtre affirme tranquillement Cicéron⁷ sans crainte d'être démenti, et tout ce qui n'est pas *religio* est *superstio*⁸.

² AN 1, 53.

³ Depuis le travail pionnier de F. Cumont *Les cultes orientaux dans l'Empire romain*, Paris 1904, un ensemble de conférences dont on utilise aujourd'hui la version remaniée de 1929, on dénomme *cultes orientaux*, une expression ambiguë et arbitraire à souhait, un ensemble de cultes venus d'Égypte, de Syrie, d'Anatolie, de Perse. Cumont et plus récemment R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles-Lettres, Paris 1989 en excluent, à tort selon nous, le judaïsme et le christianisme primitif. On a ajouté à la confusion en assimilant *cultes orientaux* et *cultes à mystères*.

⁴ Will E. & Orrieux Cl., 1992, "Prosélytisme juif"? *Histoire d'une erreur*. Paris Les Belles Lettres, coll. "Histoire".

⁵ Ann. 15 44 3; Slingerland H. D., 1997, *Claudian Policy making and the Early Imperial Repression of Judaism at Rome*, Atlanta (South Fl.), "Studies in the History of Judaism", 160 p. 89-110.

⁶ *Satire* III, 60-66.

⁷ *Pro Flacco* 28 ; Origène *Ctr. Celsum* 5. 25; Symmaque *Relatio* III, 3 ; Eusèbe *Praeparatio Evangelica* I 2, 2.

Renoncer à ses divinités ancestrales, abandonner ses *ta patria*, les us et coutumes ancestrales, le *mos maiorum*, si cela est même concevable, constitue une apostasie/ἀποστασία, une rupture avec sa communauté sociopolitique, une révolte/στάσις dit Celse. Ainsi dans le roman pseudo-Clémentin, nous lisons : *Qu'il me dise s'il ne commet pas la plus grande impiété en abandonnant les mœurs de ses ancêtres pour embrasser des coutumes barbares*⁹. Et déjà Jérémie le prophète traduit à sa manière une semblable réprobation lorsqu'il fait dire à l'oracle divin : *C'est un double méfait que mon peuple a commis : ils m'ont abandonné, moi la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, citernes lézardées qui ne retiennent pas l'eau, ajoutant peu après : Est-ce qu'une nation a changé ses dieux, eux qui ne sont même pas des dieux. Or, mon peuple a changé ma Gloire contre ce qui ne vaut rien*¹⁰! Souvenons-nous, à titre d'exemple, de ceux, prêtres du Temple y compris, qui oublièrent le culte de YHWH pour l'hellénisme à l'époque des Maccabées et rappelons la connotation extrêmement péjorative du concept hébraïque de *meshoumad* [qui a été détruit-anéanti] dénonçant celui qui, de son plein gré, apostasie, à la différence de l'*annous* qui a apostasié sous la contrainte. Tertullien, tout chrétien qu'il soit, est dans le parfait droit fil de sa tradition lorsqu'il écrit : *Il est de droit humain et de droit naturel que chacun puisse adorer ce que bon lui semble ; la religion d'un individu ne sert, ni ne dessert personne. Il n'est pas religieux de contraindre à la religion, car celle-ci doit être embrassée spontanément et non par force ...*¹¹. Dans la même ligne, on pourrait citer l'édit de Galère de 311 ou la décision des empereurs Constantin et Licinius arrêtée lors de leur rencontre à Milan en 324, ce que l'on dénomme à tort l'édit de Milan : *... Nous [les empereurs] avons décidé qu'il ne faut absolument refuser à personne la liberté de suivre et de choisir l'observance ou la religion des chrétiens et qu'à chacun soit accordée la liberté de donner son adhésion réfléchie à cette religion qu'il estime lui être utile, de telle sorte que la divinité puisse nous fournir en toutes occasions sa providence habituelle et sa bienveillance*¹².

Qui plus, un polythéiste ne répugnera en rien à cumuler convictions et pratiques, donc à honorer par définition une pluralité de divinités, même s'il peut manifester quelque préférence pour telle ou telle.

⁸ Sachot M., 1991, "Religio/superstitio, Historique d'une subversion et d'un retournement", *RHR* CCVIII 4, 355-394. Beaujeu J, 1978, 'Religio licita' dans *Le culte des souverains*. Entretiens de la fondation Hardt XIX, Vandœuvre-Genève.

⁹ *Homélies pseudo-clémentines* IV 7, 3. Voir de même *Dt.* 13, 7, 9-10.

¹⁰ *Ce qui ne vaut rien* sous entendu les baals, *Jer.* 2, 8, 11. On pourra se reporter encore dans le livre de Daniel à la virulente diatribe contre Antiochus Épiphane à qui il est particulièrement reproché de *vénérer un dieu que ses Pères n'ont pas connu ... Dn.* 11, 36-37.

¹¹ Tertullien *À Scapula* 2, 2.

¹² Eusèbe de Césarée *Histoire ecclésiastique* X 5, 4. Ce texte, à quelques variantes près, se retrouve dans l'ouvrage de Lactance *À propos de la mort des persécuteurs* § 48. On remarquera la finalité de la décision : fidèles à la conception romaine traditionnelle de la *religio* comme *pietas erga deos* de la piété envers les dieux qui en retour assurent la stabilité, la paix et la prospérité du peuple romain, le document parle de la *divinité* et non de Dieu dont on attend la *bienveillance* et l'attention providentielle ... Il s'agit donc de transposition. Il ne faut pas plus oublier que l'édit de Théodose de 390 a prohibé la *pratique* seule du polythéisme, tandis que chacun pouvait continuer à discuter et à tenir les *opinions* qu'il entendait. Si des écrits de Porphyre ou de Julien furent condamnés au feu, c'est parce qu'ils s'en prenaient directement à la foi chrétienne et étaient jugés blasphématoires à l'égard de Jésus.

• Le judaïsme palestinien des débuts de l'ère commune est traversé par deux courants majeurs engendrant des attitudes très contrastées à l'endroit des *Goim*, des non-juifs. Le premier que l'on pourrait caractériser comme ethnocentrique est *grosso modo* symbolisé par l'attitude de Shammaï ; le second peut être appelé, faute de mieux, universaliste ou ouvert, et c'est Hillel qui le symbolise.

• Le judaïsme n'est guère propagandiste au I^{er} siècle de notre ère, c'est la thèse d'E. Will et de Cl. Orrieux qui a suscité quelques réactions tant elle va à l'encontre des positions généralement admises¹³. C'est celle aussi de M. Goodman¹⁴. Eut-il d'ailleurs voulu l'être que la conjoncture ne lui était guère favorable. En effet, la présence romaine en Palestine était, on le sait, fort mal supportée, surtout en Galilée, entraînant dans de larges couches de la société palestinienne des sentiments hostiles à l'égard du non-juif. Les écrits esséniens, pour symptomatiques qu'ils soient sur ce point, ne font pas exception¹⁵. Il ne faut pas non plus oublier que le judaïsme est avant tout un mode de vie, une orthopraxie¹⁶, avec ses implications politiques, sociales, culturelles et cultuelles, que d'autre part l'adhésion au peuple juif implique, à l'image d'Abraham le modèle des convertis, de quitter son pays, sa famille, la maison de son père, donc de rompre avec ses traditions ancestrales, *ta patria*, ce qui est difficile à envisager pour un homme de l'Antiquité, comme nous venons de le voir.

Le courant ethnocentrique est, par ailleurs, manifestement et largement majoritaire en Palestine, sans que pour autant la tendance universaliste soit absente, qu'il ne faut pas confondre avec le "collaborationnisme" de certains milieux.

Du côté des "Romains" ou plus largement de l'étranger la prévention domine à l'endroit de ce peuple fier de son élection divine et politiquement agité, et cette prévention pour ne pas parler d'hostilité, n'affecte pas uniquement certains 'intellectuels' des milieux conservateurs.

En revanche, le judaïsme a indéniablement attiré certains ... les prosélytes ou les judaïsants¹⁷. Nous aurons à y revenir.

• Les premiers disciples du rabbi Yeshua ben Yoseph de Nazareth, *alias* Jésus, se sont tous recrutés en premier lieu parmi des juifs palestiniens de culture sémitique que nous appellerons ici *nazaréens*¹⁸ plutôt que judéo-chrétiens – une expression moderne particulièrement ambiguë – ou de culture hellénistique que nous appellerons ici des *chrétiens*, certains d'entre eux, pensons à Saul-Paul ou Barnabé, relevant de l'une et l'autre cultures.

¹³ *Op.cit.* On pourra se reporter à notre compte rendu dans *R.B.* 100 (1993) 599-602.

¹⁴ *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994.

¹⁵ Hadas-Lebel M., 1979, "Le paganisme à travers les sources rabbiniques des II^e et III^e siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'Empire romain", *ANRW* II : 397-485 ; Flusser D., 1976, "Paganism in Palestine", dans *The Jewish People in the First Century. Compendium rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, 1065-1100, Assen.

¹⁶ 2 *M.* 2, 21 ; 14, 38.

¹⁷ C'est, entre autres, la position de J. Gager, 1986, *The Origins of Anti-Semitism*, Oxford.

¹⁸ Pour de plus amples justifications, on pourra se reporter aux travaux suivants : S. C. Mimouni "Les nazaréens. Recherche étymologique et historique", *RB* 105 (1998) 208-262 et E. Nodet "Les Nazaréens : discussion" *RB* 105 (1998) 263-265 ; S. C. Mimouni *Le judéo-christianisme ancien*, Essais historiques, coll. *Patrimoines Judaïsme* Paris 1998 et F. Blanchetiere *Judéo-chrétiens? Nazaréen? Chrézien? Enquête sur les racines juives du christianisme*, (sous presse).

Ces points étant acquis, nous sommes fondés dans un premier temps et à la suite de M. Goodman à récuser la thèse de Nock¹⁹ selon laquelle toutes les religions anciennes furent “prosélytes”, ou plus exactement propagandistes. Il nous paraît tout autant fondé de récuser la position de M. Goodman²⁰ et J. C. Paget²¹ faisant des premiers disciples de Jésus, nazaréens aussi bien que chrétiens, les “inventeurs” de l’idéal missionnaire, si on ne peut trouver au début de notre ère aucun parallèle à la “mission chrétienne”. Prétendre que, à l’instar de tous les autres systèmes religieux antiques le mouvement des disciples de Jésus n’a pas été “missionnaire” pourra paraître une position provocatrice, à tout le moins incongrue, dans la mesure où chacun est de longue date convaincu que le christianisme fut dès son origine missionnaire. La question mérite toutefois examen.

Dans un monde où l’on se déplace beaucoup, de gré ou de force – fonctionnaires de tous rangs, militaires, marchands et marins, ambassades des cités, esclaves, philosophes, propagandistes de toutes sortes, pèlerins ou dévots pérégrinant vers quelque sanctuaire ou oracle réputés – chacun a pu en diverses occasions être amené à s’expliquer sur ses idées, ses convictions, à témoigner de ce qui le faisait vivre. Les métèques venant s’installer dans les centres administratifs principalement à Rome, dans les ports comme Ostie ou Délos, ou dans les camps du *limes* – principalement le *limes* rhéno-danubien – amenaient leurs dieux avec eux pour leurs besoins personnels, suscitait selon les cas dans leur entourage, et plus spécialement parmi les populations indigènes indifférence, rejet, mais aussi curiosité, attrait. Et que dire des esclaves au sein des maisons ou dans les exploitations rurales, privées ou impériales ? C’est ainsi que doit s’expliquer en partie la montée des cultes orientaux au cours des deux ou trois premiers siècles de notre ère – cultes de Cybèle, de Mithra, de Sarapis, d’Isis, et autres – dont l’expansion a marqué profondément la vie religieuse de l’Occident répondant en partie à ce besoin de divin et de spiritualité, d’intimité mystique caractéristiques de la “seconde religiosité” dont parle Marrou, besoins divers auxquels les religions poliades purement civiques ne répondaient pas, en particulier chez ceux qui ne bénéficiaient ni du temps, ni de la formation intellectuelle pour s’adonner aux spéculations philosophiques pythagoriciennes ou platonisantes²². C’est porté par cette vague que s’explique aussi en partie l’expansion du judaïsme, et plus encore celle du christianisme ; cette expansion s’explique aussi par l’influence synchrone des Asiates, puis des Syriens dans les milieux de l’*Urbs* et dans l’entourage des Empereurs, en y incluant les princes otages avec leur suite, comme les Hérodes par exemple ou dans la vallée du Rhône autour de Lyon et de Vienne²³.

¹⁹ Nock A. D., 1933, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.

²⁰ Goodman M., *Mission and Conversion*, op. cit. p. 154, 160-174.

²¹ Paget J. C., 1996, “Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins : Chimera or Reality ?”, *JSNT*, 62, 65-103.

²² Turcan R.A., 1989, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles-Lettres, Paris.

²³ La Piana G., 1925, “The Roman Church at the end of the Second Century”, *Harvard Theological Review* 18, 201-277.

II. Esquisse d'une histoire de l'expansion primitive

L'embryogénèse est chose aussi complexe que mystérieuse. Celle du vivant certes. Celle d'un parti, d'un mouvement, d'un courant de pensée tout autant. Il n'est donc pas étonnant que notre connaissance des origines du mouvement des disciples de Jésus soit, pour l'historien, d'une approche délicate, tant la part de légende est grande, on l'a dit, tant les relectures qui en ont été faites sont nombreuses et complexes, marquées au coin de l'idéologie ou de l'apologétique. Ainsi donc l'embryogénèse du courant/αἵρεσις des disciples de Jésus de Nazareth nous reste pratiquement inconnue et les premiers chapitres des Actes des Apôtres qui "écrasent" la chronologie nous sont de peu de secours.

Après la débandade des disciples²⁴ qui laissait le crucifié du golgotha en la seule compagnie de sa mère, de Jean et de quelques femmes et la terreur qui s'abattit sur le groupe, les disciples s'en retournèrent à leurs activités en Galilée. Et il leur fallut assurément un certain temps pour assumer leur déception *nous espérons qu'il était celui qui allait délivrer Israël ...*²⁵ et transmuier l'échec apparent de leur Maître en victoire!

• Qui plus est, Jésus ne leur avait-il pas donné les consignes suivantes : *Ne prenez pas le chemin des Nations et n'entrez pas dans une ville des Samaritains; partez plutôt vers les brebis dispersées de la maison d'Israël*²⁶, lui-même se montrant très réservé à l'endroit des non-juifs²⁷ et n'étant sorti qu'en une seule occasion hors des limites traditionnelles du pays d'Israël dans la région du sud Liban où il guérit la fille de la syro-phénicienne. Matthieu, par ailleurs, rapporte un certain nombre de paroles imputées à Jésus assez peu favorables aux gentils²⁸, s'il ne s'agit pas d'attitudes de la première communauté nazaréenne imputées a posteriori à Jésus. En résumé, Jésus ne se serait pas porté vers l'autre, mais il aurait répondu à l'appel de l'autre.

• De plus, dans cette Palestine traversée de tensions politico-religieuses exacerbées, comment se faire le propagandiste d'un Maître condamné par les autorités romaines pour sédition à un supplice d'esclave, *scandale pour les juifs, folie pour les gentils* ainsi que le constate Saul-Paul lui-même²⁹.

• Tertullien rappelle cette autre évidence : c'est *sous le couvert d'une religion assurément reconnue officiellement*³⁰ que le mouvement chrétien a connu sa plus ancienne expansion. En effet, et contrairement aux apparences, il n'existe aucune contradiction entre le fait de nier tout prosélytisme juif au début de notre ère d'une

²⁴ Lors de l'arrestation à Gethsémani tous l'abandonnèrent et s'enfuirent Mt 26, 56 et même si Pierre réapparaît de façon fort peu glorieuse dans la cour du Grand prêtre durant la nuit suivante.

²⁵ Lc. 24, 21.

²⁶ Mt. 10, 5-6.

²⁷ Mt. 15, 24 et plus largement l'épisode de la guérison de la fille de la syro-cananéenne Mt. 15, 21-28 ou cet autre épisode de la guérison du serviteur du centurion de Capharnaüm Mt. 8, 5-13 et parallèles.

²⁸ Mt. 5, 46-47; 6, 7-8, 31-32; 18, 15-17. À quoi il faut ajouter les dits ayant trait aux persécutions du fait des non-juifs Mt. 10, 18-22; 10, 9b; 24, 9-14.

²⁹ 1Co. 1, 23. Voir Justin, *Dialogue avec Tryphon* 89, 3; Origène *Ctr. C.* 1, 55. Lucien de Samosate se gausse du *sophiste crucifié ...* etc.

³⁰ *Apol.* 21, 1.

part et l'affirmation selon laquelle le judaïsme de la diaspora³¹ a pavé la route du christianisme d'autre part. De même que le judaïsme, le proto-christianisme s'inscrit dans le mouvement des cultes orientaux vers la *pars occidentalis* de l'Empire.

• Comment et pourquoi certains se sont-ils par la suite et après combien de temps regroupés à Jérusalem, nous l'ignorons. Toujours est-il que cette communauté/*qehila* rassemblée dans le souvenir du Nazaréen a connu vers 36-37 une crise interne profonde dont il faut lire un écho remanié dans les Actes³². Suite à des dissensions entre *hébreux* et *hellènes*, termes qui semblent bien désigner des juifs hébreophones ou plutôt araméophones d'une part, hellénophones d'autre part, les premiers, les *hébreux*, regroupés autour de Jacques frère du Seigneur³³ nous apparaissent être des juifs de stricte observance, tandis que les seconds, les *hellènes*, semblent, à l'instar des juifs de la diaspora, avoir maintenu une certaine distanciation par rapport au culte sacrificiel et plus largement par rapport au Temple, et avoir été plus ouverts à l'*autre*³⁴.

• À nous en tenir dans un premier temps au seul cas des '*hébreux*' que constatons-nous?

À l'exemple de leur Maître et se conformant à ses directives telles qu'elles figurent dans le premier évangile³⁵, les premiers disciples, nazaréens aussi bien que chrétiens, se sont adressés en premier lieu à des juifs (*Ac.* 11, 19; 14, 1). Qu'il s'agisse d'Apollos l'alexandrin (18, 24-26) ou de Paul et de ses compagnons à Damas (9, 20), Salamine de Chypre (13, 5), Antioche de Pisidie et Iconium (14, 1), à Thessalonique (17, 1-2), Bérée (17, 10), Athènes (17, 17), Corinthe (18, 4) ou Éphèse (18, 19; 19, 8), ils commencent toujours par s'adresser aux juifs et parfois aux Grecs (11, 20) appelés prosélytes, dans le cadre de la liturgie sabbatique ou de ce qui en tient lieu, comme à Philippes de Macédoine (16, 13). D'aucuns ont vu là un *topos* récurrent. On peut tout aussi bien l'admettre comme un écho de la réalité historique. Deux types de motivations peuvent en effet expliquer une telle façon de procéder. Et avant tout le côté pratique de la chose : il était naturel que des juifs

³¹ *Diaspora-Golah* : La synonymie des termes ne va pas de soi, même si elle s'est imposée dans l'usage. En hébreu, l'équivalent de *diaspora* est *tefoutza*, alors que dans la LXX l'équivalent de *golah* est *apoikia*-émigration. Certes, existe une idée commune de migration, mais les termes respectifs traduisent des expériences diverses : la colonisation et la réussite, pour les grecs, la déportation et la ruine pour Israël, suscitant *nostalgie et volonté de retour*. *Diaspora* selon J. Méléze-Modrzejewski [1993, "How to Be a Jew in Hellenistic Egypt?"], dans *Diaspora in Antiquity*, Sh. D. J. Cohen et E. S. Frerichs éd., Atlanta, 65-91], serait une invention du judaïsme alexandrin et peut traduire le simple fait d'une présence juive en pays grec (Jn 7, 35) sans impliquer obligatoirement une connotation de châtiement, d'affliction, ainsi que le donnent à penser les textes chrétiens (*DT* 16 par exemple) relayés par la légende du juif errant.

³² *Ac.* 6, 1-7.

³³ Dans un travail récemment publié *Flavius Josèphe, Baptême et résurrection*, Paris 1999, E. Nodet émet l'idée que Jacques, tout en étant le propre frère de Jésus, n'a pas été son disciple et n'a pas été à la tête de la communauté/*qehila* de Jérusalem. Nous avons peine à le suivre dans cette direction.

³⁴ Sur cette histoire fort complexe, qu'on nous permette de renvoyer à Blanchetiere Fr., *Judéo-chrétien? Nazaréen? Chrétien? Enquête sur les racines juives du courant chrétien*, (sous presse). Bodinger M., 1997, "Les 'hébreux' et les 'hellénistes' dans le livre des Actes des Apôtres", *Hénoch* 19 (1997) 59-68.

³⁵ *Mt.* 10, 5-6.

cherchent accueil et hospitalité parmi leurs frères ; de plus la liturgie synagogale du *shabbat* offrait un cadre adéquat, mis déjà à profit par Jésus semble-t-il³⁶. Sans qu'il faille y voir une obligation, il était reçu d'inviter un coreligionnaire de passage à commenter la lecture biblique, la *parasha* de la semaine, surtout s'il était auréolé d'un certain prestige. Les responsables de la synagogue s'estimaient honorés de le convier à prononcer la *drasha*, le sermon hebdomadaire. À quoi s'est ajoutée *a posteriori* une justification théologique que souligne à sa façon l'auteur des Actes lorsqu'il fait dire à Paul : *c'est à vous d'abord que devait être adressé la Parole de Dieu*³⁷.

En d'autres termes, dans les synagogues et ailleurs, les disciples sont amenés à s'expliquer sur l'espérance qui est en eux et donc à témoigner de leurs convictions suscitant des réponses très différentes allant de l'indifférence de certains *nous t'entendrons là dessus une prochaine fois*, à l'hostilité, mais aussi à l'accueil favorable de quelques juifs certes, mais aussi de Gentils déjà proches du judaïsme, tels les judaïsants ou les craignant-Dieu (17, 17), en quelque sorte des "marginaux" au sens où il s'agissait d'hommes et surtout de femmes non-juifs de naissance se tenant aux marges et du polythéisme et du judaïsme, ou, pour reprendre le vocabulaire informatique, des "interfaces".

Les Actes les mentionnent à plusieurs reprises, ainsi les prosélytes au nombre des témoins de la venue de l'Esprit à la Pentecôte (Ac. 2, 11), Nicolas, le prosélyte d'Antioche, l'un des Sept (6, 5), et surtout les "craignant-Dieu prosélytes" (13, 43; 17, 17).

L'entrée de ces non-juifs au sein des premières communautés semble avoir suscité nombre de problèmes et provoqué la réaction du courant très ethnocentrique des gens de l'entourage de Jacques³⁸ hostiles à l'universalisme paulinien. Deux affaires traduisent ces tensions internes aux communautés. Et d'abord la conversion de Corneille.

À bien considérer cette page, on constate que Pierre est en quelque sorte en 'tournée d'inspection' dans les communautés de la plaine côtière, mandaté par l'église de Jérusalem. Il réside chez Simon le corroyeur à Jaffa, petit port jouxtant par le sud l'actuelle Tel Aviv. Alors qu'il prie, il reçoit une vision qui lui enjoint d'enfreindre les principes élémentaires de la diététique juive, ce à quoi il répugne malgré une triple injonction. Au comble de la perplexité, il est sollicité par un envoyé du centurion Corneille, *un homme juste qui craint Dieu et dont la réputation est bonne parmi la population juive tout entière*³⁹. Nous nous trouvons devant une situation analogue à la scène du centurion de Capharnaüm sollicitant Jésus. C'est le non-juif, mais déjà proche du judaïsme, qui a l'initiative et se place en demandeur. Pierre va devoir se rendre aux injonctions de la vision qu'il comprend enfin et introduire par le baptême Corneille et les siens dans la communauté des croyants. Mais l'affaire n'est pas réglée pour autant et de retour à Jérusalem Pierre doit faire montre de beaucoup de diplomatie pour faire comprendre et accepter son geste.

³⁶ À Nazareth Lc. 4, 16-30, à Capharnaüm Lc. 4, 31-32 et en d'autres occasions Mc. 1, 21-39; 3, 1; Mt. 9, 35 et parallèles; Jn. 6, 59; 18, 20.

³⁷ Ac. 13, 46.

³⁸ Ac. 2, 12.

³⁹ Ac. 10, 22.

Le cas de l'eunuque de la Candace d'Éthiopie ne manque pas non plus d'intérêt : ce haut personnage est déjà proche du judaïsme puisqu'il revient d'un pèlerinage à Jérusalem et qu'il est en train de lire Isaïe tout en faisant route. C'est lui qui sollicite Philippe ...⁴⁰.

Second exemple, ce que l'on appelle "l'affaire d'Antioche", épisode fort complexe dont la chronologie même est loin d'être assurée du fait des contradictions que l'on veut constater entre le récit des Actes et ce que nous en dit l'épître aux Galates, le tout compliqué par les interrogations relatives à "l'assemblée de Jérusalem"⁴¹.

Il n'est pas question de reprendre ici la question en détail. Ce qui paraît clair, c'est que les tenants d'une stricte fidélité à la Loi se refusaient à frayer avec des incirconcis. L'affaire était grave : le mouvement de Jésus allait-il rester un simple courant parmi d'autres au sein du judaïsme polymorphe de l'époque ou bien s'ouvrir largement vers l'autre, ethnocentrisme contre universalisme. Si l'on ne pouvait partager la table, comment allait-on pratiquer le repas du Seigneur? etc ... À peine né, le mouvement de Jésus allait-il se scinder en deux courants plus ou moins affrontés?

On sait que les deux affaires connurent, pour un temps, un dénouement dans les décisions attribuées à une assemblée réunie à Jérusalem qui pour l'essentiel reprenaient la position des Sages d'Israël imposant aux non-juifs comme condition *sine qua non* les préceptes noachiques : *s'abstenir des souillures de l'idolâtrie, de l'immoralité*⁴², *de la viande étouffée*⁴³ *et du sang*, mais sans imposer la circoncision⁴⁴.

• Envisageons désormais l'attitude des *hellènes*. Selon le récit des Actes, Etienne ayant payé de sa vie sa diatribe, devenant du même coup le proto-témoin, la tempête s'abattit sur les seuls "hellènes" qui s'égaillèrent dans les régions environnantes, Judée et Samarie (*Ac* 8, 1).

L'aventure initiée à Jérusalem n'allait plus s'arrêter. L'onde de choc allait se propager. Tandis que les nazaréens s'implantaient en Judée et en Galilée, évitant par atavisme la Samarie, les hellènes au contraire se dirigèrent vers cette province, à commencer par Philippe, l'un des Sept, dont le témoignage connut rapidement un grand succès, traduisant la victoire du bien sur le mal par l'expulsion de démons et la guérison de malades (*Ac*. 8, 5-8). Et c'est l'épisode de l'eunuque éthiopien déjà évoqué.

Relevons pour l'instant que cette première expansion dans la plaine côtière du Sharon reste sous le contrôle de Jérusalem. À preuve les déplacements signalés de Pierre à Lydda/Lod, à Joppé/Jaffa et jusqu'à Césarée (*Ac*. 9, 32 s.). Le récit reprend : "*ceux qu'avait dispersés la tourmente*" (*Ac*. 11, 19), suture rédactionnelle destinée à lier ce qui va suivre à l'épisode de l'arrestation et de la mort d'Étienne,

⁴⁰ *Ac*. 8, 26.

⁴¹ Taylor J., 1994, *Les Actes des deux Apôtres*, V. Commentaire historique (Act. 9,1-18,22) Études bibliques n.s. n° 23, Paris p. 197-226.

⁴² Ce qu'il faut comprendre comme le fait de s'abstenir des unions conjugales prohibées comme consanguines par la législation du Lévitique, *Lev*. 18.

⁴³ C'est-à-dire non saignée rituellement à blanc, ce qui découle de l'interdit du sang *Gn*. 9, 4 énoncé juste après.

⁴⁴ *Ac*. 15, 5-29.

afin d'en mieux dégager le lien organique. Prêtons donc attention aux versets suivants (Ac. 11, 19-5) et à la séquence des événements :

- "*Ceux qu'avait dispersés la tourmente à propos d'Étienne* [donc des hellènes] *étaient passés jusqu'en Phénicie* [étape normale sur le route côtière vers le nord], *à Chypre* [étape non moins normale, possible vue la proximité de l'île et les routes de cabotage] *et à Antioche* [la grande ville et la plaque tournante de la région], *sans annoncer la Parole à nul autre qu'aux juifs* [Nous restons dans une conception très traditionnelle et particulariste des rapports avec les non-juifs qui était celle de Jésus].

- "*Pourtant, lorsque certains originaires de Chypre et de Cyrène arrivèrent à Antioche, ils adressèrent aussi aux Grecs la bonne nouvelle de Jésus Seigneur* [ainsi que nous l'avons constaté avec l'épisode de l'eunuque de la Candace, la conception universaliste est à l'œuvre et l'ouverture se fait en direction des gentils, réalisée par des hellènes issus de la diaspora].

- "*Le bruit de cet événement parvint aux oreilles de l'église qui était à Jérusalem et l'on délégua Barnabas à Antioche*" [la qehila jérosolomitaine maintient son contrôle et va l'exercer avec précaution en choisissant comme *shaliah-mevaqer*-délégué Barnabé, le lévite originaire de Chypre et donc issu de la diaspora]. N'y trouvant rien à redire, celui-ci entérine, mais s'adjoint Paul que l'on retrouve ainsi et qui va demeurer en ces lieux une année durant (Ac. 11, 25-26).

Résumons-nous. Nous ne pouvons atteindre à aucune certitude quant à l'historicité des divers épisodes rapportés. Leur séquence se révèle toutefois d'une haute probabilité, compte tenu de notre connaissance de la conjoncture. Partis sous la contrainte des événements dans une période d'instabilité et très probablement en l'absence de tout procurateur romain, Pilate ayant été rappelé à Rome pour s'expliquer sur sa gestion, les hellènes se dirigent vers la côte et les ports portant témoignage. Certains ont peut-être regagné Alexandrie, d'autres s'embarquent pour Chypre et certains finissent par aboutir à Antioche, la métropole régionale. Dans ces années 37-41, la ville, la communauté juive surtout, sont troublées en conséquence de la politique religieuse de Caligula et de sa volonté d'introduire son image dans le Temple de Jérusalem. Le témoignage des disciples de Jésus le Nazaréen ne fait que renforcer les spéculations messianiques⁴⁵.

- "*C'est à Antioche que, pour la première fois, le nom de chrétien fut donné aux disciples*" (11, 26).

L'histoire du christianisme est lancée. La geste de Paul peut alors commencer, une geste déjà évoquée et qu'il ne saurait être question de rapporter en détail, une geste qui nous est certes mieux connue, mais qui ne doit pas oblitérer le témoignage de tous les anonymes. Il n'est pas sans importance de remarquer que Paul lui-même a soin de faire reconnaître son évangile, "*de peur d'avoir couru en vain*" (Gal 2, 2) et son dernier séjour dans la Ville sainte fut sans doute destiné à venir apporter le produit de la collecte réalisée dans les églises de la diaspora, mais il ressemble à une sorte de "*visite ad limina*" ou si l'on préfère à un rapport d'exercice ! Rome et la primauté romaine ne sont pas encore d'actualité n'en déplaie à toute une tradition théologico-exégétique. Jérusalem n'a pas encore perdu de son importance. La catastrophe de 70 est encore à venir. Pourtant, comme

⁴⁵ Taylor J., 1994, "Why Were the Disciples First Called 'Christians' at Antioch? (Acts 11, 26)", *RB* 101, 75-94.

le remarque O. Cullmann, “cette collecte au profit de l’Église mère était plus qu’un geste humanitaire ; elle devait avant tout manifester l’unité de l’Église, comme l’impôt au profit du Temple de Jérusalem rendait visible, dans le judaïsme, l’unité entre coreligionnaires dispersés à travers tout l’Empire romain”⁴⁶.

En bref : qu’ils soient *hébreux-nazaréens* ou *hellènes-chrétiens*, à l’origine les disciples du Nazaréen ne sont pas propagandistes, mais témoins et d’abord devant leurs frères, les juifs de Palestine ou de diaspora. S’ils se sont adressés aux non-juifs c’est généralement dans le cadre de la liturgie synagogale, à ceux qui, d’une manière ou d’une autre, étaient déjà proches du judaïsme. Quant à l’historicité du discours sur l’Aréopage ...

III. Retour sur deux dénominations controversées

Sous la dénomination de “marginiaux”, on doit entendre ici des individus regroupés sous deux appellations distinctes qu’il faut analyser successivement sans chercher pour autant à les classer selon un quelconque ordre de valeur ou d’ancienneté.

• Commençons donc par le terme de *judaïsant*⁴⁷. Un inventaire qui aurait voulu être exhaustif, mais qui ne se targue en rien d’avoir atteint à l’exhaustivité, fait apparaître 104 occurrences des termes *ἰουδαΐζειν* et apparentés dans le *Thesaurus Linguae Graecae*. Une analyse de ces différentes occurrences permet toutefois un certain nombre de constats d’importance :

Le terme *ἰουδαΐζειν* apparaît à l’époque hellénistique dans le livre d’Esther en parallèle (ou en opposition?) avec *ἐλληνίζειν*⁴⁸ alors que dans le livre des Maccabées on trouve de façon similaire en parallèle (ou en opposition?) *ἰουδαϊσμός* et *ἐλληνισμός*⁴⁹.

Au I^{er} siècle de notre ère, il faut relever en premier lieu deux emplois chez Flavius Josèphe : au cours de la première révolte, les insurgés ayant réussi traitreusement à exécuter la garnison romaine de Jérusalem n’épargnèrent que Métilius qui promettait *de se faire juif, jusqu’à la circoncision inclusivement*⁵⁰. En conséquence, selon Josèphe, à commencer par Césarée, ‘Grecs’ et juifs entreprirent de s’entregorger dans une effroyable boucherie, *car s’il lui semblait s’être débar-*

⁴⁶ Cullmann O., 1952, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr. Histoire et théologie*, Neuchâtel p. 37-38.

⁴⁷ Mimouni S. C., 1998b, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris “Patrimoines. Judaïsme”. Excursus “La question des judaïsants dans le christianisme ancien”, p. 153-159 qui fournit une bonne bibliographie sur la question. On se reportera encore à Simon M., 1964, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’Empire romain (135-425)*. Paris ch. 9 “Les judaïsants dans l’Église” p. 356-393, des pages qui contiennent nombre de remarques d’un grand intérêt. On pourra cependant regretter que ces pages ne fassent pas apparaître davantage l’évolution dans le temps de la conception du *judaïsant*. Wilson S.G., 1992, “Gentile Judaizers”, *NTS* 38, 605-616.

⁴⁸ *Happy end* de l’histoire. Les méchants sont punis, les ‘justes’ se réjouissent et *bien des personnes parmi les gens du pays se firent juifs, car la crainte des juifs les avait saisis ... Est. 8, 17*. On saluera cette vision “optimiste” et l’opportunisme des non-juifs, bref des choses à ne pas prendre au pied de la lettre.

⁴⁹ 2 M. 2, 21 ; 14, 38.

⁵⁰ *Gu II*, 454.

*rassée des juifs, chaque cité avait des judaïsants en suspicion ; et si les habitants n'acceptaient pas de tuer, au hasard, ces voisins équivoques, ils craignaient ces éléments mixtes, autant que des étrangers caractérisés*⁵¹.

Reste le texte de référence, à propos du 'conflit' ou de 'l'incident d'Antioche'⁵² : Si l'on prend le texte au pied de la lettre, que reproche Paul à Pierre sinon l'illogisme de sa conduite opposant ἐθνικῶς ζεῖν καὶ οὐκ ἰουδαϊκῶς, en d'autres termes de ne pas vivre sa fidélité à la Torah, alors qu'il est circoncis ; dans ces conditions comment imposer à des non-juifs de *se comporter en juifs*, en d'autres termes de pratiquer la Torah ?

La seule occurrence répertoriée dans la littérature du II^e siècle se rencontre chez Ignace d'Antioche et ne manque pas d'intérêt compte tenu du parallèle repéré ci-dessus. Ainsi écrit-il aux Magnésiens⁵³ :

Il est ἄτοπον déplacé-insensé de parler de Jésus-Christ et de ἰουδαῖζειν.

Et de poursuivre en opposant non plus ἰουδαϊσμός et ἑλληνισμός, mais ἰουδαϊσμός et χριστιανισμός.

Si l'on excepte un unique emploi de judaïser par Clément d'Alexandrie peu significatif⁵⁴, et deux emplois chez Origène⁵⁵, la quasi totalité des recours à judaïser et apparentés se retrouvent chez les Pères du IV^e siècle soit dans les commentaires de l'épître aux Galates, soit dans des textes visant des ariens, ainsi chez Athanase, ou Grégoire de Nysse dans son *contre Eunome*, ce qui n'est pas pour étonner lorsqu'on se souvient que les ariens ont souvent été appelés 'juifs' du fait de leur monothéisme intransigeant. Reste la polémique de Jean Chrysostome⁵⁶. Mais tout cela est trop tardif pour nous être présentement de quelque secours. Tout ce beau monde se copie et, si l'on excepte Chrysostome⁵⁷, ne paraît guère faire écho à des pratiques constatées.

En conclusion, il apparaît que, pour les deux premiers siècles de notre ère, si nazaréen désigne un juif de culture sémitique, hébreophone ou araméophone, qui maintient une fidélité sans faille à la Torah tout en adoptant la *halacha* du Rabbi de Nazareth, le judaïsant pourrait se caractériser comme un non-juif ayant déjà adopté ou qui serait tenté d'adopter un mode de vie en conformité avec la Torah,

⁵¹ Gu II, 463. On relèvera les termes soulignés : le *judaïsant* n'entre ni dans la catégorie du *Même* – le Gentil – ni dans celle de *l'Autre* – le juif. Il est socialement dans un *no man's land*. Et pareillement, il est rejeté *et* par les juifs *et* par les helléno-chrétiens (parce qu'il observe les *mitzvot* ou préceptes).

⁵² Gal. 2, 14.

⁵³ Magn. 10, 3.

⁵⁴ IV Strom. 15, 89. Par ailleurs, Eusèbe signale [HE 6, 13, 3] dans la bibliographie de Clément un "ouvrage intitulé *Règle ecclésiastique* ou *Contre les judaïsants* qu'il a dédié à Alexandre [de Jérusalem]" dont nous ignorons tout.

⁵⁵ In Mat. 12, 5 ; In Jo. 32 ch. 5 § 63.

⁵⁶ Simon M., 1962, "La polémique anti-juive de Saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche" dans *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris-La Haye 140-153. Malin-gre A.-M., 1979, "La controverse antijudaïque dans l'œuvre de Jean Chrysostome d'après les discours *Adversus Judaeos*" dans V. Nikiprowetzky ed. *De l'antijudaïsme classique à l'antisémitisme moderne*, Lille 87-104.

⁵⁷ Celui-ci demande dans son commentaire de l'épître aux Galates *À quoi cela sert-il aux Gentils de judaïser?* reprenant la formule paulinienne *ad litteram* PG 61. 642, lignes 11, 18, 35 & 666 ligne 52.

ce contre quoi s'élèverait Ignace et avec lui les chrétiens. Au sein de la communauté des fidèles, c'est le point de vue de l'hellène-chrétien sur l'hébreu-nazaraéen à qui l'on reproche de "vivre à la juif", de judaïser⁵⁸. L'*incident d'Antioche* n'était donc pas clos, comme le donne à penser un passage du *dialogue avec Tryphon* ...⁵⁹.

• Venons-en au second des termes retenus : θεοσεβής - φοβούμενος τὸν θεόν - craignant-Dieu⁶⁰.

Dans le discours d'Antioche de Pisidie au cours d'une liturgie synagogale un *shabbat* (Ac. 13, 13-51), le discours prêté à Paul distingue les Israélites, les fils d'Abraham, les juifs, d'une part, les craignant-Dieu d'autre part qui pourtant sont présents à la synagogue. Il en est de même à Athènes (17, 17). Au nombre de ces derniers signalés à Antioche, (13, 16, 26), à Thessalonique (17, 4)⁶¹, ou à Corinthe (18, 7), on retrouve des femmes (13, 49 ; 17, 4) et de même Lydia à Philippes (16, 14).

Même si Josèphe a pu grossir l'importance de ces craignant-Dieu en diaspora⁶², leur existence est aujourd'hui confirmée par l'épigraphie à Milet, à Rome et surtout à Aphrodisias de Carie⁶³, et pas uniquement dans le cadre de l'expansion du proto-christianisme⁶⁴. D'ailleurs, la littérature rabbinique connaît les *Yere'i Shaimaim*, ceux qui craignent le ciel, désignation indirecte de la divinité.

Selon quelles modalités, au terme de quels cheminements personnels un non-juif est-il devenu "craignant-Dieu" ou sympathisant? Est-ce par suite d'une attirance pour un judaïsme vivant et rayonnant, est-ce à la suite de tout un effort opéré par un ou des juifs pour susciter sa conviction ? Il est pratiquement impossible de le déterminer avec assurance, la seconde hypothèse étant, selon nous, hautement improbable pour toutes les raisons avancées ci-dessus.

⁵⁸ Ainsi par exemple Ignace *Philad.* 6, 1 ; *Magn.* 8, 1 etc ...

⁵⁹ *DT* 47, 1-4.

⁶⁰ Lifshitz B., 1970, "Du nouveau sur les 'sympathisants'" *Journal for the Study of Judaism in the Persian, hellenistic, and roman period* 1, 77-84. Stanton G. N., 1998 "Justin Martyr's *Dialogue with Trypho*: group boundaries, 'proselytes' and 'God-fearers'", dans Stanton G. N. et Stroumsa G. G., 1998, éd., *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, p. 263-279; Feldman L., 1993 *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, voir Rutgers L. V., 1998, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Louvain, p. 199-234

⁶¹ Il n'est pas sans importance de souligner que l'anthropologie sous-jacente à la 1^{ère} aux Thessaloniens à propos de la résurrection des corps semble prouver que la communauté était composée, en majorité, de juifs hellénisés, auxquels se seraient agrégés des non-juifs, devenus craignant Dieu.

⁶² *Ctr. Apion* 289.

⁶³ Reynolds J. & Tennenbaum R., 1987 *Jews and Godfearers at Aphrodisias*, Cambridge.

⁶⁴ Il n'est aujourd'hui pas indispensable de revenir aujourd'hui sur la *disputatio* qui opposa naguère A. T. Kraabel et J. Gager, le premier récusant l'évocation des "craignant-Dieu" dans les Actes création littéraire de modernes exégètes, tandis que le second en défendait la réalité historique. Kraabel A. T., 1981, "The Disappearance of the 'God-Fearers'" *Numen*, 28 113-126. Gager J. G., 1986, "Jews, Gentiles, and Synagogues in the Book of Act" dans *Christians among Jews and Gentiles. Essays in Honor of Krister Stendal on his Sixty-Fifth Birthday*, G. W. E. Nickelsburg et G. W. MacRae éd., Philadelphie, 91-99. Kraabel A. T., 1991, "The God-fearers Meet the Beloved Disciple" dans *The Future of Early Christianity, Essays in Honor of Helmut Koester*, B. A. Barton éd., Philadelphie.

Comment en définitive dirimer ? Je ne puis rallier le point de vue de S. C. Mîmouni pour qui "les judaïsants sont à distinguer des judéo-chrétiens"⁶⁵. Il faut en effet ne pas oublier que les fidèles du courant nazaréen – *alias* les judéo-chrétiens – ont réfléchi leurs convictions et leurs pratiques en fonction de leurs catégories de pensée traditionnelles, ont structuré leur mode de vie, leur organisation, leurs institutions en fonction de leurs pratiques et coutumes traditionnelles, et donc en fonction de la Torah. Ainsi, la circoncision, l'observance du *shabbat*, la pratique quarto-décimane de la Pâque, l'éthique du *duae viae*, certaines prescriptions alimentaires etc ... Ne serait-ce pas pour cette raison qu'ils auraient été qualifiés de judaïsants par ceux précisément qui, non-juifs d'origine, n'avaient pas les mêmes référents. Nous serions donc en présence d'un clivage culturel intra-communautaire dont les premières traces seraient à lire dans l'épisode de 'l'institution des sept'⁶⁶. Ainsi et à tout le moins jusque vers 150 et au sein de la tradition des disciples du Nazaréen, *judaïsant* dirait donc le regard de l'*Autre*, à savoir de l'*hellène*. Dans ces conditions, les *gentils* ne pourraient être qualifiés de judaïsants. Ils sont des sympathisants, des craignant-Dieu.

Conclusions

Si l'on n'entend pas sacrifier à ce que R. Scroogs a qualifié de "docétisme méthodologique", c'est-à-dire que si nous voulons prendre pleinement en compte le *sitz im leben*, nous sommes contraints de reconsidérer notre conception de l'expansion primitive du courant des disciples de Jésus de Nazareth. Ce n'est pas qu'il dénie toute possibilité de l'action de l'Esprit, mais l'historien cherche à reconstituer le passé dans la mesure où la mémoire en a gardé des traces.

Si donc on se refuse tout recours au *deux ex machina* et toute conception providentialiste, l'expansion primitive du courant des disciples du Rabbi Yeshua de Nazareth peut parfaitement se comprendre et s'expliquer par comparaison avec le processus de la montée des cultes orientaux à la même époque dans la *pars occidentalis* de l'Empire.

Dans le contexte de ce qu'après Spengler, Marrou a appelé la "seconde religiosité"⁶⁷, dans une société où les individus se déplacent aisément, véhiculant leurs idées, leurs convictions, leurs pratiques, leurs dieux, suscitant tour à tour interrogation, réprobation ou rejet plus ou moins brutal, les disciples de Jésus aussi bien que les dévôts de Cybèle, d'Isis, de Sérapis ou de Mithra ont témoigné de leurs convictions. Ils l'ont fait d'abord et avant tout dans le contexte de la synagogue, vu qu'ils étaient juifs. Ils sont ainsi entrés en contact avec des non-juifs "proches de la synagogue" et craignant-Dieu, dont certains, au terme d'une démarche personnelle, se sont faits bientôt disciples du Nazaréen, témoignant à leur tour dans leur entourage et atteignant ainsi progressivement des non-juifs sans aucune attache avec le judaïsme, sans culture biblique, reformulant le message en fonction de référents culturels nouveaux, suscitant un nouveau type d'osmose entre l'Orient et l'Occident hellénisé. Ainsi, certains des Apologistes comme Athénagore. L'expansion

⁶⁵ *Op. laud.* p. 155.

⁶⁶ *Ac.* 6, 1sq.

⁶⁷ Marrou H.-I., *Décadence romaine ou antiquité tardive?* Paris 1977, p. 22.

sion primitive pourrait ainsi se comprendre par référence au phénomène de la capillarité, ou à la contagion.

C'est dire toute l'importance de ces "marginaux" dans le processus de *contagio* que fut, au témoignage de Pline⁶⁸, l'expansion primitive du courant/αἵρεσις des disciples du Rabbi de Nazareth.

François BLANCHETIÈRE
Université Marc Bloch

⁶⁸ Pline, *Epist.* X 96 (97) 9.

SOUMISSION AU CHRIST ET SOUMISSION DU CHRIST

LE TRAITÉ DE GRÉGOIRE DE NYSSE SUR I CO. XV, 27-28

Le texte de I Co. XV, 27-28 soulevait au IV^e siècle, des difficultés analogues à celles qui pourraient naître aujourd'hui, et pour les mêmes raisons. Quel que soit, en effet, le sens que l'on attribue au mot soumission dans le contexte de l'*Épître aux Corinthiens*, il lui reste attaché une certaine idée d'obéissance plus ou moins servile, en tout cas obligatoire et involontaire : comment, alors, préserver la liberté humaine ? Telle est, entre autres, la question à laquelle tente de répondre le traité de Grégoire de Nysse.

Ce petit chef d'œuvre de densité théologique n'a évidemment pas échappé à l'attention des érudits. Une étude importante lui a été consacrée par R. Hübner¹ qui essaie de trouver trace de divers schémas théologiques, hérités du gnosticisme d'un côté et surtout de Marcel d'Ancyre de l'autre, dans la solution proposée par Grégoire de Nysse : la soumission est celle du Corps du Christ, à savoir l'Église, lorsque, toute tache de mal ayant été éliminée, Dieu sera tout en tous. Les versets en question ont, en effet, été appliqués au Christ dans de rudes controverses et se trouvent déjà cités dans la première formule de Sirmium (351), et par les Macédoniens selon ce que nous dit le traité du Pseudo-Athanase, *Contra Macedonianos*. Les mêmes versets servaient aussi de preuve de la non-divinité du Saint Esprit et c'est ce dernier point qui est en question dans les deux traités où Grégoire de Nysse discute du sens du mot soumission, dans le *Contre Eunome I*², et *La Réfutation de la profession de foi d'Eunome*³. Nous ne reprendrons pas ici le détail des discussions purement christologiques ou pneumatologiques (est-ce la divinité ou l'humanité dans le Christ qui peut être soumise, ou bien l'Esprit Saint est-il dieu s'il est soumis), car nous voudrions souligner un autre thème qui, en réalité, fait toute l'unité du traité de Grégoire : de quelle soumission s'agit-il ?

Cette prise en compte plus globale de ce petit texte nous amène à reconsidérer les arguments jusqu'ici avancés en faveur d'une datation de l'œuvre. À deux autres reprises, en effet, Grégoire énumère les divers sens que l'on peut accorder au mot soumission. Dans le *Contre Eunome*, après avoir cité les *Psaumes* 8, 7 ; 46, 4 et 143, 2, il ajoute "Je passerai présentement par dessus l'expression de l'Apôtre à propos de la soumission à venir de tous les hommes au Monogène et par lui au Père, expression selon laquelle il dit dans la profondeur de la sagesse que le médiateur entre Dieu et les hommes sera lui-même soumis au Père, en signifiant la soumission de tous les hommes à travers la soumission au Père du Fils qui participe à l'humanité. Cette expression demande une explication plus longue

¹ R. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, Leiden, 1974.

² *Contre Eunome I*, GNO I, p. 80, 18 – 84, 9.

³ *Ref. Conf. Eun.*, GNO II, p. 395, 5 – 397, 20.

et plus élaborée”⁴. Quant à l’Esprit Saint, il ne peut être soumis ni comme le Fils au Père, ni comme la nature irrationnelle à la nature rationnelle, ni comme un ennemi contraint de se soumettre à son vainqueur⁵. La discussion est plus ample et plus proche encore de notre petit traité dans la *Réfutation de la profession de foi d’Eunome*. Eunome y est accusé d’avoir déclaré l’Esprit Saint “soumis une fois pour toutes”. Mais le mot soumission est polysémique, car la nature irrationnelle est soumise (Ps. 8, 7) ; on donne le nom de soumis à ceux qui sont vaincus dans les combats (Ps. 59, 10) ; l’Apôtre ordonne aux esclaves d’être soumis à leurs maîtres (Tite, 2, 3) et les enfants doivent être soumis à leurs parents. Mais, continue le texte, “la soumission de tous les hommes à Dieu lorsque, unis les uns aux autres par la foi, nous deviendrons le corps unique du Seigneur qui sera en tous, l’Apôtre la nomme soumission du Fils au Père, car tout genou fléchira dans l’unanimité devant le Fils ...”⁶. En quel sens le mot pourrait-il s’appliquer à l’Esprit Saint ? En aucun. Et Grégoire de continuer : “La soumission des hommes à Dieu est salut pour ceux qui sont soumis selon la parole du prophète qui dit que l’âme est soumise à Dieu (Ps. 61, 2), puisque de lui vient le salut par la soumission de telle sorte que la soumission soit ce qui repousse la perdition. De même que l’art médical déploie son zèle en faveur des malades, ainsi fait la soumission à l’égard de ceux qui ont besoin de salut”⁷.

L’argumentation de notre traité *In illud quando sibi subjecerit omnia* est tout à fait proche de celle de la *Réfutation*, à ceci près que Grégoire ne fait pas allusion à la soumission des enfants en général, mais à la question particulière de celle du Christ enfant. À partir de la confrontation de ces textes, les conclusions des érudits diffèrent : R. Hübner⁸ estime que, dans la *Réfutation*, Grégoire ne parle plus de différer l’interprétation de I Co. 15, mais en donne un résumé concis, et propose de situer l’*In illud* entre les deux, c’est-à-dire entre 380/381 (*C. Eun I*) et 383/384 (*Ref. Conf. Eun.*). L’éditeur de notre traité, J. Kenneth Downing⁹, plus prudent, suggère que les deux ouvrages, l’*In illud*, et la *Réfutation*, ont été composés à des dates rapprochées, sans qu’on puisse facilement savoir lequel précède l’autre. Ces propositions, intéressantes, ne sont pourtant que des hypothèses, car elles reposent uniquement sur la comparaison des divers catalogues de significations du mot soumission. Elles ne prennent pas en compte l’inversion des perspectives théologiques : dans les deux traités écrits contre Eunome, il est question de l’éventuelle soumission de l’Esprit Saint, celle du Christ n’étant évoquée que secondairement. Dans l’*In illud*, il est question de la soumission du Christ, et celle de l’Esprit n’est pas évoquée. En revanche, nous le verrons, le problème du maintien de la liberté humaine et son rapport avec l’Esprit Saint rappellent davantage la perspective des *Homélies sur le Cantique*. Selon le thème considéré, les rapprochements se font donc avec des œuvres très variées, ce qui laisse, semble-t-il irrésolue la question de la datation.

⁴ *C. Eun. I*, p. 83, 6-14.

⁵ Cf. *Ref. Conf. Eun. P.* 397, 1-5.

⁶ *Ibid.* p. 396, 4-24.

⁷ *Ibid.* p. 397, 5-12.

⁸ *Op. Cit.*, p. 30.

⁹ GNO III, II, p. XI - LI

Les deux thèmes principalement retenus par la critique jusqu'à présent ne rendent donc pas compte de la complexité du traité dont nous voudrions ici retrouver la dynamique générale. Pourquoi, en effet, l'application de la soumission au Christ pose-t-elle question, sinon parce que l'idée de soumission implique une certaine dépendance ? Le Christ-Dieu ne peut être dépendant, certes, mais peut-on le dire même du Christ-homme ? Appliquée à l'Église – Corps du Christ la soumission comporte encore une difficulté : que faire de la liberté humaine qui, pour Grégoire, est une marque fondamentale de l'image de Dieu dans l'homme ? Il nous semble que le thème de la liberté est une clef du traité, et c'est précisément ce qui le rapproche des *Homélies sur le Cantique*.

Afin de justifier son application de I Co. 15, 27-28, à l'Église – Corps du Christ, Grégoire fait appel à un certain nombre de règles exégétiques précises, que nous examinerons en un premier point : la définition du "but" visé par le texte de l'*Épître*, la situation du verset dans son contexte, la prise en compte de la polysémie biblique. Dans un deuxième point nous verrons – brièvement, car c'est l'aspect le plus étudié par la critique – la solution christologique proposée, tandis qu'en dernier lieu, nous développerons cette question qui nous paraît centrale : la compatibilité pour l'homme entre soumission et liberté.

I. La méthode exégétique

D'emblée, Grégoire affirme l'éclat "propre et naturel de la vérité" des paroles de Paul dont l'esprit est "purifié de toute opinion hérétique", à la fois parce qu'il a été élevé au troisième ciel et parce que, selon *Gal.* 2, 19-20, il possède "en lui le Christ qui parlait". Or ce verset de *Gal.* jouera par la suite un rôle déterminant pour qualifier la condition à laquelle l'humanité peut être participante du Corps du Christ, autrement dit pour introduire la dimension de liberté dans la soumission¹⁰. La vérité ainsi que la rectitude de toute compréhension de l'Écriture sont donc déterminées par la contemplation et par l'identification à la pensée intérieure du Christ.

À cette pureté de la parole paulinienne s'oppose la mauvaise exégèse des hérétiques, faussée par le fait qu'ils ne comprennent pas les mots, ou les interprètent selon ce que bon leur semble, c'est-à-dire sans respecter de critères précis. Or ces critères – quelle que soit la date de rédaction attribuée au traité – sont bien définis : le canon de l'Écriture et la cohérence logique de la pensée¹¹. Cependant si les sens possibles du mot "soumission" entre lesquels il faut choisir sont tous exclusivement tirés des Écritures, c'est la cohérence logique qui sert à éliminer ceux qui ne conviennent pas : le Christ ne peut être soumis en tant qu'ennemi du Père, ni parce qu'il manquerait d'un bien qu'il ne posséderait pas, ni parce qu'il aspirerait à la libération de sa servitude, ni parce qu'il aurait besoin de salut. Tous ces sens sont

¹⁰ Nous utilisons, comme traduction française, celle de M. Canévet parue dans *Grégoire de Nysse, Le Christ pascal*, collection "Les Pères dans la foi", n° 55, Paris, 1994, p. 107-127, sous le titre "Traité sur la parole : Alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis", titre que nous abrègerons désormais en "traité". L'allusion à *Ga.* 2, 19-20 apparaît au début du traité (p. 107), et à la fin (p. 127).

¹¹ M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris, Études Augustiniennes, 1983, chap. III, p. 65-81.

éliminés parce que incohérents avec la notion de Dieu. La question demeure : “quel sens du mot soumission peuvent-ils (les hérétiques) *raisonnablement* lui appliquer de manière propre”¹² ? C’est donc au moment où la logique (théologique) récusé tous les sens possibles, et pourtant scripturaires, du mot que Grégoire, sans perdre son exigence de rationalité, fait appel, sur un autre plan que celui de la sémantique, à l’Écriture pour sortir la raison de l’impasse.

Or l’Écriture, en ce second temps, entraîne la raison dans une deuxième impasse. Car, selon l’interprétation de Grégoire, elle applique effectivement le mot de soumission au Christ en *Luc* 2, 42 et 51 : “Le Seigneur, parvenu à l’âge de douze ans, était soumis à ses parents”¹³. Grégoire consent à donner au mot soumission une des acceptions qu’il avait relevées (cf. Ps 8, 7) : comme le fait une créature irrationnelle par manque de raison, le Verbe subirait comme une nécessité naturelle la soumission parce que le bien lui ferait temporairement défaut. Mais cela n’est applicable qu’au garçon de douze ans, lui qui, en tant qu’homme “parvient à la perfection à travers le progrès”. La preuve en est, toujours selon Grégoire, qu’aux noces de Cana, Jésus, parvenu à la maturité, récusé l’autorité de sa mère. L’épisode évangélique introduit une nouvelle difficulté : quelle étendue temporelle accorder au mot soumission lorsqu’on l’applique au Christ. Immédiatement après, Grégoire fait remarquer que, dans *I Co.* 15, l’Apôtre dit “qu’à ce moment-là le Fils sera soumis à Dieu son Père, et non pas qu’il lui est soumis maintenant”. La soumission ne concerne donc pas Jésus pendant toute sa vie terrestre, ni même “maintenant”, mais dans le futur. Or l’on sait que la question du temps est directement liée, chez Grégoire, à l’anthropologie. Aussi bien tire-t-il comme conclusion de sa remarque le fait que ce futur implique un changement, or le changement est la marque propre de la nature créée. Revient aussi le leit-motiv de la liberté : cette soumission du Christ est choisie et volontaire : “vivant dans la nature humaine par sa chair, il imposait, quand il était enfant, la loi de la soumission à sa jeunesse dans tout ce qu’il faisait”.

À ce moment du traité s’opère un tournant dans la méthode exégétique. Il faut trouver au mot soumission un sens lié à l’être humain puisque le verset implique un changement, marque propre de la créature, mais un sens positif puisqu’il s’applique au Christ : “L’Apôtre dit qu’à ce moment-là le Fils sera soumis au Père et non pas qu’il lui est soumis maintenant”. Pour orienter ses recherches dans le sens même des affirmations de Paul, c’est alors que Grégoire dégage la visée de Paul d’après le contexte tout entier dans lequel s’insère le verset “Peut-être en verrait-on mieux le sens d’après le contexte de ce qui est dit dans ce passage”. On change donc de plan en passant de l’explication sémantique à la théologie. Grégoire se met alors à parler de “sens” du texte, de “pensée” de Paul et finalement du “but” visé par la parole. L’utilisation de l’Écriture subit une mutation. Aussi bien Grégoire dit-il froidement : “J’exposerai d’abord le sens de ce qui est écrit dans mes propres termes ; ensuite j’y joindrai la parole de l’Apôtre qui s’accorde avec mon propre exposé”.

¹² *Traité*, p. 110.

¹³ *Traité*, p. 110

II. La solution christologique

a) *Le contexte paulinien*

Grégoire constate que le discours de Paul s'adresse aux Corinthiens "qui avaient accueilli la foi dans le Seigneur mais qui pensaient que la résurrection est un mythe". C'est l'occasion pour notre auteur de résumer l'argumentation de Paul en des termes qui révèlent sa propre conception de la création, et en particulier de formuler une opinion sur l'origine de la matière dont plusieurs érudits avaient relevé la singularité dans le *De hominis opificio* : "tous les êtres n'ont pas été transformés à partir d'une matière sous-jacente pour se manifester, mais ... c'est la volonté divine qui est devenue matière et subsistance de tout ce qui a été fait"¹⁴. Le point essentiel de la conclusion est que, selon *I Co.* 15, 22 "De même que tous meurent en Adam, de même aussi dans le Christ tous sont vivifiés".

b) *La transmission de la victoire du Christ*

C'est ce qui amène Grégoire à exposer, à partir de l'image des prémices qui font lever la pâte, sa propre sotériologie selon laquelle à partir de l'homme Christ qui a pris sur lui toute l'humanité, le salut se répand "selon un certain enchaînement qui va de ceux qui sont les moins mauvais jusqu'à ceux qui excellent dans le mal", à travers toute l'humanité, jusqu'à ce que, le mal étant définitivement et radicalement expulsé, "Dieu soit tout en tous". Dans son étude sur l'*In illud*, R. Hübner suggère que cette théologie des prémices-pâte pourrait révéler une influence de Marcel d'Ancyre, point que nous ne contestons pas. Mais Hübner radicalise son interprétation lorsqu'il voit dans cette transmission du salut de l'humanité du Christ à l'humanité tout entière une transmission "physique" (expression un peu maladroite) et plus encore "une transmission mécanique du salut depuis un début jusqu'à la fin – une succession causale"¹⁵. Loin d'envisager une transmission mécanique ou "causale", Grégoire, au moment même où il parle d'enchaînement, nous dit qu'à la suite "de cet homme qui a été complètement séparé du mal et qui a rendu inopérante en lui la force de la mort", ne pourra suivre que "tout homme qui sera trouvé semblable à Paul, Paul qui est devenu autant qu'il le pouvait imitateur du Christ dans la séparation d'avec le mal". Il ajoute, à titre d'hypothèse, que "sui-vra, si cela se trouve, Timothée, lui qui a imité autant que possible son maître". L'imitation est donc introduite ici comme la condition sine qua non de la transmission. Or, l'imitation est une autre façon de rappeler le thème de la liberté.

c) *L'Esprit Saint*

C'est, en effet, parce que la transmission n'est pas "mécanique" que Grégoire introduit le thème de l'Esprit Saint, appuyé sur *Jean* 17, 22 "La gloire que tu m'as donnée, je la leur donne". La perspective est ici extrêmement différente de celle des deux traités écrits contre Eunome, car, dans ces traités, il s'agissait de défendre la divinité de l'Esprit Saint à qui ne peut s'appliquer le mot soumission. Ici la divi-

¹⁴ *Ibid.*, p. 113. Pareille affirmation se trouve dans le *De Hominis opificio*, chap. XXIV, dans l'*In Hexaemeron* ou le *De Anima* ; voir M. Alexandre, "L'exégèse de *Gen.* 1-2a dans l'*In Hexaemeron*", dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden, 1976, p. 159-186.

¹⁵ R. Hübner, *op. cit.*, p. 65.

nité de l'Esprit Saint n'est ni mise en cause, ni liée au mot soumission, mais à la constitution du Corps du Christ qu'est l'Église : "Il n'est pas possible que ceux qui étaient séparés les uns des autres soient unis autrement qu'en étant réunis par l'unité de l'Esprit". Cette perspective n'est pas du tout celle que Grégoire opposait à Eunome, mais elle est tout à fait semblable à celle des *Homélies sur le Cantique*, très particulièrement à la conclusion de l'*Homélie XV*, où l'on voit associés, en des termes très proches, les versets de *Jean* 17, 21-23 et la citation de *I Co.* 15, 28¹⁶. Le parallélisme des deux textes est très remarquable, et ils s'éclairent l'un l'autre. Le traité *In illud* précise : "Car le Dieu Verbe qui avait, avant que le monde soit (*Jn* 17, 5) la gloire du Père, et ensuite, aux jours ultimes, est devenu chair, est Dieu, et il fallait que la chair, par union avec le Verbe, devînt ce qu'est le Verbe. Et elle le devient en recevant ce que le Verbe avait avant le monde, c'est-à-dire l'Esprit Saint". À quoi succède la même séquence que dans l'*Homélie XV sur le Cantique*, à savoir les citations de *Jn* 17, 21 et *Jn* 17, 23. C'est donc la grâce de l'Esprit Saint qui divinise l'humanité du Verbe, comme, après le Verbe, c'est elle qui atteint, à travers lui, les hommes, "en commençant par les disciples", ajoute l'*Homélie XV*, ce que le traité avait précisé auparavant. Or, l'*Homélie XV* caractérise en des termes sur lesquels nous reviendrons, cette transformation de l'homme comme un passage de l'esclavage (connotation qui fait difficulté dans le mot soumission), à la condition d'homme libre : "Celui qui, de petit enfant, est parvenu en grandissant à être parfait et a atteint la mesure de l'âge spirituel, qui, d'autre part, a échangé sa condition d'esclave ou de concubine pour celle de la royauté, devenu capable par son absence de passions et sa pureté, de recevoir la gloire de l'Esprit Saint, celui-là est la colombe parfaite que l'Époux regarde ...".

d) *Les Anges et l'apocatastase*

Hübner fait grand cas dans son étude¹⁷ et dans sa démonstration d'un bref passage de l'*In illud* dans lequel il voit l'affirmation du salut du cosmos tout entier hommes et anges réunis. Grégoire, il est vrai, parle du salut définitif et de la soumission au divin "lorsque toute la création sera en accord avec elle-même, et que tout genou fléchira devant lui, les êtres célestes, terrestres et infernaux, et que toute langue proclamera que Jésus Christ est le Seigneur" (cf. *Ph.* 2, 10-11). Hübner en conclut qu'en plus des hommes, les anges aussi semblent appartenir au Corps du Christ, et prend appui sur ce passage pour opposer deux conceptions du Corps du Christ, l'une selon laquelle le Corps est toute la nature humaine unie au Christ, ou encore l'Église, l'autre selon laquelle le Corps final inclut toute la création, anges compris. La première conception hériterait de Marcel d'Ancyre, la seconde d'Origène, sans que Grégoire ait vraiment réussi à harmoniser les deux conceptions. Sans contester l'analyse de Hübner, il nous semble qu'elle serait plus opportune à propos d'autres textes de Grégoire, car ici la citation de *Ph.* 2 n'est ni développée ni commentée et on peut se demander quel est le contenu exact de l'expression "toute la création". Grégoire, en effet, l'explicite immédiatement après en ces termes : "toute la création étant devenue un seul corps et tous étant unis les uns avec les autres par l'obéissance, il rapportera à lui-même la soumission de son

¹⁶ Gregorii Nysenni, *In Canticum Canticorum*, GNO VI, p. 466, 5 – 469, 9.

¹⁷ R. Hübner, *op. cit.*, p. 51 sqq.

propre corps au Père". Quelques lignes plus bas il affirme que "la soumission du corps de l'Église est rapportée à celui qui habite dans le corps", et il rappelle le fait que "le salut est signifié par le mot soumission". Il est donc évident qu'il ne cite *Ph. 2* qu'en fonction de l'unité à venir de l'humanité, sans poser explicitement la question des anges. Non qu'elle soit absente ; mais elle n'est pas considérée en soi. Aussi bien est-elle complètement absente du passage parallèle dans l'*Homélie XV sur le Cantique*.

III. Quelle soumission ?

En faisant appel à la polysémie pratiquée par l'Écriture elle-même, Grégoire définit divers sens du mot soumission dont il est intéressant de voir en quoi ils ne lui paraissent pas convenir au Christ. Ce qui le gêne d'emblée dans le texte de Paul c'est qu'il "manifeste une certaine humilité servile". Or, cette servilité, ou, en d'autres termes, ce manque de liberté ne peut caractériser ni le Christ-Dieu, ni le Christ-homme, ni l'humanité sauvée. L'Écriture nous parle de la soumission des esclaves à leur maître, de la soumission de la nature irrationnelle à la nature rationnelle, de la soumission de ceux qui sont vaincus à la guerre, et enfin nous dit que le but de notre soumission à Dieu c'est le salut. Dans le premier cas, le mot soumission implique le fait "de se courber malgré soi (ἀκούσιως) et par contrainte (κατηναναγκασμένως)". C'est l'inverse de la liberté. Que les natures irrationnelles soient soumises aux natures rationnelles est "nécessaire" et "conforme à la bonne répartition naturelle". Deux éléments ici rendent impossible l'application de ce sens à *I Cor. 15* : la liberté est absente, mais aussi la dimension du temps puisqu'il s'agit d'un état naturel, non transformable. Quant aux vaincus, ils sont dans un état non naturel ("bien que, selon la nature, ils soient égaux"), et sont conduits à la soumission par "l'inflexibilité de la nécessité".

Grégoire en conclut qu'aucun de ces sens ne peut s'appliquer au Christ. En tant que Dieu il n'est pas en état de manque naturel ; il n'est ni esclave, ni vaincu. Reste le quatrième sens : la soumission dont le but est le salut ; mais Dieu n'a pas besoin de salut. Il n'y a donc ni état de dépendance, ni changement qui amènerait un salut. La soumission ne peut donc comporter pour lui ni nécessité ni devenir. Qu'en est-il de l'homme-Christ ? On rejoint ici un point christologique qui était objet de controverse avec les Ariens : si le Christ progresse, c'est qu'il est un simple homme. Grégoire propose ici une solution insatisfaisante¹⁸ mais qui intéresse directement la métamorphose du sens du mot soumission : certes le Christ "qui est toujours parfait en tout bien" ne peut accueillir en lui un progrès, mais, "vivant dans la nature humaine, par sa chair, il imposait (ἐνομοθέτει) quand il était enfant, la loi de soumission à sa jeunesse dans tout ce qu'il faisait". Sans que cela soit explicité, une pareille mention suppose que, même chez l'homme-Christ, la soumission n'est plus la seule nécessité d'un état, mais relève d'un libre choix. La soumission est encore humaine et pourtant sa signification est déjà autre.

Or la question du temps rebondit. Car si le Christ est soumis à sa mère quand il est enfant, il ne l'est plus adulte, comme semble le montrer l'épisode de Cana. Ce-

¹⁸ Cf. M. Canévet, "La mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV^e siècle", *Les Quatre Fleuves* 15-16, (1982), p. 87 sqq.

pendant le texte de Paul ne dit pas que le Christ a été soumis pendant sa vie terrestre mais qu'il sera soumis dans le futur de la fin des temps. La soumission dont parle Paul n'est donc pas celle d'une condition biologique transitoire et pourtant elle suppose un changement. D'après la métaphysique de Grégoire, il y a bien un être qui est à la fois changeant, mais si l'on peut dire changeant par "état", ou encore "par nature" et qui inclut une dimension d'extension continue (ce que Grégoire appelle le διάστημα). Pour l'humanité donc, il est possible de toujours être soumis, au sens de toujours recevoir d'un autre la source de son accroissement, c'est-à-dire le bien. Notre nature "accueillera en elle-même l'hégémonie du bien".

Cependant la soumission à Dieu, de qui vient tout bien, qui est, en un sens, une nécessité pour l'humanité, n'est pas pour autant "mécanique", ni "obligatoire", contrairement aux autres types de soumission dont Grégoire a défini le sens. Car le Christ, en s'incarnant, accomplit, dans son humanité propre, une œuvre de médiation, "car celui qui est venu chez les hommes accomplit l'œuvre de médiation en les unissant tous à lui et par lui au Père". C'est en essayant de définir cette œuvre que Grégoire en vient à évoquer l'Esprit Saint qui devient ce qui anime le corps de l'Église et fait couler en lui la gloire qui vient du Père. L'œuvre est double : en créant la participation au Corps du Christ et en insufflant l'unité dans le Corps.

Le mot soumission subit alors une mutation de sens. Il ne s'agit plus, en effet, d'être subordonné, mais d'être "mêlé à Dieu par la soumission". La cause de cette mutation de sens est la présence de l'Esprit Saint qui nous unit au Christ. Grégoire est très conscient de cette mutation de nature puisque c'est immédiatement après avoir parlé de l'Esprit qu'il revient sur la liberté de Paul qui se sert des mots comme bon lui semble et "ajuste le sens des mots à l'enchaînement propre de sa pensée, même si l'habitude conduit le mauvais usage du sens littéral vers d'autres idées".

Qu'y a-t-il alors de transformé dans la nature de la soumission ? Ce ne sera plus celle d'un "ennemi" au sens habituel du terme, car l'ennemi naturel sera détruit, à savoir la mort. Mais, selon Paul, "Si, quand nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui" (*Rm* 5, 10), l'autre nom de la soumission devient la "réconciliation". La réconciliation détruit ce qu'il y avait "d'obligatoire et d'involontaire", car, une fois réconciliés, "vous ne serez plus comptés par le Seigneur parmi les esclaves, mais parmi ses amis" (*Jn* 15, 15) ; dans la notion même de soumission est détruit ce qu'y avait introduit, le péché, c'est-à-dire l'obligatoire et l'involontaire, le manque de liberté. "Alors la soumission de nous tous – soumission qui n'a rien d'une humiliation servile – se présentera comme une royauté, une incorruptibilité, une béatitude".

Si l'on revient un peu en arrière, dans le traité, on remarquera que Grégoire y avait énuméré les qualités de la nature divine qui rendent inapplicable à la divinité du Christ le terme de soumission tel qu'il le définit à cet endroit. Ces qualités sont : "l'éternité, l'incorruptibilité, la béatitude, le fait d'être toujours le même et l'impossibilité de devenir meilleur ou pire"¹⁹. Deux qualités deviennent communes à la divinité et à l'humanité glorifiée et devenue Corps du Christ : l'incorruptibilité et la béatitude. Une qualité reste évidemment le propre de la nature divine (l'éternité et l'absence de changement), tandis que l'humanité glorifiée acquiert la "royauté" qui devient synonyme de "soumission".

¹⁹ *Traité*, p. 110.

Que faut-il entendre par “royauté” ? On peut remarquer que la conclusion de l’*Homélie XV sur le Cantique* lie également la royauté à l’Esprit Saint, au commentaire de Jean 17 et à la citation de I Co. 15, 29. Nous sommes donc exactement dans le même contexte. Comme il s’agit d’une exégèse de Ct 6, 9 Grégoire parle de “celui qui est passé de la condition d’esclave et de concubine à la dignité royale, celui qui, par son impassibilité et sa pureté, est devenu capable de recevoir la gloire de l’Esprit Saint”²⁰. Or cette royauté, Grégoire l’a définie, dans l’*Homélie X*, à propos de l’Eglise qui chasse le vent du Nord et appelle celui du Sud, comparée au centurion de Capharnaüm en Mt 8, 10. Ce centurion est loué par le Seigneur parce que “avec une sorte de puissance royale il congédie d’autorité celui qui est antipathique et il introduit dans sa familiarité celui qui lui est agréable”²¹. Cette autorité (ἐξουσία) de l’Eglise est à la fois une liberté et une capacité de faire ce qu’elle veut, parce qu’en elle le mal a disparu, que la chair ne lutte plus contre l’Esprit et que ses désirs deviennent “obéissants à la puissance de l’Esprit”. On voit donc que la royauté est liée, comme dans notre traité, à la disparition du péché, à la docilité à l’Esprit Saint, à l’authentique liberté en quoi consiste paradoxalement la vraie “soumission”.

*
* *

Ainsi Grégoire est parti de ce qu’il appelle une polysémie biblique. Or aucun des sens donnés au mot soumission, et dégagés par l’exégèse littérale, ne convient véritablement au Christ ni sous le rapport de sa divinité ni sous celui de son humanité personnelle. De plus, I Co. 15 employant le futur dans l’expression “le Fils sera soumis à son Père” exige une dimension eschatologique incluse dans ce type de soumission. Lorsque Grégoire en arrive à appliquer le mot au Corps du Christ qu’est l’Eglise unie à son Sauveur, le mot soumission n’a plus la même signification, débarrassé qu’il est de toute notion de servilité ou de dépendance involontaire. Ce n’est pas un sens de plus, mais un niveau autre. En reprenant une expression que Grégoire emploie dans d’autres traités, nous ne sommes plus dans la polysémie mais dans “l’homonymie”. Il nous dit, par exemple, que le Salomon historique et le Christ-Salomon (roi de la Paix ...) sont des homonymes, au sens où ces deux réalités portent le même nom et signifient en un sens la même chose (ici : la paix) mais à des degrés de réalité spirituelle différents. Tel est le cas du mot soumission dans le traité qui nous occupe. Cela n’est pas l’opération d’un effort rationnel, mais la prise en compte de la “spiritualisation” de la réalité par l’Esprit Saint. Ce n’est donc pas un hasard si Grégoire met en garde une fois contre “le mauvais usage du sens littéral” et s’il fait de la mention de la gloire donnée par le Christ et de l’unité opérée par l’Esprit un point capital de son commentaire.

Marianne CANÉVET
Strasbourg

²⁰ In Cant. XV, GNO VI, p. 467, 19-21.

²¹ In Cant. X, GNO VI, p. 296, 16 sqq.

IL A SUSCITÉ D'AARON DES HOMMES INTELLIGENTS ET D'ISRAËL DES SAGES

Lorsque dans la première partie du Document de Damas, généralement considérée comme une exhortation, l'auteur évoque longuement l'histoire d'Israël jalonnée par le péché des générations qui se sont succédées, il rappelle à trois reprises et de façons variées comment Dieu s'est souvenu de son Alliance avec les premiers, comment il a laissé un reste en suscitant des hommes, prêtres et laïcs, pour fonder une communauté fidèle sous la conduite d'un maître de justice : au début du Document en CD I, 4 - II, 1 ; après un rappel de l'histoire passée d'Israël en CD III, 12 - IV, 12 ; et enfin, après une évocation de l'Israël qui lui est contemporain en CD VI, 2 - VII, 6. Les trois récits encadrent deux sections du Document de Damas dans lesquelles l'auteur dénonce les infidélités d'Israël. Dans la première, en CD II, 2 - III, 12, il tire les leçons de l'histoire du peuple de Dieu depuis la faute des veilleurs du ciel jusqu'à l'époque des Rois. Seuls, Abraham, Isaac et Jacob qui furent "inscrits comme amis de Dieu et participants de l'Alliance à jamais" font exception dans le sombre tableau dressé par l'auteur. Dans la seconde section en CD IV, 12 - VI, 2, l'auteur reproche son infidélité à l'Israël qui lui est contemporain : les Israélites vivent sous l'emprise de Bélial, ils sont tombés dans le piège de la luxure et ils profanent le sanctuaire par des unions illicites. Leurs fautes ne resteront pas impunies. Cependant Dieu suscitera un reste, une communauté fidèle, qui vivra selon la juste compréhension de ses commandements et que l'auteur dépeint dans les trois récits qui encadrent sa méditation sur l'histoire. Après la mise en synopse des récits permettant de les lire d'un même regard, leur analyse fera découvrir comment l'auteur du Document a ébauché le profil de cette nouvelle fondation au pays de Damas.

Une synopse des récits

Chaque récit est composé d'une brève description de la fondation d'une communauté et d'un passage dans lequel l'auteur apporte des précisions complémentaires :

Récit de la fondation de la communauté	Précisions complémentaires
- CD I, 4-13	CD I, 13 - II, 1
- CD III, 12-20	CD III, 20 - IV, 12
- CD VI, 2-11	CD VI, 11 - VII, 6

La mise en synopse des récits fait apparaître des parallèles entre les descriptions de la fondation de la communauté et elle révèle que les passages apportant des précisions complémentaires présentent entre eux peu de points communs.

La fondation de la communauté¹

CD I, 4-13

CD III, 12-20

CD VI, 2-11

(I, 4) Et se souvenant de
l'Alliance des premiers,
il laissa un reste (5) à Israël

et ne les livra pas à l'extermina-
tion.

Et au temps de la colère, trois
cent (6) quatre-vingt-dix ans
après qu'il les eût livrés dans la
main de Nabuchodonosor, roi
de Babylone, (7) il les visita,
et il fit pousser d'Israël
et d'Aaron une racine

pour posséder (8) son pays et
pour s'engraisser des biens de
son sol.

(III, 12) Mais grâce à ceux qui
étaient restés attachés aux
commandements de Dieu,
(13) et qui avaient survécu
comme un reste,
Dieu établit son Alliance avec
Israël

leur révélant (14) les choses
cachées à propos desquelles
s'était égaré tout Israël : ses
sabbats saints et ses fêtes
(15) glorieuses, ses témoignages
de justice et ses voies de vérité,
et les désirs de sa volonté, que
l'homme doit accomplir
(16) pour qu'il vive grâce à eux.
Il ouvrit cela devant eux,
et ils forèrent un puits aux
eaux abondantes (17) et qui
méprise ces eaux ne vivra pas.

(VI, 2) Et Dieu s'est souvenu de
l'Alliance avec les premiers

et il a suscité d'Aaron des hom-
mes intelligents et d'Israël (3) des
sages,

et il les a fait entendre
et ils ont foré le puits :

le puits que forèrent des princes,
que creusèrent (4) les nobles avec
un bâton. Le puits, c'est la Loi. Et
ceux qui le forèrent, ce sont les
(5) convertis d'Israël ceux qui
sont sortis du pays Juda et se sont
exilés au pays de Damas –

¹ La traduction des récits, qui a été parfois retouchée, suit celle de A. Dupont-Sommer, *Ecrit de Damas*, in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1987, 141-183.

Et ils comprirent leur
iniquité
et ils reconnurent qu' (9) ils
étaient des hommes
coupables.
Mais ils furent comme des
aveugles et comme des gens qui
cherchent le chemin en tâton-
nant (10) durant vingt ans.
Et Dieu considéra
leurs œuvres

car d'un cœur parfait
ils l'avaient cherché ;

(11) et il leur suscita
un maître de justice

pour les conduire dans la
voie chère à son cœur

pour faire connaître (12) aux
dernières générations ce qu'il
ferait à la dernière génération, à
la congrégation des traîtres.

Or, eux, ils s'étaient souillés
par le péché de l'homme
et par les voies d'impureté,
(18) et ils avaient dit :
"Cela est à nous"

Et Dieu, en ses mystères
merveilleux,
pardonna leur iniquité
et effaça leur péché ;

(6) eux que Dieu a nommés
princes, car ils l'ont cherché,
et leur gloire n'est contestée
(7) dans la bouche de personne.
Et le bâton (le législateur),
c'est le chercheur de la Loi
comme (8) Isaïe l'a dit : il a
fabriqué un outil pour son œuvre.
Et les nobles du peuple,
ce sont (9) ceux qui viennent pour
creuser le puits
à l'aide des préceptes
qu'a promulgués
le législateur
(10) pour qu'ils y marchassent
durant tout le temps de l'impiété,
et hors desquels ils ne réussiraient
pas jusqu'à l'événement (11) de
Celui qui enseigne la justice à la
fin des jours.

(19) et il bâtit pour eux une
maison sûre en Israël, telle qu'il
n'en exista jamais depuis autre-
fois jusqu'à (20) maintenant.

Précisons complémentaires

CD I, 13 - II, 1

(13) Ce sont ceux qui se sont écartés de la voie ; c'est le temps dont
il est écrit : comme un génisse rebelle, ainsi fut rebelle Israël, (14)
lorsque s'est levé l'homme de raillerie qui, par ses vaticinations, fit

couler sur Israël (15) des eaux de mensonge et les égara dans un désert sans chemin, abaissant les hauteurs éternelles et s'écartant (16) des sentiers de justice et déplaçant la limite que les ancêtres avaient fixée dans leur héritage, afin d' (17) attacher à eux les malédictions de son Alliance, les livrant au glaive vengeur, vengeur (18) de l'Alliance.

Parce qu'ils avaient recherché les choses flatteuses et choisi des illusions ; et qu'ils avaient guetté (19) les brèches et choisi la beauté du cou ;

et qu'ils avaient déclaré juste l'impie
et déclaré impie le juste ;

... qui ont déclaré juste le juste
et déclaré impie l'impie (IV, 7)

(20) et qu'ils avaient transgressé l'Alliance et violé le précepte ; et qu'ils avaient attenté à la vie du juste. Et que leur âme avait pris en horreur tous ceux qui marchent dans la perfection (21) et qu'ils les avaient persécutés par le glaive et qu'ils avaient fomenté la discorde civile : (II, 1) alors la Colère de Dieu s'enflamma contre leur congrégation dévastant toute leur multitude et leurs œuvres futures furent comme une impureté devant lui.

CD III, 20 - IV, 12

(III, 20) Ceux qui se sont attachés à celle-ci sont destinés à la vie éternelle, et toute la gloire de l'homme leur appartiendra, ainsi que (21) Dieu le leur a affirmé par l'intermédiaire du prophète Ezéchiel : les prêtres et les lévites et les fils (IV, 1) de Sadoq, qui ont assuré la garde de mon sanctuaire, tandis que les fils d'Israël s'égarèrent (2) loin de moi, c'est eux qui s'approcheront de moi pour me servir et se tiendront debout devant moi pour m'offrir la graisse et le sang.

Les prêtres, ce sont les convertis d'Israël (3) qui sont sortis du pays de Juda ; et les lévites, ce sont ceux qui se joignent à eux ; et les fils de Sadoq, ce sont le élus (4) d'Israël, les hommes appelés d'un nom, ceux qui se tiendront debout à la fin des jours.

Voici la liste exacte (5) de leurs noms selon leur généalogie et le temps de leur existence et le nombre des jours de leurs détresses et des années (6) de leur exil, et le relevé exact de leurs œuvres ...

Tels sont les premiers hommes de sainteté,

... et ceux qui le forèrent
ce sont les convertis
d'Israël, ceux qui sont sor-
tis du pays de Juda (VI, 5)

Et Dieu, en ses
mystères, pardonna
leur iniquité et effaça leur
péché (III, 18)
... et qu'ils avaient
déclaré juste l'impie
déclaré impie le juste (I, 19)

auxquels Dieu a pardonné

(7) et qui ont
déclaré juste le juste
de déclaré impie, l'impie;
puis tous ceux qui sont entrés après eux (8)
pour agir selon la teneur exacte de la Loi
dans laquelle avaient été instruits les pre-
miers jusqu'à la consommation (9) du temps,
selon le nombre de ces années-là.

Selon l'Alliance que Dieu a établie avec les
premiers (10) en pardonnant leurs iniquités,
ainsi Dieu pardonnera. Et, lors de la
consommation du temps, selon le nombre
des ces années- (II) là, il n'y aura plus à
s'associer à la maison de Juda, mais à se te-
nir debout chacun sur (12) sa fortification : la
muraille a été construite, la frontière a été
portée au loin.

CD VI, 11 -VII, 6

(VI, 11) Et tous ceux qui ont été introduits dans l'Alliance, (12) ils
n'entreront pas dans le sanctuaire pour allumer (le feu) sur son autel
en vain, mais ils fermeront (13) la porte, comme Dieu l'a dit : qui
d'entre vous fermera sa porte ? Et vous n'allumerez pas (le feu sur)
mon autel (14) en vain. Oui, ils prendront soin d'agir selon la teneur
exacte de la Loi au temps de l'impiété, et de se séparer (15) des fils
de la fosse ; et de se préserver des impures richesses d'iniquité, ac-
quises à l'aide d'un vœu ou d'un anathème (16) ou en dérobant les
biens du sanctuaire ou en volant les pauvres de son peuple, pour
faire des veuves sa proie (17) et assassiner les orphelins ; et de dis-
tinguer entre l'impur et le pur, et de faire connaître (les distinctions)
entre le (18) sacré

ses sabbats saints
et ses fêtes glorieuses

et le profane ; et d'observer le jour du sabbat selon sa teneur exacte
et les fêtes (19) et le Jour du Jeûne
(III, 14-15) selon les commandements de ceux qui sont entrés dans
la nouvelle Alliance au pays de Damas ; (20) de prélever les choses
saintes selon leur teneur exacte : d'aimer chacun son frère (21)
comme soi-même, de soutenir la main de l'indigent et du pauvre et
de l'étranger, et de chercher chacun le bien-être (VII, 1) de son
frère, et de ne pas être infidèle chacun à celui qui est la chair de sa
chair ; de se préserver de la luxure (2) selon l'ordonnance ; de
réprimander chacun son frère selon le commandement, et de ne pas
garder rancune (3) d'un jour à l'autre et de se séparer de toutes les

impuretés selon leur ordonnance et de ne pas souiller (4) chacun son Esprit saint selon les distinctions que Dieu a faites pour eux. Tous ceux qui marchent (5) en ces préceptes dans la sainte perfection, obéissant à toutes ses instructions, l'Alliance de Dieu est pour eux l'assurance (6) qu'ils vivront mille générations.

Ainsi les récits, qui ont en commun plusieurs motifs, restent cependant différents, en particulier dans leur deuxième partie. Ils apparaissent comme trois points de vue successifs posés par l'auteur du Document de Damas sur la fondation de la communauté de la nouvelle Alliance au pays de Damas. En cela, ils révèlent comment au cours de son exhortation, l'auteur ébauche peu à peu le profil d'une communauté fidèle à Dieu, gardant ses commandements, mais vivant au sein d'un Israël dévoyé, pécheur et pervers. L'analyse de chacun d'eux et celle de leurs contextes offriront des éléments pour observer comment l'auteur dessine les traits principaux de la communauté, et pour découvrir comment peu à peu, en suivant le texte, l'auteur esquisse le portrait de cette nouvelle fondation, ce "reste" laissé par Dieu après le châtement de son peuple, et bénéficiaire d'une nouvelle Alliance au pays de Damas².

Il leur suscita un maître de justice CD I, 4 - II, 1

La mise en garde (CD I, 1 - II, 1) qui ouvre le Document de Damas débute par une annonce du jugement divin et le rappel du châtement des Israélites infidèles qui avaient abandonné Dieu. Elle se poursuit par l'évocation de l'instauration par Dieu d'une communauté fidèle. Dans le récit de celle-ci en CD I, 4 - II, 1, la description de la fondation de la communauté (CD I, 4-12) est suivie de celle des fautes et du châtement de l'Israël infidèle égaré par "l'homme de raillerie" (CD I, 13 - II, 1).

En CD I, 4-12, la proposition qui commence le récit "et se souvenant de l'Alliance des premiers" renvoie à Lv 26, 45. Selon le livre du Lévitique, Dieu, qui annonçait le châtement d'Israël si celui-ci se montrait infidèle, laissait entendre qu'il se souviendrait de l'Alliance avec les premiers qu'il avait fait sortir d'Égypte. Pour l'auteur du Document, Dieu qui est fidèle à son Alliance laisse un "reste" à Israël. Le prophète Esaïe (Es 4, 3 ; 10, 19-22) affirmait déjà qu'après les châtements infligés par Dieu à son peuple, un "reste" subsisterait, germe d'un nouvel Israël³. L'auteur du Document de Damas, comme celui d'un hymne où le terme "reste" apparaît encore dans une évocation de la fondation de la communauté (1 QH VI, 6-12), a bien compris l'importance des oracles prophétiques, et il les applique au groupe d'hommes à l'origine du mouvement sadocite⁴. Ils constitueront

² Ces textes ont été étudiés selon une autre orientation par C. Hempel, "Community Origins in the Damascus Document in the Light of Recent Scholarship", in D.W. Parry, E. Ulrich, *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 30, Leiden 1999, 318-329.

³ J. Carmignac, "Les hymnes", in J. Carmignac, P. Guilbert, *Les textes de Qumran traduits et annotés. La Règle de la communauté – la Règle de la guerre – les Hymnes*, Paris 1961, 220, n. 47.

⁴ Ibid., 220-221, n. 47.

un “reste” fidèle à Dieu, gardant ses commandements au milieu d’un peuple impie qui sera châtié.

Dans la suite du récit, le rédacteur du Document précise qu’à la fin de la colère, trois cent quatre-vingt-dix ans après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, Dieu visita ces hommes et qu’il fit pousser d’Israël et d’Aaron une racine de plantation pour posséder son pays (CD I, 5-8). En citant implicitement le passage d’Es 60, 21, et peut être l’allégorie d’Ez 17, 22-24⁵, l’auteur utilise ici une seconde image, extraite aussi des livres prophétiques, pour caractériser la fondation de la communauté. Cette image est encore exploitée dans d’autres manuscrits de Qumran au sujet de la communauté sadocite (1 QS XI, 8 ; 1 QH VI, 15-16) qui constitue le rejeton de l’ancien peuple de Dieu appelé à prendre la relève. Il est issu d’Aaron et d’Israël. Par cette précision, l’auteur veut signifier que la communauté de la nouvelle Alliance au pays de Damas regroupe des prêtres et des laïcs. Ceci est clairement exprimé en CD XIII, 2-7 et en CD XVI, 3-12 dans les constitutions qui règlent la vie commune et qui constituent la seconde partie du Document.

Comme en 1 QH VI, 6, en CD I, 8-12, les membres de la communauté sont des repentis, des convertis qui ont compris leur égarement et qui ont reconnu leur culpabilité à l’égard de Dieu. Selon la suite du Document, au terme de vingt années de recherche de Dieu avec un cœur parfait, Dieu a suscité en leur sein un docteur de justice, c’est-à-dire un chef religieux, afin de les conduire conformément à sa volonté. Il apparaît ainsi qu’aux origines le groupe a cherché sa voie jusqu’au moment où un leader s’est levé pour le conduire selon le dessein de Dieu. Ce premier aspect du rôle du Docteur sera explicité ultérieurement dans la suite du Document.

Le second aspect de la mission du Docteur de justice est de faire connaître à ses contemporains, “les générations dernières”, ce que Dieu ferait à la dernière génération, à la congrégation des traîtres. Il s’agit de ceux qui se sont écartés de la voie, qui ont refusé de vivre selon la Loi de Dieu, et qui se sont laissés égarer par l’homme d’insolence, c’est-à-dire le leader religieux du groupe rival, de l’Israël infidèle. L’auteur du document décrit ses forfaits et les fautes de ceux qu’il a égarés dans la seconde partie du récit en CD I, 13 - II, 1, en faisant de nombreux emprunts aux écritures⁶. Il commence par les activités malveillantes de l’homme d’insolence, (CD I, 13-18) qui a attiré le châtiment divin sur ceux qui l’ont suivi, et il achève son récit en dressant une liste des activités mauvaises des impies qui se

⁵ E. Cothenet, “Le Document de Damas”, in J. Carmignac, E. Cothenet, H. Lignée, *Les textes de Qumran traduits et annotés. Règle de la congrégation – Recueil des bénédictions – Interprétations de prophètes et de psaumes – Document de Damas – Apocryphes de la genèse – Fragment des grottes 1 et 4*, Paris 1963, 150, n. 10.

⁶ CD I, 14 : “Homme de raillerie” : Is 28, 14. CD I, 15 : “... les égara en un chaos sans chemin ...” : Ps 107, 40 ; Jb 12, 24. CD I, 16 : “... en déplaçant la borne que leurs ancêtres avaient placée dans leur héritage ...” : Dt 19, 14. Ici l’expression “déplacer la borne” signifie violer la frontière de la loi. CD I, 17-18 : “... les livrant au glaive exécuter des vengeances de l’Alliance” : citation composite de Ps 78, 2 ; Lv 26, 25. CD I, 18 : “ils ont recherché des allègements et choisi des illusions” : Is 30, 10. CD I, 19 : “choisi la beauté du cou” : Os 10, 11. CD I, 19-20 : “justifié l’impie et condamné le juste, transgressé l’Alliance et violé la législation ; ils se sont attaqués à la vie du juste, et tous ceux qui marche dans la perfection, il les ont détestés” : citation composite de Pr 17, 15 ; Is 24, 5 ; Ps 94, 21 ; 15, 2 ; Am 5, 10. Voir J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*. Band II : Anmerkungen, München/Basel, 1960, 42-43 ; E. Cothenet, “Le Document de Damas”, 152-153.

sont attaqués à la vie du juste, c'est-à-dire au docteur de justice, et à ceux qui marchent dans la perfection, c'est-à-dire à la communauté, (CD I, 18 - II, 1).

Ainsi pour l'auteur du Document, selon ce premier récit, la communauté constitue un "reste" fidèle que Dieu a visité. Composée de prêtres et de laïcs qui ont reconnu leurs péchés et qui se sont repentis, elle est ce rejeton destiné à prendre la relève de l'ancien peuple de Dieu. Dieu, qui a considéré avec bienveillance les œuvres de ces hommes pieux, leur a suscité un leader, le Docteur de justice, pour les convoyer dans la voie de son cœur, tandis que les infidèles et leur leader seront châtiés.

Une maison sûre en Israël

CD III, 12 - IV, 12

Le second récit de la fondation de la communauté en CD III, 12 - IV, 12, livre d'autres traits qui permettent de poursuivre l'ébauche de la silhouette de la communauté. Dans celui-ci, après l'évocation de la constitution de la communauté (CD III, 12-20), l'auteur porte son regard sur les membres qui la composent (CD III, 20 - IV, 12).

Lorsque dans la première partie du récit en CD III, 12-20, l'auteur évoque l'origine de la communauté, il retient d'abord que ses membres, fidèles aux commandements de Dieu, ont été bénéficiaires d'une alliance. Celle-ci a consisté en la révélation des "choses cachées à propos desquelles s'était égaré tout Israël : ses sabbats saints, ses fêtes glorieuses, ses témoignages de justice, ses voies de vérité et les désirs de sa volonté que l'homme doit accomplir pour qu'il vive grâce à eux." (CD III, 12-16). Selon le passage de IQS V, 11-13, les "choses cachées" sont les secrets de la Loi qui seront découverts par l'étude menée dans le cadre de la communauté⁷. Ainsi, Dieu dévoila ou expliqua⁸ ces choses cachées à ceux qui avaient gardé les commandements. Ceux-ci ne restèrent pas inactifs puisqu'ils creusèrent un puits aux eaux abondantes. Le puits est le symbole de la Loi⁹ étudiée¹⁰. En étudiant la Loi, les membres de la communauté en eurent une meilleure connaissance, et ils reçurent ainsi la révélation des choses cachées.

Dans la suite du récit, l'auteur mentionne que les premiers adeptes de la communauté étaient pécheurs, comme en CD I, 8-9, mais il précise que Dieu en ses mystères merveilleux pardonna leur iniquité et qu'il effaça leur péché (CD III, 17-18). Il fait ici probablement référence au passage d'Ez 16, 62-63¹¹ annonçant que Dieu se souviendrait de son Alliance, qu'il pardonnerait et qu'il établirait une Alliance éternelle. Il faut encore remarquer qu'en CD III, 17-18, le pardon de Dieu

⁷ M. A. Knibb, *The Qumran Community*, Cambridge Commentaries on the Writings of the Jewish & Christian World 200 BC to AD 200, Cambridge, 1987, 110.

⁸ Le verbe "pth" utilisé en CD III, 16 peut avoir le sens d'expliquer et de dévoiler (E. Cothenet, "Le Document de Damas", 159, n. 27).

⁹ E. Cothenet, "Le Document de Damas", 159, n. 28 ; J. Murphy-O'Connor, "An Essene Missionary Document", CD II, 14 - VI, 1", *RB* 77 (1970) 207.

¹⁰ P. R. Davies, *The Damascus Covenant. An Interpretation of the "Damascus Document"*, JSOTSS 25, Sheffield 1983, 85-86.

¹¹ J. Murphy-O'Connor, "An Essene Missionary Document", 209.

fait suite au don de la connaissance. Les deux motifs se rencontrent dans la prophétie sur la nouvelle Alliance en Jr 31, 31-34 qui annonce que Dieu communiquera la connaissance à Israël et lui pardonnera. La communauté établie au pays de Damas apparaît ainsi être le lieu où Dieu réalise ses promesses prophétiques d'une nouvelle Alliance.

La nouvelle fondation est une "maison sûre en Israël" (CD III, 19) construite par Dieu. L'image "d'une maison sûre en Israël" a été exploitée en 1 S 2, 35 pour le remplacement de la lignée d'Eli par celle de Sadoq. En même temps que l'Alliance est conclue, une maison est construite, une communauté se forme, destinée à remplacer l'ancien sacerdoce impie.

Dans la deuxième partie du récit en CD III, 20 - IV, 12, l'auteur du Document porte son regard sur les membres de la communauté. Il précise d'abord qu'ils sont destinés à la vie éternelle et que toute la gloire d'Adam leur appartiendra ainsi que Dieu l'a affirmé en Ez 44, 15¹². Le rédacteur propose alors une explication allégorique (CD IV, 2-4) du passage prophétique dans laquelle il ne semble pas chercher à distinguer au sein de la communauté des prêtres et des laïcs, mais plutôt à attribuer aux membres de celle-ci divers qualificatifs¹³ ("convertis d'Israël", "élus d'Israël", "hommes de renom") afin de les caractériser. Enfin, en IV, 6-12, l'auteur rappelle que les adeptes auxquels Dieu a pardonné sont entrés dans la communauté pour agir selon l'interprétation de la Loi et qu'à terme, il n'y aura plus d'association avec la maison de Juda. Ils seront séparés de l'Israël impie.

Avec le deuxième récit de la fondation de la communauté, au centre de sa méditation sur l'histoire, le rédacteur complète l'esquisse ébauchée au début du Document de Damas. Ceux qui avaient été fidèles à Dieu et qui se sont rassemblés en communauté sont bénéficiaires d'une Alliance avec Dieu. Ils ont reçu par révélation la juste interprétation de la Loi. Pardonnés par Dieu, ils constituent "une maison sûre en Israël", destinée à remplacer le sacerdoce impie de la maison de Juda, et une communauté où Dieu réalisera les promesses d'une nouvelle Alliance transmises par Ézéchiël et Jérémie.

Ils ont foré le puits CD VI, 11-VII, 6

C'est un autre regard encore que le rédacteur du Document de Damas pose sur la fondation de la communauté dans le troisième récit qu'il compose en CD VI, 2 - VII, 6. Dans celui-ci, après l'évocation de la fondation de la communauté (CD VI, 2-11), l'auteur énumère les obligations essentielles de la vie communautaire (VI, 11 - VII, 6).

En CD VI, 2-11, la proposition qui commence le récit "Et Dieu s'est souvenu de l'Alliance des premiers" est reprise, comme en CD I, 4, de Lv 26, 45 à peine retouché. En changeant la forme verbale au futur "Et je me souviendrai" (wzkrtý)

¹² Le texte d'Ez 44, 15 cité en CD III, 21 - IV, 2 est différent du texte massorétique (J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer* II, 47, n. 27). L'auteur du Document de Damas a pris soin d'insérer la conjonction "et" entre "prêtres" et "lévites", et entre "lévites" et "fils de Sadoq". Il adapte ainsi la citation à la situation du sacerdoce de son époque (cf. E. Cothenet, "Le Document de Damas", 159, n. 2).

¹³ E. Cothenet, "Le Document de Damas", 160, n. 3.

et en conjuguant le verbe au passé “Et Dieu s’est souvenu” (wyzkr), le rédacteur de l’Ecrit de Damas voit la réalisation de la promesse divine dans le regroupement autour du “chercheur de la Loi d’hommes et de prêtres” qui suivront ses préceptes.

L’auteur du Document qualifie “d’intelligents” et de “sages” ceux qui ont été suscités par Dieu pour former la communauté. Les deux termes peuvent renvoyer au récit de l’institution des juges en Dt 1, 13 où ils sont utilisés¹⁴.

Lorsque le rédacteur précise que Dieu a suscité d’Aaron les hommes intelligents, et d’Israël les hommes sages, il répète une information déjà donnée en CD I, VI : “Il les visita et il fit pousser d’Israël et d’Aaron une racine de plantation pour hériter de sa terre ...”.

En CD VI, 3, l’expression “Et il les fit entendre” peut aussi faire écho au verset de Dt 30, 12-13 où une expression analogue se lit à deux reprises¹⁵. En Dt 30, 12-13, il s’agit d’entendre le commandement que Dieu donne à Israël. En CD VI, 3, il convient de comprendre l’expression “Et il les fit entendre” dans un sens proche de son emploi en Dt 30, 12-13 : Dieu fit entendre à des hommes sages et intelligents son commandement afin qu’ils le mettent en pratique. Avec une telle formule inspirée de Dt 30, 12-13, le rédacteur résume ce qu’il avait déjà exprimé et plus longuement en CD III, 13-16.

De même, lorsque le rédacteur écrit en CD VI, 3 “Et ils ont creusé le puits ...”, il reprend sous une forme plus brève ce qu’il a rédigé quelques colonnes auparavant en CD III, 16-17 : “... et ils creusèrent un puits aux eaux abondantes ; et ceux qui les méprisent ne vivront pas.”. En CD VI, 3-4, le forage du puits évoque pour le rédacteur une étape de la marche du peuple vers la terre promise mentionnée en Nb 21, 18 qu’il cite partiellement en fonction de l’interprétation qu’il en propose en l’appliquant à la communauté.

Au début de l’interprétation allégorique de Nb 21, 18, dans la proposition “Le puits, c’est la Loi”, le rédacteur exploite un élément du symbolisme légué par la tradition, comme en CD III, 16 lorsqu’il précisait que le puits creusé avait des eaux abondantes. Dans la suite de son interprétation, il reprend des tournures ou des expressions rencontrées dans les récits précédents. L’expression “les convertis d’Israël” (CD VI, 5) apparaît déjà dans l’interprétation de Ez 44, 15. La proposition “ils l’ont cherché” était utilisée dans le premier récit en CD I, 10. Enfin, quand le rédacteur interprète le mot “bâton” en jouant sur le double sens du mot, et qu’il l’applique au chercheur de la Loi instruisant ceux qui se sont regroupés autour de lui pour scruter la Thora, dans l’attente de celui qui enseignera ou qui fera pleuvoir la justice à la fin des jours¹⁶, il reprend d’une autre manière une information communiquée en CD I, 10-12.

¹⁴ E. Cothenet, “Le document de Damas”, 166, n. 4.

¹⁵ J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer II*, 49, n. 2.

¹⁶ L’expression “celui qui enseigne” (ywrh) est encore utilisée en CD III, 8 et en CD XX, 14. En CD XX, 14, elle qualifie “l’instructeur unique” (ywrh hyhyd), un autre personnage énigmatique, ou selon une lecture suggérée, mais moins justifiée, “l’instructeur de la communauté” (ywrh hyhd) dont le rédacteur évoquerait la disparition. En CD III, 8, l’expression “celui qui enseigne” apparaît dans la longue méditation que l’auteur du Document fait sur l’histoire : “Ils n’écouteront pas la voix de celui qui les a créés, les commandements de celui qui les a instruits (ywryhm), et ils murmurèrent dans leurs tentes” (cf. Ps 106, 25). Ici, le parallélisme entre “celui qui les a créés” et “celui qui les a instruits” inviterait à comprendre l’ensemble du passage en fonction de Dieu. Il en serait peut-être de même en CD VI, 11, qui, dans le même contexte d’une méditation sur l’histoire, serait à comprendre

Dans la seconde partie du récit qui dresse la liste des obligations essentielles de l'Alliance (CD VI, 11 - VII, 6), le rédacteur précise que les membres de la communauté sont entrés dans la Nouvelle Alliance au pays de Damas (CD VI, 19). Ici, l'expression "Nouvelle Alliance" rappelle la prophétie de Jr 31, 31-34 où "la Nouvelle Alliance" était caractérisée par le pardon des péchés, par l'inscription de la Loi sur le cœur des Israélites, et par le don de la connaissance de Dieu. L'Alliance établie avec la communauté installée au pays de Damas est ainsi perçue non seulement comme un accomplissement de la promesse de Lv 26, 46, mais encore comme une réalisation des oracles prophétiques. Le rédacteur précise à la fin de son récit que tous ceux qui marchent dans la sainte perfection, conformément aux instructions divines de l'Alliance vivront mille générations.

La particularité du troisième récit sur l'origine de la communauté en CD VI, 2 - VII, 6 ne consiste pas dans le fait qu'il apporte des informations nouvelles, à l'exception de l'énumération des obligations de l'Alliance, pour élaborer la silhouette de la communauté. L'auteur ne s'attarde pas à décrire divers épisodes de la fondation. Il reprend en les abrégant des éléments des récits antérieurs et il construit sa description en la centrant sur l'image du forage du puits qu'il fait suivre de la citation de Nb 21, 18 interprétée de façon allégorique. Ici, pour l'auteur du Document, la fondation de la nouvelle communauté est davantage perçue comme le regroupement de prêtres et de laïcs autour du chercheur de la Loi qui leur donnera les instructions pour vivre jusqu'au temps de la visite de Dieu. Ceux qui entreront dans la nouvelle Alliance au pays de Damas et qui en observeront les obligations essentielles énumérées en CD VI, 11 - VII, 6 vivront éternellement. C'est un regard différent que l'auteur pose sur l'origine de la communauté.

Dans le premier récit de la fondation de la communauté (CD I, 4 - II, 1), lorsque l'auteur du Document raconte que Dieu laisse un reste à Israël, qu'il fait pousser une racine de plantation, et qu'il suscite au sein de ceux qui l'ont cherché un maître de justice, il insère quelques dates dans son récit. Il précise ainsi que Dieu visita son peuple trois cent quatre-vingt-dix ans après qu'il eût livré Israël dans les mains de Nabuchodonosor et que pendant vingt années les premiers membres ont cheminé seuls en tâtonnant avant l'apparition du maître de justice. Même si les dates indiquées peuvent être interprétées de façon symbolique, il faut reconnaître qu'ici l'auteur donne une perspective historique au récit de CD I, 4 - II, 1 en considérant, dans le cours du temps, la fondation de la communauté comme un moment important de l'histoire générale d'Israël, celui de la visite de Dieu qui se souvient de son Alliance.

Dans deuxième récit de la fondation de la communauté, au centre de sa méditation sur l'histoire, le rédacteur complète l'esquisse ébauchée au début du Document. Il utilise l'image du forage du puits, symbole de la Loi étudiée pour décrire comment les membres de la communauté, bénéficiaires d'une Alliance, ont reçu la révélation des choses sacrées. Il enrichit son récit avec l'image de la "maison sûre en Israël" pour évoquer le remplacement du sacerdoce impie de la maison de Juda par une autre lignée sacerdotale, et afin de caractériser les membres de la commu-

en fonction des deux possibilités de traduction du participe "ywreh". Sans les instructions qu'ils ont reçues du scrutateur de la Loi, les membres de la communauté ne tiendront pas jusqu'à l'avènement de celui qui enseigne la justice, c'est-à-dire de Dieu, qui à la fin des jours fera aussi pleuvoir la justice.

nauté, il propose une interprétation allégorique d'Ez 44, 15. Enfin, au cours du récit, en faisant référence à Ez 16, 62-63, et vraisemblablement à Jr 31, 31 -34, il présente la communauté comme le lieu où Dieu réalise ses promesses d'une nouvelle Alliance. Toutes ces références aux écritures, faites de façons variées, qui jalonnent le récit, permettent de saisir la portée profonde de la fondation de la communauté, un événement important de l'histoire d'Israël qu'il a décrit précédemment.

C'est encore une autre perspective que l'auteur a dans le troisième récit, en VI, 2 - VII, 6. En CD VII, 6, il précise que ceux qui entreront dans l'Alliance et qui se conduiront selon les préceptes divins vivront éternellement. Dans la suite du Document, il souligne à nouveau que les membres de la communauté seront sauvés et il ajoute que les impies, les infidèles, seront châtiés (CD VII, 9 - VIII, 20). L'entrée dans la communauté de cette nouvelle Alliance est donc déterminante pour obtenir le salut. Elle est l'ultime chance de salut offerte à l'homme avant la visite de Dieu. Pour décrire la fondation de la communauté l'auteur cite d'abord dans son récit le passage de Lv 26, 45, et la correction qu'il apporte au verset révèle qu'il perçoit comme un accomplissement des écritures la constitution d'un reste au pays de Damas. Ensuite, il reprend l'image du forage du puits et il cite partiellement le verset de Nb 21, 18 qui renvoie à un épisode indéterminé de l'Exode, et qu'il interprète de façon allégorique au point de voir dans la fondation de la communauté un accomplissement de cette étape de la marche dans le désert. Il apparaît ainsi mettre en œuvre ainsi une typologie pour faire comprendre l'événement qu'il raconte. Le cheminement définitif des fils d'Israël et d'Aaron est désormais celui de la véritable compréhension de la Loi à l'écoute du législateur, le maître de justice, et celui de l'observance des préceptes divins. Un tel cheminement conduit à la vie. Toux ceux qui marchent dans la sainte perfection, conformément aux instructions divines de la nouvelle Alliance au pays de Damas vivront mille générations (CD VII, 6).

Claude COULOT
Hohatzenheim

LE RÔLE DU “BON ORDRE” DANS L’ORGANISATION DE L’ÉGLISE DES PREMIERS SIÈCLES *

Dans l’excellente thèse de doctorat qu’il a soutenue en 1974, notre honoré remarque avec astuce que dans les *Constitutions Apostoliques* (375/400) “l’Église est une communauté où doit régner l’ordre (εὐταξία)”¹. L’objectif de ma petite contribution au présent volume est d’esquisser le développement de cette idée depuis la naissance du christianisme jusqu’aux structures ecclésiologiques plus complexes du 4^e siècle².

Vocabulaire

Comme toute “ordonnance ecclésiastique” (*Kirchenordnung*) prétendument issue de la plume des apôtres eux-mêmes, les *Constitutions Apostoliques* ont pour objet de justifier et de renforcer l’organisation hiérarchique de l’Église. À cet effet, elles se servent librement de vocables consacrés par un long usage. Τάγμα, “ce qui est ordonné”, est l’un d’eux. Avant le christianisme, déjà ce sens fondamental avait été élargi pour décrire les détachements militaires ainsi que les diverses classes de la société³. Rare dans les *Constitutions Apostoliques*, τάγμα ne se trouve qu’une fois dans le Nouveau Testament, où Paul affirme (1 Co 15,22-23) que “tous revivront au Christ, chacun à son rang” (ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, expression qui gardera sa popularité dans les écrits chrétiens post-canoniques, quoique dans d’autres contextes⁴). De même, le verbe congénère (δια)τάσσω a tendance de par ses diverses formes à signifier, dans le Nouveau

* Je tiens à remercier mon collègue Denis Hurtubise pour son aide précieuse dans la préparation de cet article.

¹ A. Faivre, *Fonctions et premières étapes du cursus clérical : approche historique et institutionnelle dans l’Église ancienne* (thèse présentée devant l’Université de Strasbourg II le 4 mai 1974), Université de Lille III, Service de reproduction de thèses, 1975, t. I, p. 85.

² Pour justifier le choix de son titre, *Aux origines d’une terminologie sacramentelle : ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Coll. “Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents” n° 38, 1974, P. van Beneden explique (p. ix) que “Le choix de ce *terminus ad quem* n’est pas arbitraire. L’Édit de Milan inaugure une ère nouvelle dans la vie de l’Église. Les privilèges accordés aux clercs dans la vie publique par Constantin et ses successeurs, influencèrent la vie interne de l’Église et renforcèrent, en particulier, la position du clergé, surtout des évêques, dans la communauté chrétienne”.

³ Voir W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin et New York, W. de Gruyter, 1988⁶, col. 1601 ; et G. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 1370-1371.

⁴ Voir *I Clément* 37,3 et 41,1 ; Ignace d’Antioche, *Romains* 5,1 ; et *Le Pasteur d’Hermas* 70,6 (Simil. 8,4,2) et 71,1.3.4.6 (Simil. 8,5).

Testament et dans d'autres écrits du christianisme ancien, le sens de "désigner quelqu'un à un office ou à un rang" plutôt que celui de "disposer, ranger"⁵.

Premier siècle

Il est généralement admis que Paul ne s'intéresse pas à fixer les rangs à l'intérieur des communautés chrétiennes ; en revanche, il affirme le besoin d'un certain ordre en leur sein⁶. Par exemple, il note comment le corps fonctionne comme une unité à l'aide de ses différents membres (Rm 12,4-8 ; 1 Co 12,12-31). Peu après sa naissance, donc, l'Église reconnaît l'existence de ministères plus ou moins établis, voire de façon embryonnaire, à côté de ministères *ad hoc*⁷. On constate la présence d'offices stables (et des obligations qui en émanent) dans les Épîtres Pastorales. En témoigne cette question posée par l'auteur de 1 Tm à la charnière du 1^{er} et du 2^e siècle : "Celui qui ne sait pas gouverner sa propre maison, comment pourrait-il prendre soin de l'Église de Dieu ?" (3,5). James Burtchaell a donc raison d'affirmer que dans le Nouveau Testament (je préciserais : surtout dans les Épîtres Pastorales) "le vocabulaire de désignation, qu'il soit employé par des membres ou par des non-membres de la communauté, est constant et suit fidèlement la terminologie en usage pour désigner quelqu'un à un office de la synagogue"⁸. Je souligne, pour ma part, que l'appel au "bon ordre" se manifeste de bonne heure dans le christianisme pour assurer que de telles désignations soient faites correctement.

Beaucoup plus fréquent que τάγμα dans la littérature du christianisme ancien est τάξις, qui en partage la signification⁹. Dans le Nouveau Testament ce terme se

⁵ Voir G. Dellling, τάσσω, κτλ. dans G. Friedrich (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 8, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, p. 27-48.

⁶ T. Baumeister, "Ordnungsdenken und charismatische Geisterfahrung in der alten Kirche", *Römische Quartalschrift* 73 (1978), p. 137 : "Auch die charismatische Gemeinde von 1 Kor. 12-14 ist eine im sichtbaren Bereich geordnete Gemeinschaft". Voir aussi B. Botte, "Peuple chrétien et hiérarchie dans la 'Tradition Apostolique' de saint Hippolyte" dans *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Conférences Saint-Serge : XXIII^e semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin - 1^{er} juillet 1976, Rome, Edizioni Liturgiche, 1977, p. 79-80.

⁷ Sur Rm 12 et 1 Co 12 voir G. Wainwright, "Some Theological Aspects of Ordination", *Studia Liturgica* 13 (1979), p. 132 (c'est l'auteur qui souligne) : "There is *diversity* of function for the *common good*. This certainly implies *orderliness*, but not necessarily *rank* [...]. This is far removed from a *cursus honorum*, an ecclesiastical career structure modelled on the civil service".

⁸ J.T. Burtchaell, *From Synagogue to Church : Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 294 : "The vocabulary of appointment is consistent, whether by community insiders or outsiders, and it follows faithfully the terminology that had been conventional for synagogue appointments".

⁹ Voir R. Roques, *L'univers dionysien : structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, Coll. "Théologie" n° 29, 1954, p. 36 (c'est l'auteur qui souligne) : "De tous les termes qui expriment l'idée d'ordre, τάξις et ses dérivés sont certainement ceux que les diverses philosophies ont le moins marqués. Ils trouvent leurs applications les plus typiques dans le langage militaire ou politique. Dans le premier, τάξις désigne la *disposition des troupes*, le *corps de troupe* lui-même, la *place* ou le *poste assigné à chaque soldat*. Dans le second, il peut désigner la *constitution politique* d'une cité ou d'un état. Il est intéressant de souligner le sens de ce substantif dans cette double série d'emplois concrets. Nous le voyons passer de l'acception strictement matérielle d'*arrangement extérieur* à celle de *dispositions juridique et d'ordre*, au sens impératif du terme. Un glissement analogue a donné ce double sens d'*arrangement* et de *commandement* à notre

trouve principalement dans He 5-7 (chaque fois pour faire allusion à "l'ordre de Melchisédek")¹⁰. Chez les Pères Apostoliques il paraît seulement dans la *Première Lettre aux Corinthiens* attribuée à Clément de Rome¹¹ et dans la *Lettre aux Magnésiens* d'Ignace d'Antioche (3,1, allusion à "l'état de jeunesse" d'un évêque). Il sera par contre beaucoup plus fréquent dans la littérature postérieure¹².

À la fin du premier siècle l'essentiel du ministère chrétien se déplace "du charisme à l'office", pour employer l'expression de Paul Bradshaw¹³. L'intervalle entre 70 et 100 de l'ère chrétienne en est un de "systématisation constitutionnelle et de transposition ministérielle"¹⁴. C'est vers la fin de cette période, d'ailleurs, que la "1^{ère} Lettre de Clément" fut écrite pour protester contre l'expulsion de quelques presbytres de la communauté chrétienne de Corinthe¹⁵. À cet acte rebelle "Clément" oppose principalement l'argument du maintien de l'ordre, vu l'harmonie que Dieu souhaite dans sa création (thème qui point déjà dans le chap. 19)¹⁶. Il n'est donc pas étonnant que "Clément" affectionne l'idée de la concorde (ὁμόνοια), mot qui paraît pas moins de 14 fois dans la lettre et qui est déjà très présent dans les discours sur la paix du monde grec d'avant l'ère chrétienne¹⁷.

terme français *ordre*". Ταξιίω, d'où τάσσω, ne paraît nulle part dans la littérature chrétienne des premiers siècles.

¹⁰ Hormis He 5-7 il n'y a que trois emplois néotestamentaires de τάξις : Lc 1,8 (au tour de sa classe Zacharie doit remplir ses fonctions au temple : ἐν τάξει), 1 Co 14,40 (tout dans l'Église doit se faire décemment et κατὰ τάξιν) et Col 2,5 (la solidité de la foi : βλέπων ὡμὸν τὴν τάξιν).

¹¹ Voir le texte ci-dessous, n. 25.

¹² Τάξις paraît dans Taten, *Discours aux Grecs* 9 (l'ordre des cieux) et 17 (l'ordre des caractères pour former les mots). Il paraît 2 fois aussi chez Papias (*Apologie* 2,15 et 4) et dans la *Lettre à Diognète* (6,10 et 8,7). Son seul usage chez Aristide se réfère à l'ordre des étoiles (*Apologie* 4), alors que Méliton de Sardes ne s'en sert que pour parler de l'ordre des livres de l'Ancien Testament (*Eclogae*, chez Eusèbe, *Hist. Eccl.* IV,26,13). Athénagore l'emploie 4 fois (*Supplication pour les Chrétiens* 2,3, 10,5 et 25,3). Justin parle du Saint-Esprit comme étant du "troisième rang" (1^{ère} *Apologie* 13) et déclare que les anges rebelles sont sortis de leur classe (2^e *Apologie* 5). Le mot est plus fréquent dans son *Dialogue avec Tryphon*, où il fait surtout allusion à "l'ordre de Melchisédek" (19, 32-33, 63, 83, 113 et 118), mais aussi à l'ordre de sa propre présentation (42), à un site géographique (90) et aux événements qui se passeront comme prévu (134). Voir aussi Irénée, *Contre les hérésies* III,11,8 (SC 211, p. 163) : τὴν ἱεραρχικὴν καὶ ἱερατικὴν τάξιν.

¹³ P.F. Bradshaw, "Modèles de ministère : le rôle des laïcs dans le ministère", *La Maison-Dieu* 154 (1983), p. 132 (trad. de "Patterns of Ministry", *Studia Liturgica* 15 [1982/83], p. 51).

¹⁴ B. Köttling, "Amt und Verfassung in der Alten Kirche" dans W. Pesch et al., *Zum Thema Priesteramt*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1970, p. 29 : "Diese Periode der Entfaltung der Ordnung in der Kirche (zwischen den Jahren 70 und 100), d.h. der Verfassungsbildung und der Amtsumschreibung ...".

¹⁵ 1 Clément 1,1, 3,3-4, et 44,3. Voir J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile : étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive*, Paris, Beauchesne, Coll. "Théologie historique" n° 4, 1966, p. 225-241.

¹⁶ Sur "l'ordre" chez "1 Clément", voir D.W.F. Wong, "Natural and Divine Order in I Clement", *Vigiliae Christianae* 31 (1977), p. 81-87 ; et Baumeister, "Ordnungsdenken", p. 138-140.

¹⁷ Wong, "Natural and Divine Order", p. 85. La source de ces idées de "Clément" est toujours discutée. Sur l'emploi de ὁμόνοια dans le grec classique voir H. Kramer, *Quid valeat ὁμόνοια in litteris graecis*, Göttingen, Dieterich, 1915. Ce mot ne se trouve dans le Nouveau Testament ni chez les Apologistes, mais il paraît chez les Pères Apostoliques (par ex., Ignace, *Éphésiens* 4,1-2). Hermas n'emploie ὁμόνοια que 2 fois, en l'apposant à ἀγάπη (*Le Pasteur d'Hermas* 38 et 92 = Mand. VIII,9 et Simil. IX,15,2).

L'argumentation de "Clément" commence avec la concorde de l'univers matériel¹⁸. Dieu est δεσπότης, Maître du monde¹⁹, qui a créé l'univers et le maintient selon l'ordre qu'il souhaite (19,2-21,8)²⁰. Le rythme des saisons signifie que tout se passe au moment divinement établi (24, rappel de 1 Co 15,35-38). Ensuite, passant de la catégorie matérielle à celle de la vie morale, l'auteur souligne que l'on doit l'ordre et l'obéissance aux autorités civiles, en conformité avec l'ordre qui règne dans l'univers (60,4-61,2)²¹. En d'autres termes, l'ordre que l'on trouve dans la nature devrait aussi caractériser toute société humaine²² : "Il en résulte que toute dérogation au déroulement ou à l'ordre établi – et ceci est vrai tant dans l'Église que dans le monde de la nature – est une infraction à la loi de Dieu et constitue un acte de désobéissance à sa volonté"²³.

Dans le monde militaire les soldats obéissent aux officiers "selon l'ordre" (37,2 : εὐτάκτως). Les membres du corps collaborent à son bon fonctionnement (37,5-38,1, rappel de Rm 12 et de 1 Co 12). De même, les chrétiens de Corinthe doivent se conformer à l'autorité établie dans leur église. "Le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ ; ces deux choses se sont accomplies en bel ordre de la volonté de Dieu"²⁴. Il faut donc qu'il y ait de l'ordre dans l'Église dont les membres doivent "faire dans l'ordre tout ce que le Maître a ordonné d'accomplir

¹⁸ M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957², p. 373 : "Ce développement est certainement d'inspiration stoïcienne". Pour une vue divergente voir W.C. van Unnik, "Is 1 Clement 20 Purely Stoic?", *Vigiliae Christianae* 4 (1950), p. 181-189 ; il suggère quelques apocryphes juifs comme source complémentaire de cette idée. Voir à cet effet *1 Hénoc* 2,1 in A. Lods, *Le livre d'Hénoc : fragments grecs découverts à Akhmim (Égypte)* (Thèse, Faculté de Théologie Protestante de Paris), Paris, Ernest Leroux, 1892, p. 6 : τεταγμένος ἕκαστος ἐν τῷ τεταγμένῳ καιρῷ καὶ ταῖς ἑορταῖς αὐτῶν φαίνονται, καὶ οὐ παραβαίνουσιν τὴν ἰδίαν τάξιν. Aristide, Justin, Athénagore, Théophile d'Antioche, Irénée et Clément d'Alexandrie parlent tous de l'ordre du cosmos, mais sans conclure, comme le fait "Clément", qu'il doit en conséquence y avoir de l'ordre dans l'Église. Voir Spanneut, *op. cit.*, p. 374-377.

¹⁹ Déjà dans "1 Clément" 7,5 (et 23 autres occasions).

²⁰ Voir aussi Irénée, *Contre les hérésies* IV,4,2 (Coll. "Sources Chrétiennes", n° 100, p. 421 = citation de Sg 11,20) : ἀπαντα [...] μέτρω καὶ τάξει ὁ θεὸς ποιεῖ ; et IV,38,3.

²¹ Voir déjà Paul dans Rm 13,1-8.

²² Voir *1 Clement* 9,4 (la docilité des animaux dans l'arche de Noé) ; 11,2 (Lot et sa femme en désaccord) ; 20,3 (Coll. "Sources Chrétiennes" n° 167, p. 134) : ἡλιός τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χορός κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ ἐν ὁμονοίᾳ δίχα πάσης παρεκβάσεως ἐξελεῖσσοῦσιν τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς ; 20,10 (les animaux vivent dans "la paix et la concorde" ; ainsi devraient vivre la société des humains [60,4 ; 61,1] et l'Église [63,2 ; 65,1]) ; 21,1 (p. 136) : Ὁρᾶτε, ἀγαπητοί, μὴ αἱ εὐεργεσίαι αὐτοῦ αἱ πολλαὶ γένωνται εἰς κρίμα ἡμῖν, ἐὰν μὴ ἀξίως αὐτοῦ πολυευόμενοι τὰ καλὰ καὶ εὐάρεστα ἐνώπιον αὐτοῦ ποιῶμεν μεθ' ὁμονοίας) ; 30,3 (nous devons "nous revêtir" de la concorde) ; 34,7 (la communauté se réunit dans l'accord) ; 49,5 (la charité fait que tout opère dans la concorde) ; 50,5 (nous pratiquons les préceptes du Seigneur dans "la concorde de l'amour").

²³ Wong, "Natural and Divine Order", p. 82 : "It follows then that every deviation from the appointed course or order – and it is as true in the church as in the natural world – is a violation of God's command and constitutes an act of disobedience to his will". Voir *ibid*, p. 82-83 (comparaison de "1 Clément" avec le stoïcisme). Wong en conclut (p. 87) que les ressemblances entre les deux ne sont pas très évidentes : "1 Clément" "undoubtedly adheres to traditions of Hellenic rhetoric and Stoic political philosophy, but precedents in the Judeo-Christian tradition should not be overlooked".

²⁴ *1 Clement* 42, 2 (SC 167, p. 168) : ὁ Χριστὸς σὺν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐγένοντο σὺν ἀμφοτέρα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ.

selon les temps fixés”²⁵. La hiérarchie et le culte sacerdotaux de l’Ancienne Alliance furent établis par Dieu, et un ordre semblable doit se discerner chez les chrétiens (40-42). Les ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι et λαϊκοί ont tous leur propre place et fonction dans le nouvel ordre établi par le Christ (40,5)²⁶. Dans le chapitre 42, en particulier, cet ordre de par son origine divine descend de haut en bas : aux temps vétérotestamentaires Dieu établit la hiérarchie composée du grand prêtre, de prêtres et de lévites. Dans la Nouvelle Alliance Dieu partage sa gouvernance avec Jésus, qui, lui, a communiqué son autorité aux apôtres, et qui l’ont transmise à ceux qui deviennent les chefs (ἐπίσκοποι) ou les missionnaires (ἀπόστολοι) dans les communautés (44).

Deuxième siècle

Déterminante pour “Clément”, la notion d’ordre l’est moins pour Ignace d’Antioche, dont la préoccupation principale est l’*unité*²⁷. On lui doit tout de même la célèbre métaphore des cordes d’un instrument de musique, au moyen de laquelle il souligne la nécessité de l’ordre et de la collaboration²⁸. Ignace dit ailleurs que lorsque la communauté se réunit pour l’action de grâces et la louange, le pouvoir de Satan est effacé par la concorde de la foi, car rien n’importe plus que la paix (*Magnésiens* 13,1-2). Les Magnésiens doivent donc s’efforcer de tout faire dans “l’accord de Dieu”, sous la direction de l’évêque qui préside “à la place de

²⁵ *1 Clément* 40,1 (SC 167, p. 166) : πάντα τάξει ποιεῖν ἀφείλομεν ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροῦς τεταγμένους.

²⁶ Cependant, on devrait prendre garde à une interprétation de ce passage comme “preuve” de l’existence de la hiérarchie tripartite dans l’église de Corinthe ou dans celle de l’auteur de “1 Clément”, qui privilégie l’*ordre* en lui-même. Voir Wong, “Natural and Divine Order”, p. 86.

²⁷ Voir Baumeister, “Ordnungsdanken”, p. 140-142 ; et R. Padberg, “Geordnete Liebe : Amt, Pneuma und kirchliche Einheit bei Ignatius von Antiochien” in O. Schelling et H. Zimmermann (éds.), *Unio Christianorum : Festschrift für Erzbischof Dr. Lorenz Jaeger zum 70. Geburtstag ...*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1962, p. 203-204, 211 et surtout 213-214, où l’auteur identifie la notion d’“amour ordonné” comme la base des structures communautaires ignatiennes. Mais cette notion ne paraît qu’une fois chez Ignace (*Magnésiens* 1,1 : τὸ πολυεύτακτον τῆς κατὰ θεὸν ἀγάπης).

²⁸ Ignace, *Éphésiens* 4,1-2 (Coll. “Sources Chrétiennes” n° 10^{bis}, 1969⁴, p. 60) : “Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε. Τὸ γὰρ ἀξιονόμαστον ὑμῶν πρεσβυτέριον τοῦ θεοῦ ἄξιον, οὕτως συνήρμωστοι τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς χορδαὶ κιθάρας. Διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμοιοῖα ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται. Καὶ οἱ κατ’ ἀνδρα δὲ χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμοιοῖα, χρῶμα θεοῦ λαβόντες ἐν ἐνότητι, ᾄδῃτε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ καὶ ἐπιγίνωσκῃ δι’ ὧν εὖ πράσσετε, μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Χρήσιμον οὖν ἐστὶν ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἐνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε (“Il convient de marcher d’accord avec la pensée de votre évêque, ce que vous faites d’ailleurs. Car votre collège de presbytres justement réputé, digne de Dieu, est accordé à l’évêque comme les cordes à la cithare. Ainsi, dans l’accord de vos sentiments et l’harmonie de votre charité, vous chantez Jésus-Christ. Que chacun de vous aussi, vous deveniez un chœur, afin que dans l’harmonie de votre accord, prenant le ton de Dieu dans l’unité, vous chantiez d’une seule voix par Jésus-Christ au Père, afin qu’il vous écoute et qu’il vous reconnaisse, par vos bonnes œuvres, comme les membres de son fils. Il est donc utile que vous soyez dans une inséparable unité, afin de participer toujours à Dieu”). Voir aussi 18,2 et 20,1.

Dieu" et des presbytres qui occupent "la place des apôtres"²⁹. Quant aux Tralliens, ils doivent tenir ferme dans l'accord et la prière³⁰. Il n'est pas "légitime" de baptiser ou de faire l'*agape* sans l'évêque (*Smyrniotes* 8,2). Ignace parle aussi de la communauté chrétienne comme une εὐταξία, un "bon ordre"³¹. On remarquera, toutefois, que ce mot n'apparaît pas ailleurs dans le christianisme primitif avant Athénagore qui, suivant la tradition indiquée par "1 Clément", l'applique à la création³².

Ainsi, comme le remarque Theofried Baumeister, "au 2^e siècle la pensée sur l'ordre n'est qu'un courant parmi d'autres"³³. La réaction de Tertullien face à Marcion indique, par ailleurs, que ce courant est un élément de la réponse à certaines manifestations gnostiques³⁴. En dernière analyse, il faut resituer l'accent sur le "bon ordre" dans le cadre de ce que Bernard Cooke appelle "la construction théologique d'une cosmologie ecclésiologique"³⁵.

Chez les Apologistes, qui ne se servent ni du mot τάγμα, ni de ses congénères, l'argument pour justifier que l'Église doit se maintenir dans l'ordre se transforme en affirmation émanant du souci d'assurer les païens que le christianisme est lui aussi une "société" en bonne et due forme, dont les "citoyens" ne rejettent point les véritables valeurs de la société civile. On met donc l'accent (comme dans la *Lettre à Diognète*) sur la déclaration que le christianisme est construit sur le vrai ordre, ordre qu'il encourage, contribuant ainsi au bon ordre public. La même idée se trouve dans des écrits chrétiens de l'époque adressées aux coreligionnaires. Pendant l'ère post-constantinienne, la déclaration se traduira dans l'affirmation de la nécessité de maintenir le bon ordre pour le bien-être de l'état, qui à son tour appuie la stabilité de l'Église³⁶.

²⁹ Ign., *Magn.* 6,1 (SC 10^{bis}, p. 84) : ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ σπουδάζετε πάντα πράσσειν, προκαθήμενου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων.

³⁰ Ign., *Tralliens* 12,2 ; voir *Philadelpiciens*, préface et 11,2.

³¹ Ign., *Éphésiens* 6,2 (SC 10^{bis}, p. 74) : τὴν ἐν θεῷ εὐταξίαν.

³² Athénagore, *Supplication au sujet des Chrétiens* 10,5 (éd. W.R. Schoedel, *Athenagoras : Legatio and De Resurrectione*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 22) : τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τοῦτων εὐταξίαν. Celui qui ne croit pas que l'univers naquit "dans l'ordre" (ἐν τάξει) est sous la gouvernance des démons, sources de tout désordre (ἀτάκτους). Les êtres humains agissent de façon ordonnée (εὐτάκτως) de par leur nature (25,3-4, Schoedel, p. 62). Tatien ne se sert d'un vocable apparenté qu'une seule fois (*Discours aux Grecs* 12, Leipzig, Hinrichs, Coll. "Texte und Untersuchungen" n° 4/1, 1888-1893, p. 12-13) pour parler de l'ordre du cosmos (τὸ δὲ κεκοσμημένον καὶ εὐτακτον) qui est reflété dans l'ordre harmonieux du corps humain (κατ' οἰκονομίαν συμφωνίας ἐστὶν ἁρμονία) – ce que les "Grecs" accepteraient s'ils n'étaient pas dépourvus d'εὐταξία.

³³ Baumeister, "Ordnungsdenken", p. 144 : "Das Ordnungsdenken ist im 2. Jahrhundert eine Strömung neben anderen".

³⁴ Voir Baumeister, "Ordnungsdenken", p. 144-151 ; et J.L. Ash, jr., "The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church", *Theological Studies* 37 (1976), p. 227-252, spéc. 237-243.

³⁵ B. Cooke, *Ministry to Word and Sacraments : History and Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1976, p. 77 : "The theological construction of an 'ecclesiological cosmology'". Cooke a en vue les 4^e et 5^e siècles, mais cette "construction" a ses origines déjà chez "1 Clément" et Ignace d'Antioche.

³⁶ Voir la lettre de Constantin à Chrestus, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.* X,5,24 (GCS 9/2, p. 890.1 = PG 20, 892A) ; et Eusèbe, *Vita Constantini* II,72 (GCS 7, p. 71 = col. 1048B).

Troisième siècle

Pour revenir à l'ère pré-constantienne, nous voyons que l'"ordonnance ecclésiastique" dite *Tradition Apostolique* (vers 217) élabore des thèmes déjà mentionnés lorsque, dans sa prière pour l'ordination de l'évêque, elle fixe le ministère chrétien dans le cadre de ce qui a été "divinement déterminé" : "Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ [...], qui sait toutes choses avant qu'elles ne se passent, tu as fixé des limites à l'Eglise par la parole de ta grâce, en ordonnant dès le commencement la race du peuple juste d'Abraham, en désignant des princes et des prêtres et en ne laissant pas ton sanctuaire sans un ministère ..." ³⁷.

Plus ou moins contemporaine de cette ordonnance ecclésiastique, il y en a une autre, la *Didascalie*. La notion que les apôtres eux-mêmes ont ordonné leurs premiers successeurs, les évêques, y apparaît de manière explicite ³⁸. Il s'agit là d'un autre aspect de l'harmonie de la structure de l'Eglise qui doit être présente dans la foi même. Origène, dans une lettre à Victor, évêque de Rome, en arrive à la même conclusion ³⁹.

Quatrième siècle

C'est au 4^e siècle que l'on voit l'évolution décrite plus haut atteindre son sommet, notamment dans les *Constitutions Apostoliques* ⁴⁰, qui sont "l'apogée de l'ancienne littérature canonique" ⁴¹. Élaborant le contenu de la *Didascalie*, cette ordonnance ecclésiastique voit l'Eglise comme une communauté où l'ordre (τάξις) et l'harmonie (ἀρμονία) doivent régner ⁴². Ce document insiste que

³⁷ *Tradition Apostolique* 3 (Coll. "Sources Chrétiennes" n° 11^{bis}, 1968², p. 44) : ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [...], ὁ γινώσκων τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, σὺ ὁ δοῦς ὅρους ἐκκλησίας διὰ λόγου χάριτος σου, ὁ προορίσας τε ἀπ' ἀρχῆς γένος δίκαιον ἐξ Ἀβραάμ, ἄρχοντάς τε καὶ ἱερεῖς καταστήσας, τὸ τε ἁγίασμά σου μὴ καταλιπὼν ἀλειτούργητον. L'expression "fixer des limites" se trouve aussi dans une prière eucharistique du même document (4 : "terminum figat"). Voir également la prière pour l'ordination du diacre (8 : "Deus qui omnia creasti et uerbo [tuo] perordinasti"). Voilà les seules mentions d'"ordre" dans la *Tradition Apostolique*, qui met l'accent sur le service ou sur l'effusion du Saint Esprit. Voir P. Bradshaw, "Ordination" in G.J. Cuming (éd.), *Essays on Hippolytus*, Bramcote (Notts.) : Grove Books, Coll. "Grove Liturgical Study" n° 15, 1978, p. 36-38.

³⁸ Voir par ex. VII,46,1 (éd. F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Paderborn, Schoeningh, 1905, p. 453,10-11) : "De episcopis uero, qui a nobis in uita nostra ordinati sunt ...".

³⁹ Chez Eusèbe, *Hist. Eccl.* V,24,13 (GCS 9/1, p. 494.24-25 = PG 20, 504A) : ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πιστέως συνίστησιν.

⁴⁰ Roques, *L'univers dionysien*, p. 36-37 (c'est l'auteur qui souligne) : "Société organisée par Dieu et pour Dieu, l'Eglise devait nécessairement adopter et conserver une constitution propre et un ordre intérieur, comme le peuple hébreu dont elle est l'héritière, et à l'imitation de la Sagesse divine qui fait toute chose dans l'ordre [...]. Le seul titre des *Constitutions Apostoliques* (διαταγαί) est déjà très significatif à cet égard et l'on sait que le but de cet ensemble de traités et des traités analogues est de fixer les règles selon lesquelles sont constituées (διατάσσονται) les diverses classes de fidèles, et les prescriptions auxquelles elles devront se plier".

⁴¹ C'est l'expression de M. Metzger dans son introduction aux *Constitutions Apostoliques*, Paris, Cerf, Coll. "Sources Chrétiennes" n° 320, 1985, p. 39.

⁴² Ἀρμονία ne se trouve pas chez les Pères Apostoliques. Toutefois, le mot est fréquent chez Hermas, paraissant aussi 2 fois dans la *Lettre à Diognète* et 3 fois chez Tatien et Justin. La forme

"l'Église est une école de l'ordre et non du désordre"⁴³, dont chacun des adhérents doit rester dans la classe (τάξις) à laquelle il est placé, sans oser franchir les limites que Dieu a fixées⁴⁴. Le martyr d'Étienne a conservé la εὐταξία (VIII,46,16). Par son ordre, la société qu'est l'Église est le miroir de la société civile, et même du cosmos (VIII, 46,2). Dieu a créé "les autres rangs"⁴⁵, et de tous ces rangs spirituels le Christ est le grand prêtre⁴⁶. Il est défendu qu'une femme baptise, ce qui serait "contre la loi et la religion"⁴⁷. Chacun doit recevoir l'eucharistie πᾶς ὁ λαὸς κατὰ τάξιν (VIII,13,14). Un candidat à l'épiscopat doit démontrer son εὐταξία (II,1,3) et manifester l'ὁμόνοια (II,37,5 ; voir 46,7). Il n'est permis qu'à l'évêque de conférer l'ordination ; si un autre la confère il se soulève contre "l'ordre ecclésiastique et l'harmonie"⁴⁸. Pour conclure, l'évêque ne doit rien faire sans le consentement de tous, car c'est ainsi qu'on achève l'accord et que Dieu est glorifié⁴⁹.

Tout comme la *Didascalie*, les *Constitutions Apostoliques* transposent le bon ordre dans un contexte eucharistique, dans la célébration de laquelle chaque ministre a sa place désignée. Elles développent cette idée au moyen de celle d'un

verbale se trouve 7 fois chez Justin (par ex., *1 Apol.* 52 en citant Ez 37,7, et *Dial.* 6) et une fois chez Méliton et Athénagore. Sur l'histoire pré-chrétienne d'ἀρμόζω voir Roques, *L'univers dionysien*, p. 64-66.

⁴³ *Const. Apost.* VIII,31,3 (coll. "Sources Chrétiennes" n° 336, p. 234,8-9) : ἡ γὰρ ἐκκλησία οὐκ ἀταξίας, ἀλλ' εὐταξίας ἐστὶ διδασκαλεῖον. Voir le passage en parallèle de la *Didascalie* (Funk, I, 535,3) : "nam ecclesia non confusionis, sed ordinis est schola".

⁴⁴ *Const. Apost.* VIII,46,1 (p. 264,1-3) : Τοῦτο δὲ κοινῇ πάντες παραγγέλλομεν, ἕκαστον ἐμμένειν τῇ αὐτῇ δοθείσῃ τάξει καὶ μὴ ὑπερβαίνειν τοὺς ὅρους· οὐ γὰρ εἰσὶν ἡμέτεροι, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ (*Didascalie*, Funk I, p. 557,11-13 : "Illud autem communiter omnes praecipimus, ut unusquisque in ordine sibi dato permaneat neque regularum terminos transcendat ; non enim nostri sunt, sed dei"). Voir aussi Épiphanes de Salamine, *Panarion* 79,4 (GCS 37, p. 478.27-28) : Παρατηρητέον δὲ ὅτι ἄχρι διακονισσῶν μόνον τὸ ἐκκλησιαστικὸν ἐπεδεήθη τάγμα. Τάξις ἐστὶν beaucoup plus fréquent que τάγμα dans les *Constitutions Apostoliques* : voir, par ex., I,8,11 (citation de Pr 31,25 LXX), II,27,4 (l'ordre de Melchisédek), 57,21 (les femmes doivent garder la tête couverte, ὡς ἀρμόζει γυναικῶν τάξει) et VII,39,2 (la diversité dans la création : voir aussi VIII,12,15).

⁴⁵ *Const. Apost.* VI,11,2 (SC 329, p. 324,12) : τῶν ἄλλων ταγμάτων ποιητὴν (ce passage est absent de la *Didascalie*).

⁴⁶ *Const. Apost.* VI,30,10 (p. 394,57-58) : ὡς ἀρχιερέα πάντων τῶν λογικῶν ταγμάτων. Voir VII,35,3 (SC 336, p. 76,20) : καὶ τὰ ἕτερα τῶν ταγμάτων πλήθη. Ces deux passages n'ont pas de parallèle dans la *Didascalie*.

⁴⁷ *Const. Apost.* III,9,1 (SC 329, p. 142,3-4) : παράνομον καὶ ἀσεβές. Voir l'équivalent dans la *Didascalie* (Funk, I, p. 198,32) : "illegitimum est et magnum periculum".

⁴⁸ *Const. Apost.* III,11,3 (p. 146,5-9) : Οὐκ ἐπιτρέπομεν δὲ πρεσβυτέροις χειροτονεῖν διακόνους ἢ διακονίσσας ἢ ἀναγνώστας ἢ ὑπερέτας ἢ ψδούς ἢ πυλωρούς, ἀλλὰ μόνοις τοῖς ἐπισκόποις· αὕτη γὰρ ἐστὶ τάξις ἐκκλησιαστικὴ καὶ ἀρμονία. On a dans ce passage (sans parallèle dans la *Didascalie*) la seule mention d'ἀρμονία dans cet écrit, mais l'idée se trouve dans II,57,4.

⁴⁹ *Const. Apost.* VIII,47,34 (SC 336, p. 284,124-125) : οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται, καὶ δοξασθήσεται ὁ θεὸς διὰ Χριστοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι (*Didasc.*, Funk, I, p. 575,3-4 : "sic enim concordia erit, ac glorificabitur deus per Christum in sancto spiritu").

navire où chaque membre de l'équipage a une fonction qui lui est propre⁵⁰. On remarquera que le 18^e canon du 1^{er} Concile de Nicée (325), promulgué dans l'intervalle entre les deux ordonnances ecclésiastiques, manifeste déjà l'intention de fixer des limites à l'égard de l'eucharistie. En effet, un diacre ne doit pas donner la communion à un presbytre ni la recevoir avant un évêque. "Tout cela doit disparaître ; que les diacres restent dans les limites de leurs attributions (ἐν τοῖς οἰκείοις μέτροις) [...], qu'ils reçoivent l'eucharistie après les presbytres, selon l'ordre (κατὰ τὴν τάξιν) [...], qu'il ne soit pas permis non plus aux diacres de siéger parmi les presbytres : car cela se fait contre la règle et l'ordre (παρὰ κανόνα γὰρ καὶ παρὰ τάξιν)"⁵¹.

Conclusions

(1) Cette brève présentation a exclu le côté latin de la question, en partie à cause de contraintes d'espace, et en partie parce que le latin des chrétiens introduit de nouvelles perspectives sémantiques. Ainsi, il est peu probable qu'*ordo* ait un équivalent direct en grec⁵², pas plus qu'*ordinatio* soit l'équivalent de χειροτονία⁵³.

⁵⁰ Le texte (II,57) des deux documents est étudié par Faivre dans *Fonctions*, II, n. 401 (= p. 785-786). Sur la notion pseudo-dionysienne de la hiérarchie ecclésiastique comme expression de l'ordre, voir Roques, *L'univers dionysien*, p. 171-199.

⁵¹ G. Alberigo, *Les Conciles Oecuméniques*, t. II/1 (Les décrets, Nicée I à Lateran V), éd. française sous la direction de A. Duval et al., Paris, Cerf, 1994, p. 54. Comparer *Const. Apost.* VIII,26. Point n'est besoin d'insister ici que le discours sur l'ordre/harmonie connaît une vie longue et heureuse au cours des siècles suivants. Par exemple, Léon le Grand (440-461) favorise les termes militaires lorsqu'il parle du clergé, "autant de termes", dit Faivre, "qui reflètent une Église bien ordonnée, comme peut l'être une armée, où chacun doit être à sa place" : A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie : Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, Beauchesne, Coll. "Théologie historique" n° 40, 1977, p. 331. Ainsi "le respect des pouvoirs, des droits de chacun est le meilleur moyen de contribuer à cet ordre qui doit régner dans l'Église [...] et c'est effectivement dans et par le culte que l'ordre peut le mieux servir à atteindre sa finalité : l'harmonie divine, la 'participation au Transcendant'" (*idem*, *Fonctions*, I, p. 149-150). Sur l'appropriation pseudo-dionysienne de cette idée voir *op. cit.*, II, p. 784 n. 399.

⁵² P. van Beneden, *Aux origines*, p. 12-16, ne voit pas de corrélation possible entre *ordo* et τάξις ou τάγμα. Il exclut (*op. cit.*, p. 52) τάξις et τάσσω comme précurseurs d'*ordo* et *ordinare*, pour en conclure (p. 53) que "Il ne se présente donc pas d'antécédents grecs des termes *ordinare* - *ordinatio*". Voir aussi, du même auteur, "Ordo : Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie", *Vigilae Christianae* 23 (1969), p. 161-176, spéc. 165-166 ; et M. Guerra Gómez, "La 'plebs' y los 'ordines' de la sociedad romana y su traspasso al pueblo cristiano" in AA.VV., *Teología del Sacerdocio en los primeros siglos*, Burgos, Aldecoa, Coll. "Teología del Sacerdocio" n° 4, 1972, p. 253-293, surtout 266-274. *Ordinatio* signifie normalement l'acte ou le rite d'entrer dans un *ordo*. Une lettre du pape Célestin 1^{er} (422-432) donne le seul usage que je connais d'*ordo* au sens de "bon ordre" : "Nous aimerions nous réjouir du bon ordre de vos églises, afin de jouir de leur progrès et non de nous affliger si nous voyons que quelque chose est permise qui contredit la discipline ecclésiastique" (*Ep.* 4 I, PL 50, 430 : "Cuperemus quidem de uestrarum ecclesiarum ita ordinatione gaudere, ut congratularemur potius de profectu quam aliquid admissum contra disciplinam ecclesiasticam doleremus").

⁵³ Van Beneden, *Aux origines*, p. 52 : "Du point de vue linguistique, *ordinare* n'a aucune affinité avec χειροτονεῖν. On constate par ailleurs que l'évolution sémantique de *ordinare* diffère de celle de χειροτονεῖν, car, alors que ce dernier terme est arrivé à indiquer l'imposition consécatoire des mains, *ordinare*, bien que pouvant indiquer de fait la même chose, n'a jamais signifié 'imposer les mains'. Des remarques analogues valent pour *ordinatio*".

Pourtant, cela ne veut pas dire que le discours latin ne manifeste pas les mêmes soucis que le grec. Cicéron (106-43 av. J.-C.) rapporte la définition d'*ordo* que voici : "La conformité des choses aux places qui leur ont été désignées"⁵⁴. Une idée pareille se trouve chez Quintilien (35 - env. 100) : "Une sorte de rattachement de ce qui suit à ce qui précède"⁵⁵. La définition avancée par Augustin (354-430) est bien connue : c'est "la distribution des choses égales et inégales, chacune à sa propre place"⁵⁶. On remarquera que ces trois énoncés portent sur les choses et non sur les personnes. Qu'à cela ne tienne, la pensée latine n'oublie pas l'ordre chez ces dernières. En Italie le mystérieux Ambrosiaster (370/382), dans son commentaire de 1 Co 14,35 ("turpe est enim mulieribus in ecclesia loqui"), affirme que "c'est honteux parce qu'il serait contre la règle que dans la maison de Dieu, qui a prescrit qu'elles [les femmes] soient assujetties à leurs hommes, elles présument de parler de la loi, tout en sachant que les hommes y ont la préséance"⁵⁷. Tout effort d'usurper le rôle public de l'homme constitue ainsi une infraction de la norme sociale ; qui plus est, on aurait là une violation de la loi de la nature et de la volonté divine qui a établi cette loi et qui la maintient. Ce thème mérite donc d'être étudié plus profondément pour ce qui est de la littérature du christianisme latin.

(2) Quelle que soit l'origine (l'Écriture, le stoïcisme, ou autre) des notions que nous avons rencontrées dans le christianisme grec⁵⁸, il demeure que deux paradigmes anciens sont ici manifestes. D'une part, il y a celui du cosmos divinement ordonné. D'autre part, il y a celui de la société qui reflète le cosmos par son propre ordre et qui doit en conséquence classer ses membres en des rangs dont les limites ne peuvent être franchies. Ainsi, les sources ici présentées témoignent de la mise en oeuvre particulière d'une tradition pré-chrétienne que le christianisme a adaptée à ses propres fins. Au cours de l'ère constantinienne, qui vit les relations entre l'Église et l'état devenir plus étroites, ce procès ne pouvait qu'évoluer dans un sens déterminé : "Au fil d'une progression lente mais toujours ascendante, le statut de la hiérarchie comme le pouvoir croissant des chefs de l'Église devient

⁵⁴ Cicéron, *De officiis* 40,142 : "Ordinem sic definiunt, compositionem rerum aptis et accommodatis locis".

⁵⁵ Quint., *Institutio oratoria* 7,1,1 : "ordo recta est quaedam conlocatio prioribus sequentia adnectens".

⁵⁶ Aug., *La Cité de Dieu* XIX,13 (CCL 48, p. 679.11-12) : "Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio". D'où la conclusion tirée par Augustin que "la tranquillité de l'ordre" (= la paix) est nécessaire dans l'état, l'Église et toute famille : voir aussi *Discours sur le Ps 143* 6 et *De la Genèse contre les Manichéens* II,11,15.

⁵⁷ Ambrosiaster, *Commentaire sur 1 Co 14,35* (CSEL 81/2, p. 163.22-24) : "Turpe est, quia contra disciplinam est, ut in domo dei, qui eas subiectas uiris suis esse praecepit, de lege loqui praesumant, cum sciant illis uiros habere primum".

⁵⁸ Bruce J. Malina, dans *The New Testament World : Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1993², affirme que les tabous de l'Ancien Testament avaient comme premier objectif de conserver l'harmonie et l'ordre (tout a sa propre place et fonction). Par contre le Nouveau Testament, tout en refusant la plupart des tabous vétéro-testamentaires, en a conservé quelques conséquences (telles le rôle des femmes, le célibat du clergé basé sur la pureté rituelle, et la division entre clergé et laïc) transformées ensuite en loi divine. Voir *op. cit.*, p. 181 : "When the Christian churches become embedded in the political framework of Constantine's empire and later (fourth century A.D.), their purity structures turn out to be not too different in arrangement from those of first-century urban, elite Israel".

l'instrument herméneutique pour interpréter le 'discipleship' chrétien ; ce dernier perd lentement mais sûrement sa primordialité herméneutique qui permettait, naguère, d'interpréter le rôle des chefs ecclésiastiques à l'intérieur des structures de gouvernement"⁵⁹.

(3) La progression vers l'imposition de l'ordre ("institutionnalisation") crée aussi un climat de suspicion à l'égard des groupes qui privilégient les "dons de l'Esprit"⁶⁰. Dans une perspective plus large, on pourrait étudier avec profit l'idée des hérésiologues anciens selon laquelle le désordre des structures renforce le caractère douteux d'un groupe prétendument chrétien⁶¹. Un exemple classique (mais non unique) de ceci peut être trouvé dans le fameux passage de la *Prescription contre les hérétiques* où Tertullien voit dans la structure désordonnée des ministères de gnostiques une indication du caractère hétérodoxe de ceux-ci⁶².

En résumé, nous pouvons reconnaître au moins trois motivations pour l'intérêt, sinon l'importance accordée par divers écrivains des premiers siècles au bon ordre dans la composition structurale de l'Église : (i) contrôler le fonctionnement de communautés grandissantes ; (ii) défendre celles-ci contre les accusations païennes à l'effet que les chrétiens sont anti-sociaux (donc désordonnés) ;⁶³ et (iii) renvoyer

⁵⁹ K.B. Osborne, *Ministry: Lay Ministry in the Roman Catholic Church, Its History and Theology*, New York, Paulist Press, 1993, p. 165 : "The hierarchical-positioning or power-positioning of church leadership slowly but ever-increasingly becomes the hermeneutical instrument to interpret Christian discipleship, rather than Christian discipleship itself serving as the hermeneutical instrument to interpret the role of church leadership within government structures".

⁶⁰ Sur les rapports historiques entre l'institutionnalisation et les dons charismatiques voir E. Cattaneo, "Carisma e istituzione nella Chiesa antica", *Rassegna di teologia* 37 (1996), p. 201-216. Voir aussi Cooke, *Ministry*, p. 65-66, qui affirme que la perte, après deux ou trois générations, du sens de la Parousie imminente "could not but shift emphasis to the 'official' and institutionalized types of ministry which promised the kind of stability and defined pattern that more charismatic activities could not supply" ; et la remarque de J.H. Elliott, "Ministry and Church Order in the New Testament : A Traditio-historical Analysis (1 Pt 5,1-5 and ppls)", *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), p. 368 : "The extent to which eschatological thought, and later the delay of the parousia, has affected the functions of ministry and forms of church order has yet to be adequately determined".

⁶¹ Voir J.K. Coyle, "The Fathers on Women and Women's Ordination", *Église et Théologie* 9 (1978), p. 77-78 ; réimpr. dans D.M. Scholer (dir.), *Women in Early Christianity*, New York et Londres, Garland, Coll. "Studies in Early Christianity" n° 14, 1993, p. 143-144.

⁶² Tert., *De praesc. haer.* 41 (CCL 1, p. 221-222) : "Non omitam ipsius etiam conversationis haereticarum descriptionem quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina ut fidei suae congruens. Inprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant ; etiam ethnici si superuenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non ueras, iactabunt. Simpliciter uolunt esse prostrationem disciplinae cuius penes nos curam lenocinium uocant. Pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest est illis, licet diuersa tractantibus, dum ad unius ueritatis expugnationem conspirent. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti. Ipsae mulieres haereticarum, quam procaces ! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere. Ordinationes eorum temerariae, leues, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ut gloria eos obliget quia ueritate non possunt. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium ubi ipsum esse illic promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius ; hodie diaconus qui cras lector ; hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laici sacerdotalia munera iniungunt". Voir aussi Irénée, C.H. V,31,1 ; et Cyprien, *De zelo et liuore* 6.

⁶³ Sur ce point voir J.K. Coyle, "Empire and Eschaton : The Early Church and the Question of Domestic Relationships", *Église et Théologie* 12 (1981), p. 35-94.

la même accusation contre des groupes jugés indignes de représenter le christianisme authentique. Nous ne pouvons nous engager dans ces pistes de recherche, qui dépassent ce qu'il convient de faire ici, mais au moins avons-nous pu montrer combien le thème de la hiérarchie ecclésiastique manifeste l'idée de l'ordre du cosmos voulu par Dieu. Ce thème caractérisera la pensée du Moyen Âge, grâce au Pseudo-Denys en Orient et, en Occident, à Grégoire le Grand⁶⁴.

J. Kevin COYLE
Ottawa (Canada)

⁶⁴ Voir Roques, *L'univers dionysien, passim* ; Osborne, *Ministry*, p. 221-225.

TRADUIRE LA BIBLE POUR LA LITURGIE

UN ENJEU ECCLÉSIAL

Dans un volume consacré à l'*Anthropos laikos*, que l'on pourrait traduire par "l'homme du peuple", je voudrais proposer quelques réflexions sur les relations que le peuple chrétien entretient avec la Bible et la liturgie, en particulier sur les relations mises en œuvre par une traduction de la Bible pour la liturgie. Comme on sait, c'est le même terme grec "laos" qui est à l'arrière-plan de "laïc" et de "liturgique". La "leitourgeia" est, étymologiquement, l'action du peuple ; dans la liturgie chrétienne, il s'agit du peuple assemblé en Église¹. Or traduire, c'est rendre accessible à ce peuple un texte dont la langue lui est inconnue ou peu connue. Avec un brin de malice, on pourrait même dire que cette traduction est principalement destinée aux laïcs, car les clercs, qui, en français, désignent des personnes cultivées² devraient pouvoir se passer de traduction, ce qui, nous le savons, est loin d'être le cas. Au Moyen Âge et à l'époque moderne, les clercs qui connaissaient le latin n'avaient pas besoin de traductions de la Bible dans les langues dites vulgaires, c'est-à-dire du peuple. Mais parmi ces clercs, la plupart ignoraient l'hébreu et le grec. Cette ignorance faisait d'eux des "laïcs", pourrait-on dire, par rapport aux langues bibliques originales, le texte latin qu'ils utilisaient n'étant lui-même qu'une traduction. Bref, reprenant le titre d'une Bible qui a soulevé un débat retentissant – mais pour d'autres raisons –, on peut dire que traduire dans une langue vivante a pour but de faire du texte sacré la "Bible du Peuple chrétien", en d'autres termes la Bible de l'*Anthropos laikos*, clercs et laïcs tous ensemble.

Avant d'examiner la question des traductions liturgiques, nous rappellerons les relations privilégiées que la Bible et la liturgie n'ont cessé d'entretenir entre elles.

I. Relations privilégiées entre la Bible et la liturgie

Entre la Bible et la liturgie, les liens sont nombreux, réciproques et déterminants. La liturgie, juive puis chrétienne, a été l'un des berceaux de la Bible, sans doute même le berceau principal, au point qu'on a pu écrire que la Bible est née de la liturgie. Réciproquement, la Bible est la source principale de la liturgie, dans ses textes et dans ses rites. Enfin, la liturgie est, dans la vie des croyants, le plus important milieu porteur de la Bible : c'est la liturgie qui donne au texte de devenir parole vive pour la communauté. Examinons ces trois points.

¹ Comme le note Vatican II, "les actions liturgiques sont des célébrations de l'Église, [...] peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques" (*Constitution sur la liturgie*, n° 26).

² Le petit Larousse, après avoir défini le mot "clerc" comme "celui qui est entré dans l'état ecclésiastique", donne comme deuxième sens : "lettré, savant". Il est vrai que cet emploi est jugé "littéraire ou ironique".

1. *La liturgie, berceau de la Bible*

La Bible est, en bonne partie, “née de la liturgie”³. Et cela au moins de deux manières : par les textes d’origine proprement liturgique (prières, hymnes, rituels), et par l’usage liturgique de certains textes ayant une autre origine. Cet usage fut souvent décisif pour établir le canon des Écritures, les livres lus dans la liturgie étant considérés comme parole de Dieu.

La Bible comporte un certain nombre de textes liturgiques : c’est évident pour beaucoup de psaumes et de cantiques de l’Ancien et du Nouveau Testament. Mais d’autres textes ont très probablement aussi une origine liturgique. C’est le cas de certains récits, par exemple, parce qu’ils faisaient partie d’un rite. Ainsi, “la sortie d’Égypte n’aurait été qu’un événement oublié de l’histoire, tout au plus aurait-elle fait l’objet d’une mention dans une chronique ancienne, si le peuple qui avait traversé la mer Rouge n’avait eu à vivre cet événement comme partie prenante de son dialogue avec Dieu. S’il n’avait cherché à dire dans sa foi le pourquoi et le comment de l’événement. Les traditions n’ont été élaborées que parce que l’événement de l’histoire avait été perçu et célébré comme événement fondateur qui rassemblait un groupe d’hommes dans l’affirmation d’une même foi”⁴.

Outre les récits fondateurs qui structurent les rites des grandes fêtes, et les récits étiologiques qui légitiment telle ou telle démarche culturelle dans certains sanctuaires, il y a les textes juridiques qui, de soi, n’ont pas une origine liturgique mais qui sont lus dans la liturgie. C’est dans le cadre de la célébration que, sabbat après sabbat, la Tora s’ancre dans la conscience du peuple de l’Alliance et devient pour lui le centre des Écritures saintes.

Déjà pour l’Ancien Testament, ce sont les livres lus durant la liturgie (au Temple, à la synagogue, en famille) qui devinrent “canoniques” : “Tout porte à croire que, tant du point de vue de l’ancien judaïsme que de celui du christianisme, la genèse du canon est à concevoir dans sa relation avec la liturgie”⁵. Inversement, les livres non canoniques “sont prohibés dans l’office synagogaal et dans l’enseignement des maîtres des écoles rabbiniques”⁶. Le poème amoureux qu’est le Cantique des cantiques doit sans doute son intégration au canon (confirmée à l’assemblée de Yabné, qui eut lieu après 75) non seulement à son interprétation symbolique, désormais seule autorisée officiellement (il s’agirait de l’amour entre Dieu et son peuple), mais à sa lecture dans la liturgie pascale. L’usage liturgique est aussi la raison pour laquelle le livre d’Esther, lu à la fête des Pourim, figure dans le canon juif : “La pratique de la fête a bel et bien devancé la réception de la Loi”⁷, c’est-à-dire de la prescription de célébrer cette fête.

Des considérations analogues peuvent être faites pour le Nouveau Testament. Nombreux sont les passages d’origine liturgique : non seulement les récits de

³ Cf. Ph. Béguerie, “La Bible née de la liturgie”, dans *La Maison-Dieu*, 126, 1976, pp. 108-116.

⁴ Ph. Béguerie, *art. cit.*, pp. 109-110.

⁵ K.-P. Jöns, “Liturgie – berceau de l’Écriture”, dans *La Maison-Dieu*, 189, 1992, p. 69.

⁶ J. Trublet, “Constitution et clôture du canon hébraïque”, dans [Centre Sèvres], *Le canon des Écritures*, Paris, Cerf, 1990 (Lectio divina 140), p. 144.

⁷ J. Trublet, *loc. cit.*, p. 135 ; sur l’intégration d’Esther au canon, cf. pp. 131-135.

l'institution de l'eucharistie et les hymnes⁸, mais un certain nombre d'homélies⁹. De façon plus générale, on peut penser que : "Ce sont justement l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes qui ont grandement contribué à ce que ces écrits fussent intégrés dans la Bible en tant que 'Nouveau Testament'"¹⁰. Cyrille de Jérusalem avait déjà exprimé la même chose à sa manière vers 348, dans une recommandation qui ouvre la liste des ouvrages considérés comme canoniques¹¹. "Que seules ces Écritures soient l'objet de votre lecture attentive, que nous lisons à l'église en toute confiance".

2. La Bible, source principale de la liturgie

Si la liturgie est, pour une bonne part, le berceau de la Bible, on peut dire qu'inversement la liturgie "coule de la Bible", comme une eau coule de source. La liturgie juive, puis la liturgie chrétienne vivent de la Bible : la plupart des lectures qui y sont proclamées sont empruntées à la Bible ; un certain nombre de rites sont d'origine biblique, au point que parfois leur rituel est décrit dans l'Écriture Sainte (rituel sacrificiel, eucharistie, etc.). Et le livre de la Bible lui-même (ou ses extraits que sont le lectionnaire et l'évangélaire) y reçoivent des marques de vénération.

Prenons pour seul exemple la réforme liturgique décidée par le concile Vatican II qui a voulu que toute célébration, même la plus petite bénédiction, comporte au moins une lecture biblique. Il déclare : "Dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême. C'est d'elle que sont tirés les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante ; c'est sous son inspiration et dans son élan que les prières, les oraisons et les hymnes liturgiques ont jailli, et c'est d'elle que les actions et les symboles reçoivent leur signification. Aussi, pour procurer la restauration, le progrès et l'adaptation de la liturgie, il faut promouvoir ce goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture dont témoigne la vénérable tradition des rites aussi bien orientaux qu'occidentaux"¹².

Les fonctions des passages bibliques employés dans la liturgie sont diverses : une psalmodie n'est pas une lecture, une antienne biblique n'est pas le rite de l'efféta. P. Bradshaw a distingué quatre manières différentes dont fonctionne le texte biblique dans la célébration – et la liste n'est pas exhaustive¹³. D'abord, une fonction didactique : on lit un passage pour informer les gens du contenu du texte bibli-

⁸ Cf. P. Grelot, et al., *La liturgie dans le Nouveau Testament*, dans *Introduction à la Bible*, éd. nouvelle, t. 9, Paris, Desclée, 1991.

⁹ Par exemple, la Première lettre de Pierre. Voir P. Grelot, avec M. Dumais, *Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique*, dans *Introduction à la Bible*, éd. nouvelle, t. 8, Paris, Desclée, 1989. Signalons aussi une certaine évolution de l'exégèse quant à la formation des évangiles : naguère, elle faisait facilement du kérygme le berceau des écrits néotestamentaires ; aujourd'hui elle considère plutôt que "le repas chrétien est le lieu par excellence où l'écriture évangélique de l'histoire s'est cristallisée" (Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*, [Jésus et Jésus-Christ 11], Paris, Desclée, 1979, p. 293).

¹⁰ W. Rordorf, "La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes", dans *Bible de tous les temps*, t. 1, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 69-70.

¹¹ S. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses*, IV, 35 ; PG 33, 497 C, cité dans *Bible de tous les temps*, t. 1, p. 399.

¹² Constitution sur la liturgie, n° 24.

¹³ P. Bradshaw, "Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible dans la liturgie", dans *La Maison-Dieu*, 189, 1992, pp. 79-104.

que. Puis un service kérygmatic et anamnétique : l'évangile de la résurrection lu à la vigile du dimanche n'a pas pour but de donner une information, mais d'annoncer que l'office commémore la résurrection du Christ. Une fonction paracletique : la lecture correspond à un besoin pastoral ; par exemple, aux funérailles, on choisit telle lecture (par exemple, Job, ou la résurrection de Lazare) pour reconforter l'assemblée. Enfin, la fonction doxologique : l'Écriture est lue non pas pour l'assemblée mais pour glorifier Dieu : c'est le cas, pour une bonne part, de la psalmodie monastique.

Vraiment, la célébration liturgique, pour être telle, doit être "imprégnée par l'Écriture"¹⁴.

3. La liturgie, milieu porteur de la Bible

La Bible est donc source principale de la liturgie, mais il est vrai aussi de dire que le texte sacré ne devient parole vive que grâce à la liturgie. Ce fut longtemps vrai pour une simple raison matérielle : avant l'invention de l'imprimerie au XV^e siècle, le prix d'une Bible manuscrite était tel que seule une communauté, ou un individu assez riche, pouvait en faire l'acquisition. On peut même affirmer que, pratiquement jusqu'au XIX^e siècle, la "lecture publique des textes sacrés était en réalité [...] la seule manière pratique, pour la plupart des gens de s'engager dans l'étude de la Bible. [...] Avant les progrès technologiques de l'imprimerie au XIX^e siècle, qui pour la première fois permirent la production massive de livres à un coût raisonnable, l'opération aurait été bien trop onéreuse. En tout cas, malgré l'élévation du niveau culturel au sein des couches populaires depuis la Renaissance, il fallut attendre l'émergence d'une éducation structurée et plus répandue au XIX^e siècle pour que la majorité des gens tirent profit de textes de ce genre. Il est donc clair que les exhortations à étudier la Bible à la maison, qu'on trouve dans nombre d'écrits chrétiens anciens, n'ont pu s'appliquer qu'à un nombre restreint de membres de l'Église, cultivés et plus riches"¹⁵. La remarque vaut aussi pour les pays de tradition réformée. Chez les catholiques, la méfiance à l'égard des traductions en langue vivante écarta plus longtemps encore de la lecture individuelle de la Bible les laïcs ignorant le latin. Comme la liturgie était en latin, la connaissance de la Bible ne put se transmettre, dans une proportion qu'il est difficile de déterminer, que par les sermons et la catéchèse (les livres distribués aux catholiques étant d'abord des catéchismes et des histoires saintes). Il a fallu attendre le renouveau biblique du XX^e siècle pour que la connaissance de la Bible se diffuse plus largement. Mais on a remarqué que le mouvement biblique lui-même a été lié au mouvement liturgique : "Pour le peuple chrétien [catholique], il semble que c'est la liturgie qui l'a ramené à la Bible. C'est elle encore, par son caractère répétitif, qui fait sans cesse renaître le besoin de se replonger dans les textes eux-mêmes"¹⁶.

¹⁴ D. Huerre, "Une liturgie imprégnée par l'Écriture", dans *La Maison-Dieu*, 190, 1992, pp. 7-24.

¹⁵ P. Bradshaw, "Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible dans la liturgie", dans *La Maison-Dieu*, 189, 1992, p. 84.

¹⁶ Ph. Béguerie, *art. cit.*, p. 109.

Quoi qu'il en soit, c'est dans l'assemblée du peuple croyant que le texte biblique devient pleinement parole vive¹⁷. Dans la proclamation liturgique, le texte biblique est "en site propre" : de texte contenu dans un livre, il devient parole actualisée où le Verbe de Dieu s'adresse hic et nunc à son peuple. Lorsque la parole de Dieu est proclamée dans une assemblée liturgique, qui est l'Église en acte, il y a bien plus que la prise de connaissance d'un texte. R. Guardini, décrivant la lecture solennelle de l'évangile, remarque à ce propos : "Le Christ est donc là lui-même et parle. Le chrétien en qui l'homme nouveau a commencé d'exister ne prend-il pas de quelque manière conscience de cette présence et de cette parole ?"¹⁸

Plus fortement encore, c'est dans la liturgie que certaines paroles bibliques se chargent de leur valeur "performative" : ce qu'elles disent se réalise effectivement. C'est le cas dans les formules sacramentaires, et en particulier dans le récit de l'institution. A propos de la formule de la consécration, S. Augustin remarquait que "cette parole de la foi n'est valide que dans l'Église de Dieu"¹⁹.

Enfin, c'est dans la liturgie que le texte biblique reçoit son interprétation qui nourrit le peuple de Dieu : non seulement par l'homélie, qui explique et actualise le texte, mais par la situation de telle péricope à tel moment de l'année liturgique. Par exemple, le simple fait de proclamer la prophétie du serviteur souffrant d'Isaïe 53 en première lecture de l'office du Vendredi Saint manifeste la dimension christologique et sotériologique de ce texte, sans qu'il soit besoin d'y ajouter un commentaire.

II. Les traductions de la Bible en usage dans les liturgies

Étant donné les relations privilégiées entretenues par la Bible et la liturgie, on comprendra qu'une traduction liturgique de la Bible se situe à un carrefour, celui où se croisent la transmission de la parole de Dieu et la prière de l'Église.

1. Les lieux théologiques impliqués dans les traductions liturgiques de la Bible

Chaque fois que la parole de Dieu est proclamée à un groupe réuni pour l'écouter, l'Église se constitue. Comme on le sait, l'Église est étymologiquement une convocation, un appel à entendre la parole de Dieu. Quelles que soient les vertus de la lecture individuelle de l'Écriture, rien ne remplace la proclamation de cette Écriture dans le groupe des croyants. La proclamation de la parole de Dieu dans ce groupe le constitue comme Église en acte, car le Christ lui-même s'y rend présent de manière particulière, même si aucun sacrement n'y est célébré. C'est ce que déclare, à propos de la liturgie des Heures, la *Présentation générale de la Liturgie des Heures* qui parle de présence particulière du Christ quand la parole de Dieu est proclamée dans la communauté assemblée : "Il est lui-même présent dans cette liturgie pendant que la communauté est rassemblée, que la parole de Dieu est pro-

¹⁷ P. De Clerck, "Au commencement était le Verbe", dans *La Maison-Dieu*, 189, 1992, pp. 19-41, spécialement pp. 22-27.

¹⁸ R. Guardini, *Les sens et la connaissance de Dieu*, Paris, Cerf, 1954, p. 94.

¹⁹ S. Augustin, *In Evang. Johan. Tract.*, 80,3, cité dans A. Steinzel, "La liturgie, lieu théologique", dans collectif, *Mysterium salutis*, t. 3, Paris, Cerf, 1969, p. 174, n. 18.

clamée et que 'l'Église prie et chante les psaumes'"²⁰. Une traduction réalisée explicitement dans ce but participe donc à son ecclésialité. Elle permet à la parole de Dieu de nourrir la prière du peuple assemblé. L'activité de traduction de la Bible en vue de la proclamation peut donc être envisagée comme médiation entre la parole de Dieu et son appropriation par le peuple de Dieu.

Pour employer le langage de la théologie fondamentale, on peut dire qu'y interviennent plusieurs lieux théologiques : non seulement l'Écriture Sainte et la liturgie, mais aussi l'autorité ecclésiale compétente (qui reconnaît l'aptitude de la traduction à l'usage liturgique) et le *sensus Ecclesiae*. Aujourd'hui il faut un acte du magistère (épiscopal) pour qu'une traduction acquière le statut liturgique, parce que la proclamation liturgique du texte biblique traduit est en fait un acte de Tradition, de transmission autorisée de la foi. Mais nous verrons que les deux plus grandes versions anciennes de la Bible se sont imposées non pas par une décision de l'autorité mais par leurs qualités internes qui se sont avérées bien adaptées à l'usage ecclésial : ici a fonctionné le *sensus Ecclesiae* (bien avant la reconnaissance officielle de la Vulgate par le concile de Trente, par exemple). Par ailleurs, l'histoire montre qu'une traduction liturgique de la Bible ayant subi l'épreuve des siècles fonctionne presque comme un lieu théologique, et cela pour le meilleur et pour le pire. Le risque est grand, en effet, d'absolutiser une traduction qui reste quand même séparée du texte original par une distance plus ou moins grande, selon son degré de fidélité.

Écriture Sainte et Tradition, liturgie, autorité magistérielles et *sensus Ecclesiae*, voyons d'abord comment ces lieux théologiques ont été à l'œuvre dans les traductions anciennes.

2. Les traductions anciennes de la Bible

On pourrait croire que toutes les traductions anciennes de la Bible, utilisées par la liturgie, ont été faites en vue de la liturgie. Dom Botte n'a-t-il pas écrit : "Le problème des traductions bibliques a été à l'origine un problème essentiellement liturgique. Les anciennes versions sont nées, si l'on peut dire, dans les assemblées chrétiennes, probablement tout d'abord sous forme de traductions orales ; mais bientôt on voit apparaître des versions écrites, en latin, en syriaque et en copte, pour ne parler que des plus anciennes"²¹ ?

La tentation est grande, pour le liturgiste, de généraliser et de penser que toutes les versions anciennes ont eu la liturgie pour berceau. La situation est plus complexe. S'il est vrai que les premières traductions, les targoums araméens, avaient la liturgie non seulement pour cadre mais comme milieu vital, puisqu'il s'agissait de traductions orales improvisées pendant l'office, la première grande traduction de la Bible, la version grecque dite des Septante, ne semble pas avoir eu le culte comme première finalité (on remarquera d'ailleurs que Dom Botte ne la mentionne pas). Dans l'état actuel de la recherche, on écarte l'hypothèse longtemps admise des "besoins culturels et liturgiques de la communauté juive d'Alexandrie" ; on écarte

²⁰ Présentation générale de la liturgie des Heures, n° 13, publiée dans le vol. 1 de la *Liturgie des Heures* et dans *La Prière du temps présent pour le peuple chrétien. Présentation générale du nouvel Office divin*, commentaire par A.M. Roguet, Paris, Cerf, Desclée de Brouwer, etc. 1971, puis réédité.

²¹ B. Botte, "Les traductions liturgiques de l'Écriture", dans *La Parole dans la liturgie. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge [1966]*, (Lex orandi 48), Paris, Cerf, 1970, p. 81.

même l'hypothèse des besoins en général de cette communauté, qu'il s'agisse du culte, de la lecture personnelle, de l'éducation, ou encore des besoins apologétiques. En fait, même si elle répondit aux besoins latents de la communauté juive, cette traduction fut le fruit d'une initiative non pas juive, mais émanant du souverain lagide ou de son entourage. Le but en aurait été ou bien juridique : rendre accessible en langue grecque le droit juif qui acquerrait ainsi un statut de droit public, ou bien culturel : Démétrios, le bibliothécaire d'Alexandrie, aurait voulu conserver dans la bibliothèque de Ptolémée I Lagos un exemplaire (compréhensible, donc traduit en grec) de la Loi juive²². Malgré son origine non juive (dans l'initiative, mais non pas dans la réalisation), cette traduction fut adoptée, au moins pendant deux siècles, par la communauté juive de langue grecque, avant de devenir l'Ancien Testament des chrétiens de langue grecque, et donc de jouer un rôle décisif, jusqu'à nos jours, dans la liturgie et la théologie chrétiennes de langue grecque. Même si elle n'a pas été faite en vue de la liturgie, la Septante se révéla, à l'usage, bien adaptée à la liturgie, ce qui ne fut pas le cas des traductions plus littérales d'Aquila ou de Symmaque.

Plus tard, quand le christianisme se répandit en dehors du monde grec, c'est sur la Septante que furent faites nombre d'autres versions anciennes : en arménien, en syriaque, en copte, etc., et même en latin²³, en Afrique notamment, puis à Rome, lorsque la communauté chrétienne romaine passa du grec au latin. Les versions latines antérieures à la Vulgate, désignées sous le terme de "Vetus latina", sont plus proches que celle-ci de la Septante.

Qu'en est-il de la Vulgate de saint Jérôme qui, lié au pape Damase (366-384), voulut, à la fin du IV^e siècle, offrir au public latin une traduction de la Bible "iuxta hebraicam veritatem" ? Contrairement à ce que pourrait faire croire son emploi prépondérant dans la liturgie latine à partir d'Isidore de Séville († 636) et de Bède le Vénérable († 735), cette version n'avait pas, à l'origine, une visée liturgique. Dom J. Gribomont, qui dirigea l'édition critique de la Vulgate pendant une trentaine d'années, écrivait : "Quoi qu'il en soit des évangiles, pour lesquels la préface de Jérôme se flatte d'avoir une approbation de Damase, voire de répondre à son invitation, les traductions sur l'hébreu ne jouissent d'aucun soutien officiel. Elles visaient, non pas à prendre une place dans la liturgie ou l'enseignement ecclésiastique, mais à orienter la polémique contre les Juifs, ce qui semble d'ailleurs avoir été plutôt un prétexte couvrant une entreprise érudite"²⁴.

Cependant, même si la Septante et la Vulgate n'ont pas été entreprises dans un but liturgique, il reste que leur usage liturgique prédominant pendant des siècles

²² Voir. G. Dorival, "Les origines de la Septante", dans G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1988, pp. 67-78. Dans l'article sur la Septante, paru en 1993 dans le *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. XII, col. 538, P.-M. Bogaert semble prendre à son compte cette hypothèse puisqu'il ajoute à l'exposé de Dom Botte : "Il est parfaitement raisonnable de penser que Ptolémée Philadelphie, à la suite de Démétrios de Phalère, ait fait traduire la Tora à la fois pour satisfaire sa curiosité et pour doter d'un code écrit une importante minorité ethnique."

²³ Un excellent exposé d'ensemble a été fait par A.-G. Martimort, "Essai historique sur les traductions liturgiques", dans *La Maison-Dieu*, 86, 1966, pp. 75-105 ; repris dans *Mens concordet voci*, Paris, Desclée, 1983, pp. 72-94.

²⁴ J. Gribomont, "Versions latines", dans CIB Maredsous, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 1322.

démontre a posteriori leur adaptation à cette fonction. Ce n'est pas une décision a priori de l'autorité religieuse qui est à leur origine ; c'est leur "réception" dans les communautés qui en fait des textes d'Église.

L'histoire ultérieure fut très différente en Orient et en Occident. En Orient, on traduisit la liturgie et la Bible dans les diverses langues locales. En Occident, par contre, la seule langue liturgique fut le latin, l'exception la plus célèbre pour la liturgie romaine étant, au IX^e siècle, la version des saints Cyrille et Méthode, lors de la pénétration du christianisme dans les pays slaves. La création de cette version slave donna occasion à la première querelle linguistique liturgique en Occident. Si, au cours du Moyen Âge occidental, la Bible fut traduite dans les principales langues nationales, ce ne fut pas en vue de la liturgie. L'Occident cessa donc de pratiquer l'art de la traduction liturgique de la Bible.

Jusqu'au XVI^e siècle, l'Occident n'admit donc dans la liturgie que la Vulgate, solennellement authentifiée au concile de Trente, à l'époque où les Églises de la Réforme faisaient un pas de plus et adoptaient les langues vivantes pour le culte. En vue de celui-ci, mais aussi en vue de l'enseignement et de la lecture individuelles, elles traduisirent la Bible dans les diverses langues européennes. La Bible de Luther et la version King's James sont les plus célèbres²⁵.

3. La traduction liturgique aujourd'hui

Le concile Vatican II voulut ouvrir plus largement aux catholiques de rite latin le trésor de la parole de Dieu et introduisit les langues vivantes dans la liturgie officielle. Ce n'est que progressivement que les directives postconciliaires élargirent l'usage liturgique de la langue vivante, mais il était entendu dès le début que les lectures bibliques proclamées dans une célébration à laquelle participait le peuple devaient être faites dans la langue de celui-ci. D'où la mise en chantier de traductions adéquates.

Du 9 au 13 novembre 1965 eut lieu à Rome un congrès international sur les traductions liturgiques²⁶. C'est dans un discours prononcé à l'occasion de ce congrès que le pape Paul VI fit cette importante déclaration : Les traductions publiées avant le Concile "avaient pour but de faire comprendre aux fidèles les rites célébrés en langue latine ; c'étaient des auxiliaires pour le peuple, qui ne connaît pas cette langue ancienne. Mais maintenant les traductions font partie des rites eux-mêmes, elles sont devenues la voix de l'Église"²⁷. Le statut ecclésial et liturgique des traductions avait donc changé : la traduction devenait elle-même texte liturgique.

²⁵ Pour l'histoire des traductions françaises de la Bible, voir P.-M. Bogaert (dir.), *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout, Brepols, 1991 ; F. Delforge, *La Bible en France et dans la Francophonie. Histoire, traduction, diffusion*, Paris, Publisud / Société biblique française, 1991 ; B. Chédozeau, *La Bible et la liturgie en français. L'Église tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, Paris, Cerf, 1990.

²⁶ Un bon nombre de rapports présentés à ce congrès ont été publiés dans *La Maison-Dieu*, 86, 1966. C'est là que Mgr Martimort présenta son étude "Essai historique sur les traductions liturgiques", que nous citons note 23.

²⁷ Paul VI, "Discours aux participants du Congrès sur les traductions liturgiques", 10 novembre 1965, dans *La Maison-Dieu*, 86, 1966, p. 8.

En 1969, le Consilium, organe chargé d'appliquer la Constitution de Vatican II sur la liturgie, publia une instruction sur la traduction des textes liturgiques pour la célébration avec le peuple²⁸. Ce document, assez remarquable, concernait la traduction liturgique en général, et celle de la Bible en particulier. A propos de la déclaration de Paul VI citée plus haut : "les traductions sont devenues la voix de l'Église", il précisa : "Pour atteindre ce but, il ne suffit pas, lorsqu'on fait une traduction destinée à la liturgie, d'exprimer dans une autre langue le contenu littéral et les idées du texte original. Mais il faut s'efforcer aussi de communiquer fidèlement à un peuple donné et dans son propre langage ce que l'Église a voulu communiquer par le texte original à un autre peuple et dans une autre langue. La fidélité d'une traduction ne peut donc être jugée seulement à partir de chaque mot ou de chaque phrase, mais elle doit l'être d'après le contexte exact de la communication liturgique en conformité avec sa nature et ses modes propres"²⁹. Ce problème de la "communication", typique des sciences humaines, est largement pris en compte dans ce document officiel. Dans cette perspective, la traduction littérale n'est pas toujours la plus fidèle. L'Instruction précise bien cependant que les traductions "ne doivent être aucunement une paraphrase du texte biblique, même s'il est difficile à comprendre"³⁰.

Ce document proposait comme méthode de travail la constitution d'équipes d'experts : "Pour traduire les textes liturgiques, on formera des groupes de travail comprenant des hommes compétents dans les diverses disciplines intéressées, à savoir : biblique, théologique, pastorale, et spécialement linguistique et littéraire – tant dans la langue à traduire que dans celle où l'on traduit [...]"³¹.

III. La Traduction Liturgique de la Bible en français

1. La traduction des Lectionnaires

Ces commissions se mirent à l'œuvre, en particulier pour la traduction de la Bible en vue de la liturgie. D'une aire linguistique à l'autre, il y eut des options partiellement différentes. En Italie, l'épiscopat opta pour une traduction complète, faite à partir d'une des meilleures traductions existantes³². De cette traduction complète furent extraites les péripécies liturgiques, celles du Lectionnaire de la messe, mais aussi celles de la liturgie des Heures. Les pays de langue allemande réalisèrent une traduction commune aux catholiques et aux protestants, "la traduction de l'unité", complète elle aussi, et qui sert pour la liturgie³³.

En ce qui concerne la Bible, les pays francophones traduisirent seulement les péripécies figurant dans les Lectionnaires de la messe et des sacrements, ce qui représentait déjà un travail considérable. En revanche, pour le texte des lectures de

²⁸ Trad. franç. dans *La Documentation Catholique*, 66, 1969, p. 367-371.

²⁹ Instruction, n° 6.

³⁰ Instruction, n° 31.

³¹ Instruction, n° 38.

³² Conferenza Episcopale Italiana, *La Sacra Bibbia*, Rome, Ed. Pastorali Italiane, 1971.

³³ *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, etc., Stuttgart, Katholische Bibelanstalt, 1972 (NT), 1974 (AT).

la liturgie des Heures, on se contenta de reproduire la version de la *Traduction œcuménique de la Bible*³⁴.

2. La Bible de la liturgie

Très rapidement, pourtant, le Centre National de Pastorale Liturgique (CNPL, Paris) jugea opportun de rassembler en un seul volume, ayant pour titre *Bible de la liturgie*, toutes les péripécies des lectionnaires de la messe disposées dans l'ordre des livres bibliques. On voulait mettre à la disposition d'un large public une Bible présentant la même traduction que celle qui était entendue à la messe et dans les célébrations sacramentelles. Parmi les "services" que pouvait rendre ce livre, l'introduction souhaitait notamment : "que deviennent familiers à votre prière et à votre mémoire les grands textes de l'Évangile, de la Bible" ; c'était aussi, réuni en un seul volume, un choix de textes bibliques pour toute "célébration liturgique" ou "pour une prière commune, une célébration, un échange", etc.³⁵.

Cette *Bible de la liturgie* avait l'inconvénient d'être une Bible très incomplète. Elle eut certes une deuxième édition, partiellement complétée, contenant la totalité du Nouveau Testament. Les 2000 versets du Nouveau Testament qui manquaient dans l'édition précédente, (parce qu'ils ne sont pas employés pour les lectures de la messe) avaient été entre-temps traduits et publiés sous l'autorité de la Commission Internationale Francophone pour les Traductions et la Liturgie (CIFTL), qui a délégation des évêchés francophones. Mais cette Bible demeure une Bible incomplète : elle ne comporte qu'un cinquième de l'Ancien Testament ; il lui manque 21.000 versets environ de ce dernier.

3. Une traduction complète

L'idée de publier une Bible complète, tenant compte des traductions liturgiques déjà réalisées, fit du chemin. Après avoir recueilli l'avis d'exégètes, de liturgistes et de pasteurs³⁶, la Commission internationale francophone (CIFTL) s'y déclara favorable, pourvu que l'étude de "faisabilité" du projet s'avère positive. Ce fut le cas.

Par rapport aux autres traductions françaises de la Bible, dont beaucoup sont de grande qualité³⁷, l'originalité de la *Traduction Liturgique de la Bible* (en abrégé TLB) est de proposer une version qui soit à la fois rigoureusement fidèle aux originaux (hébreux, ou grecs pour les Deutérocroniques) et apte à la proclamation dans une assemblée. Le texte doit en effet être compréhensible "en direct", pour

³⁴ Le Nouveau Testament a paru en 1972, l'Ancien en 1975.

³⁵ Cette Bible de la liturgie fut publiée d'abord chez Desclée de Brouwer en 1977, puis rééditée chez Brepols en 1993.

³⁶ Le projet de Traduction Liturgique de la Bible fut présenté par Jean-Marie Auwers en septembre 1995 au congrès de l'ACFEB (Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible) à Strasbourg. Texte dans : ACFEB, *Bulletin de liaison*, n°26, janv. 1996, pp. 5-7. Alexandre Faivre participa, au moins partiellement, à ce congrès.

³⁷ Citons la Bible de Jérusalem, la T.O.B. (Traduction œcuménique de la Bible), la Bible d'Osty, la Bible de la Pléiade, etc. Pour une étude comparative récente des diverses traductions françaises, voir J.-M. Auwers et collab., *La Bible en français. Guide des traductions courantes*, (Connaître la Bible 11/12), Bruxelles, Lumen vitae, 1999.

employer le jargon des hommes de radio et de télévision³⁸, sans pour autant devenir une paraphrase. Cette traduction a donc le même niveau de langage que celui du Lectionnaire de la messe, tout en cherchant à serrer d'un peu plus près le texte original, comme cela a été le cas pour les cantiques bibliques publiés dans le Psautier liturgique. Pour arriver à une traduction qui soit à la fois fidèle et proclamable, la collaboration active, et en face à face, des exégètes et des littéraires est indispensable. Les échanges, les ajustements mutuels, les trouvailles parfois, qui ont lieu dans la dizaine d'équipes à l'œuvre font de cette entreprise de longue haleine (la publication n'aura pas lieu avant 2003) une aventure passionnante, au service de tout le peuple de Dieu.

De tout le peuple de Dieu, car, même si l'Église catholique francophone est commanditaire de l'œuvre, celle-ci sera évidemment à la disposition des autres Églises chrétiennes, dont certains membres, d'ailleurs, collaborent au travail en tant qu'exégètes. La pratique de la traduction liturgique existe dans toutes les Églises chrétiennes de nos pays, car aucune n'emploie dans le culte les langues originales de la Bible. La TLB veut servir la Parole vive qui retentit dans les assemblées liturgiques, mais aussi dans les groupes de prière, la catéchèse, partout où la parole de Dieu est proclamée oralement. On aimerait que cette traduction entre peu à peu dans la mémoire des croyants, pour que les textes bibliques nourrissent toute leur vie de foi. Alors la réminiscence biblique redeviendrait ce qu'elle a été aux grandes époques : un facteur d'unité de la vie chrétienne, ne serait-ce qu'en créant un langage et une mémoire commune.

*
* *

Quand le texte sacré est traduit dans une langue comprise par le lecteur ou l'auditeur, il devient possible à celui-ci de se l'approprier. L'acte de traduction liturgique est ce qui rend possible l'appropriation du texte biblique par les membres de l'Église. Énoncer ce truisme permet de mieux mesurer l'importance d'un tel acte de traduction. On peut même y voir un ministère ecclésial, ou du moins une diaconie. C'est ce que laisse entendre un texte ancien, la *Passion* du martyr Procope († 303) : "Il exerçait trois ministères d'Église : un dans l'office de lecteur, un autre en traduisant en langue syriaque, un troisième en imposant les mains contre les démons"³⁹. Le deuxième de ces ministères consistait sans doute, comme pour le Targoum, à traduire directement et oralement le passage de la Bible venant d'être lu à l'assemblée. Mais rien n'empêche d'étendre ce caractère ministériel à tous les traducteurs de la Bible qui ont conscience d'être au service de l'Église en prière. Faut-il préciser qu'un tel ministère est accessible à l'"*anthropos laikos*" ?

Henri DELHOUGNE
Abbaye de Clervaux (Luxembourg)

³⁸ L'expression est de M. Trimaille, "Réflexions sur la traduction pour l'usage liturgique", dans *Transversalités [Revue de l'Institut catholique de Paris]*, 65, 1998, p. 123. On trouvera dans cet article de nombreux exemples qui illustrent cette exigence.

³⁹ *Passio* latine, citée par M.J. Lagrange, "L'origine de la version syro-palestinienne des évangiles", dans *Revue biblique*, 34, 1925, p. 494 ; reprise par A.-G. Martimort, "Essai historique sur les traductions liturgiques", dans *La Maison-Dieu*, 86, 1966, p. 81.

LA PATRISTIQUE COMME MOUVEMENT DE RÉCUPÉRATION DE L'HELLÉNISME ET DE LA CULTURE ANTIQUE AU PROFIT DE LA FOI CHRÉTIENNE

Dans une contribution publiée dans la *Revue des sciences religieuses*, j'ai tenté de montrer que le Nouveau Testament et les Pères des cinq premiers siècles entretenaient avec la culture classique et l'hellénisme un rapport complexe. Ils portent sur eux un regard plus ou moins critique. Ils ont d'eux une connaissance plus ou moins profonde. Mais ils sont imprégnés en profondeur par eux. C'est l'aspect le plus intéressant de cette imprégnation que je voudrais étudier ici : le fait que, consciemment ou de manière masquée, les Pères mettent les ressources de la culture classique et de l'hellénisme au service de la foi dont ils veulent assurer la propagande.

I. Les modes d'écriture païens utilisés par les chrétiens

A. Les formes littéraires

Bien des écrits patristiques doivent être rapprochés de formes littéraires païennes. Les Pères apostoliques, Clément, Ignace, Polycarpe et d'autres, écrivent volontiers des lettres, qui prennent place dans la longue tradition de la lettre philosophique ; certes, du point de vue du contenu, ces lettres, qui contiennent toutes sortes de recommandations sur la foi et la vie chrétienne, apparaissent comme relativement étrangères à l'hellénisme ; mais en réalité, on peut trouver en elles toutes sortes d'échos à la culture antique ; par exemple, la *Lettre aux Corinthiens* de Clément fourmille de thèmes stoïciens et même pythagoriciens¹. Les *Homélies Pseudo-Clémentines* mêlent le genre païen du roman à la forme, au départ juive, de l'homélie.

Les apologies des II^e et III^e siècles, qu'on peut analyser comme des modulations textuelles d'un genre polymorphe, peuvent être mises, assez souvent, en rapport avec le discours judiciaire de défense, même si elles n'en sont pas la copie servile² ; la *Première Apologie* de Justin est bâtie comme l'*Apologie de Socrate* ; la *Seconde Apologie* de Justin, si elle a existé à part de la *Première*, et l'*Ambassade au sujet des chrétiens* d'Athénagore sont des requêtes adressées aux autorités impériales ; ce qu'il est convenu d'appeler l'*Apologétique* de Tertullien est un plaidoyer fictif, ou une lettre ouverte, destiné aux gouverneurs de province. En revanche, l'*Apologie* d'Aristide, pour autant qu'on puisse en juger, et celle de

¹ Voir l'édition d'A. Jaubert, Sources Chrétiennes n° 167, Paris, 1971, p. 28-34.

² Voir J.-C. Fredouille, "L'apologétique chrétienne antique : naissance d'un genre littéraire", *Revue des Études Augustiniennes* 38, 1992, p. 219-234, et "L'apologétique chrétienne antique : métamorphoses d'un genre polymorphe", *Revue des Études Augustiniennes* 41, 1995, p. 201-226.

Tatien sont des discours-traités ; Théophile d'Antioche compose des "entretiens" qu'il envoie à un correspondant, Autolykos ; l'*À Diognète* est une lettre ; Hermias utilise la forme littéraire de la doxographie pour tourner en ridicule les opinions des philosophes païens sur l'âme et sur Dieu ; Clément d'Alexandrie et le Pseudo-Justin écrivent des discours protreptiques et parénétiques, sur le modèle des protreptiques philosophiques dont le but est de convaincre un auditeur réel ou fictif d'abandonner son présent mode de vie pour se tourner vers le genre de vie philosophique ; Minucius Félix utilise la forme du dialogue. Enfin, le *Contre Celse* d'Origène, qui consiste à citer un texte de référence et à le réfuter, doit être rapproché de plusieurs traités philosophiques de réfutation : le *Contre ce qui a été opposé aux aphorismes d'Hippocrate par Julien* de Galien ; le *Contre Lykos* du même Galien ; et le *Contre Colotès* de Plutarque³.

Si l'on passe maintenant aux autres écrits des Alexandrins, des rapprochements avec la littérature païenne doivent être faits. Les Commentaires et les Scholies à l'Écriture sont issus de la double forme des Commentaires et des Scholies aux classiques. Le *Traité des Principes* d'Origène illustre remarquablement le genre païen du traité de physique, qui est fait d'une préface programmatique, d'une première partie relativement courte qui consiste dans un exposé général et systématique du sujet, d'une seconde partie plus développée, qui consiste à réfuter des objections des adversaires et à faire des recherches⁴.

Cependant tous les écrits patristiques ne peuvent pas être rapprochés de formes littéraires païennes. D'abord, certains d'entre eux doivent plutôt être mis en relation avec la littérature juive de langue grecque ou de langue hébraïque : les premières homélies chrétiennes dérivent directement des homélies juives ; l'influence de la rhétorique grecque des *logoi* n'est pas perceptible avant les années 200. La littérature des *Actes des martyrs* doit être avant tout rapprochée du célèbre passage de 2 *Maccabées* 7, où la mère et ses sept fils préfèrent la mort au reniement de leur foi juive. Le *Pasteur* d'Hermas relève du genre apocalyptique. La *Didaché*, qui est un manuel catéchétique, liturgique et disciplinaire, a des prédécesseurs à Qumrân. Ensuite, il ne faut pas nier la part de l'innovation. Par exemple, les traités d'hérésiologie des II^e et III^e siècles peuvent certes être rapprochés de plusieurs ouvrages polémiques écrits par Plutarque, Lucien ou Sextus Empiricus ; mais la visée d'exclusion qui les caractérise paraît être une nouveauté d'origine chrétienne dont Justin pourrait bien être le père⁵.

B. L'écriture

Au fur et à mesure que l'on avance dans le temps, l'influence de la rhétorique grecque sur les écrits patristiques s'accroît. Cela ne signifie pas qu'elle soit nulle dans les textes les plus anciens ; par exemple, la *Lettre aux Corinthiens* de Clément contient toutes sortes de procédés d'écriture présents dans la diatribe

³ Voir G. Dorival, "La forme littéraire du *Contre Celse*", dans L. Perrone, *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, Rome, 1998, p. 29-45.

⁴ Voir M. Harl, "Structure et cohérence du *Peri Archôn*", *Origeniana*, Bari, 1975, p. 11-32 ; G. Dorival, "Remarques sur la forme du *Peri Archôn*", *ibid.*, p. 33-45 ; *Id.*, "Nouvelles remarques sur la forme du *Traité des Principes* d'Origène", *Recherches Augustiniennes* XXII, 1987, p. 67-108.

⁵ Voir A. Le Boulluec, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque*, 2 tomes, Paris, 1985.

païenne : les interpellations, les reprises de mots, les énumérations, les interrogations, les métaphores appliquant le vocabulaire du stade ou de la guerre au combat pour la vertu⁶.

Deux générations après Clément, Tatien, le pourfendeur de l'hellénisme, se montre un rhéteur raffiné, influencé par la sophistique et l'asianisme⁷ : il évite l'hiatus ; il adopte la *lexis emmetros kai euruthmos* : il aime les clausules de rythme crétique, les ditrochées et les dispondées ; ce refus de l'hiatus et cette recherche des rythmes appropriés entraînent des transpositions de mots, ce qui crée un ordre des mots inhabituel, voire bizarre ; Tatien décompose la phrase en courts *kôla*, souvent isosyllabiques ; il y a chez lui de nombreux homéotéleutes, ce qui crée des effets de parallélisme ou d'antithèse ; Tatien a le goût des expressions hardies, des alliances inattendues de mots, des métaphores, des périphrases ; il pratique les interrogations oratoires et les apostrophes en direction d'un interlocuteur fictif. Ainsi, Tatien met les ressources de la persuasion grecque au service de la lutte contre l'hellénisme : il y a là comme un hommage involontaire à la culture classique.

Dans les années 200, le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie se caractérise par la présence d'une écriture artistique marquée par la sophistique et qui a été analysée avec précision par H. Stenecker⁸. Le *Pédagogue* s'achève par un hymne au Christ sauveur, dont la métrique anapestique et l'organisation strophique ont été décrites par H. Marrou et J. Irigoin⁹.

II. Les méthodes profanes d'explication et d'interprétation des textes au service de l'interprétation des Écritures

Expliquer les Écritures et expliquer à l'aide des Écritures : telles sont les deux caractéristiques indissociables de la littérature patristique des premiers siècles. Pour ce faire, les Pères ne partent pas de rien, mais sont les héritiers de plusieurs traditions, celle du Nouveau Testament, celle des rabbins de l'époque de Jésus, celle en usage à Qumrân, mais aussi les méthodes profanes d'explication et d'interprétation des textes¹⁰.

A. Les techniques d'explication de textes

Depuis Aristarque de Samothrace, le grand précepte de l'érudition alexandrine est qu'il faut éclairer Homère par Homère. Transposé dans le domaine juif, ce précepte devient : la Torah explique la Torah. Chez les Pères, l'Écriture explique l'Écriture ; l'Ancien Testament et le Nouveau Testament forment une totalité dont chaque élément se comprend par confrontation avec l'ensemble des autres élé-

⁶ Voir les remarques de A. Jaubert dans son édition des Sources Chrétiennes n° 167, Paris, 1971, p. 31-33.

⁷ Voir A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903, p. 14-36.

⁸ Voir H. Stenecker, *Peithous dêmiourgia. Observations sur la fonction du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie*, Nimègue, 1967.

⁹ Sources Chrétiennes n° 158, Paris, 1970, p. 204-207.

¹⁰ Voir G. Dorival, "Le sens de l'Écriture chez les Pères grecs", *Supplément au Dictionnaire de la Bible* XII, 1993, c. 426-442.

ments parallèles. Par exemple, le “commencement” de Genèse 1, 1 est lu par référence à la “sagesse” de Proverbes 8, 22 (“moi, la sagesse, Dieu m’a créée comme commencement de ses voies”) et au logos de Ps 32, 6 (“par le logos du Seigneur les cieux ont été fondés”) et de Jean 1, 1 (“dans le commencement était le logos”) ; “au commencement” signifie donc : dans la sagesse, qui est le logos de Dieu, qui est Jésus Christ.

Si les Pères procèdent ainsi, c’est parce qu’ils sont convaincus que l’Écriture est inspirée, dans sa totalité et dans chacun de ses détails. En cela, ils sont les héritiers de l’exégèse juive, mais aussi de la tradition païenne. Aux yeux de cette dernière, les textes d’Homère, de Platon, d’Aristote et des grands auteurs sont cohérents ; en d’autres termes, les éléments qui les composent sont en continuité logique : tel est le principe de l’acoulouthie, qui est aussi une technique d’interprétation : le rôle de l’interprète est, d’une part, de repérer et d’explicitier la suite logique du texte qu’il explique et, d’autre part, d’en dégager la cohérence d’ensemble. Pour ce faire, il a à sa disposition une deuxième technique d’explication, celle de l’initiale prégnante ; le début d’une œuvre contient en germe toute l’œuvre ; de même que le sujet de la *République* de Platon est la justice, parce que la première question posée porte sur la justice, de même, pour les Pères, un livre biblique n’est jamais que le développement du mot ou du verset qui l’inaugure. C’est en vertu de cette règle que l’exégète, païen ou chrétien, est habilité à d’abord proposer l’explication globale du texte qu’il interprète, sous forme d’une vue d’ensemble, ou hypothèse, ou théorie, puis à passer à l’explication point par point, qui, en définitive, n’a pas d’autre fonction que de vérifier la validité du point de vue global.

Il existe encore assez peu de travaux dans le domaine ici abordé. Toutefois, depuis une dizaine d’années, des études importantes ont précisé les choses en ce qui concerne Origène. En 1987, B. Neuschäfer a analysé comment Origène utilise constamment dans son travail sur la Bible les méthodes profanes d’explication de textes ; en particulier, ses préfaces au *Commentaire sur les Psaumes* et au *Commentaire sur le Cantique des cantiques* sont organisées comme les prologues païens à Platon ou à Aristote¹¹. La même année, I. Hadot a montré que le prologue au *Commentaire sur le Cantique des cantiques* respectait un schéma en six points que l’on retrouve dans les introductions des Néoplatoniciens aux traités d’Aristote¹². Mais, plutôt que de mettre un tel schéma en relation avec la tradition néoplatonicienne, comme le fait I. Hadot, il faut voir ici un schéma de philosophie scolaire, comme le fait B. Neuschäfer¹³. Un autre procédé d’explication de textes présent chez Origène, qui consiste à passer en revue toutes les questions susceptibles

¹¹ B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Bâle, 1987.

¹² I. Hadot, “Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens”, dans M. Tardieu, *Les Règles de l’interprétation*, Paris, 1987, p. 99-122.

¹³ Un schéma scolaire de ce type est utilisé dans la Préface au *Commentaire de Jean* (voir R. E. Heine, “The Introduction to Origen’s *Commentary on John* Compared with the Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristotle”, dans *Origeniana Sexta*, Louvain, 1995, p. 3-12) et dans le Prologue au *Commentaire sur Romains* (voir C. Bammel, “Origen’s Pauline Prefaces and the chronology of his *Pauline Commentaries*”, *ibid.*, p. 495-513).

d'être soulevées sur le sujet qu'on aborde, doit être rattaché lointainement à Aristote, mais est devenu scolaire à l'époque d'Origène¹⁴.

B. La méthode allégorique

Voir derrière l'histoire racontée par l'Ancien Testament une histoire plus vraie encore, celle de Jésus et de l'Église, suppose que l'on fasse la distinction entre la signification littérale d'un texte et sa signification plus profonde. Cette distinction est constamment présente chez les Pères des premiers siècles. Le Pseudo-Barnabé (IX 7-8) décèle dans les 318 serviteurs incirconcis d'Abraam une annonce de la croix et de Jésus ; en effet 318 s'écrit en grec ΤΙΗ, où Barnabé reconnaît, dans le T, la forme de la croix et, dans IH, les deux premières lettres du nom de Jésus (IH-ΣΟΥΣ). Aux yeux de Justin, tous les "bois" de l'Ancien Testament sont des figures de la croix de la passion. Or, l'origine de cette méthode d'interprétation est païenne. Il s'agit de la méthode allégorique, qui remonte au moins à Théagène de Rhégium, à la fin du VI^e siècle avant notre ère. À cette époque et jusqu'au I^{er} siècle de notre ère, elle est désignée par le terme d'*huponoia*, de sens caché ; le mot *allégoria* apparaît alors. L'apparition de ce mode d'interprétation s'explique par la volonté des philosophes grecs d'innocenter les textes d'Homère des accusations d'impiété et d'immoralité dont ils faisaient l'objet. Sous la lettre des vers homériques, derrière les amours, les haines et les combats des dieux et des héros, autre chose est dit, conformément à l'étymologie du mot allégorie. L'allégorie comme méthode permet de déchiffrer le sens caché des allégories homériques. Il y a plusieurs sortes d'allégorie interprétative. L'allégorie physique considère qu'Homère parle des éléments de l'univers : selon Métrodore de Lampsaque, Agamemnon est l'éther, Achille le soleil, Hélène la terre, Alexandre l'air, Hector la lune. L'allégorie physiologique du même Métrodore voit en Déméter le foie, en Dionysos la rate, en Apollon le fiel. L'allégorie cosmologique de Cratès découvre les différentes parties de l'univers dans la description du bouclier d'Achille. Dans l'allégorie psychologique, les dieux représentent les dispositions de l'âme : Athéna est la réflexion, Arès la déraison, Aphrodite le désir, Hermès la belle élocution. L'allégorie morale s'attache aux vertus et aux vices : pour Prodicos, Héraclès au carrefour figure la condition humaine hésitant entre la séduction du vice et l'austérité de la vertu. L'allégorie historique de l'évhémérisme considère que les dieux sont des hommes divinisés par l'admiration ou la crainte de leurs contemporains : sous l'épopée d'Homère se dissimule en fait une histoire humaine¹⁵.

Les Pères récupèrent donc cette méthode très riche. Ce faisant, ils ne font pas autre chose que la tradition juive de langue hébraïque ou araméenne, pour laquelle plusieurs textes doit recevoir un autre sens que le sens obvie. Par exemple, tous les commentateurs juifs anciens sont d'accord pour dire que le Cantique des cantiques, loin d'être une série de chants de noce ou un poème d'amour et d'érotisme, est une allégorie : soit l'allégorie des relations d'amour entre Dieu et Israël, soit l'allégorie de la sortie d'Égypte. Lorsque les Pères voient dans le Cantique l'allé-

¹⁴ Voir les travaux de L. Perrone, notamment "Perspectives sur Origène et la littérature patristique des 'Quaestiones et Responsiones'", dans *Origeniana Sexta*, p. 151-164.

¹⁵ Voir J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

gorie de l'amour entre Dieu et l'Église ou entre Dieu et l'âme de l'homme, ils ne font que transposer une ancienne exégèse juive. Un point doit ici être noté : l'allégorie hébraïque dénie toute légitimité au sens littéral des textes qu'elle estime être justiciables de cette méthode. Le Pseudo-Barnabé, qui n'accorde aux prescriptions de l'Ancien Testament relatives aux sacrifices, à la circoncision et aux aliments qu'une valeur spirituelle, s'inscrit dans le droit fil de l'allégorie hébraïque.

En fait, la plupart des Pères ont hérité de l'allégorie grecque par le biais de l'allégorie pratiquée par les Juifs de langue grecque, notamment Philon. Pour ce dernier, les réalités de l'histoire et des institutions juives sont l'image soit du cosmos, soit de l'âme, soit du monde intelligible. Une inflexion très importante dans l'usage de l'allégorie doit être notée ici : pour Philon, la lettre du texte biblique a de la valeur ; l'allégorie prolonge le sens littéral et le renforce ; en cela, il s'oppose tant à l'allégorie grecque qu'à l'allégorie hébraïque, qui dénie toute valeur au sens littéral des textes qu'ils analysent. Philon réhabilite le sens littéral. À sa suite, la plupart des Pères, et notamment les Alexandrins, feront de même, même si les sens moral et spirituel les préoccupent davantage.

III. Les argumentations d'origine païenne retournées contre l'hellénisme¹⁶

Dans leur polémique contre l'hellénisme, les auteurs d'apologies, d'Aristide à Origène, récupèrent des argumentations d'origine païenne. Le plus souvent, ils ne signalent pas l'origine païenne de leur argumentation, ce qui fait que le lecteur contemporain, dont la connaissance de la culture antique est souvent médiocre, prend pour une argumentation proprement chrétienne ce qui est en réalité un argument païen.

A. La polémique contre la religion grecque

La polémique contre les idoles consiste à dire que, faites de main d'homme, elles ne sont rien de plus que la matière dont elles sont tirées. Cet argument se trouve déjà chez Héraclite (fragment 5 : "S'approcher des objets inanimés comme s'ils étaient des dieux, c'est faire comme si l'on bavardait avec des maisons"), Hérodote (*Histoires* I 131 : les Perses ne fabriquent pas de statues et taxent de folie ceux qui le font), Platon (*Lois* XII 955e6-956a3), Zénon de Kition et bien d'autres.

Contre les sacrifices païens, les chrétiens font valoir que le sang des victimes et l'odeur de la viande brûlée sont indignes de Dieu. Cet argument, qui a des racines vétéro-testamentaires (Psaume 49, 7-13), a des antécédents païens, chez Empédocle (fragments 115 et suivants, dirigés contre les sacrifices sanglants au nom de l'unité de toutes les vies), Platon (*République* II 365c et *Lois* X 885b et 906bc : l'idée que les dieux se laissent séduire par la fumée des sacrifices est impie), Théophraste (*Sur la piété* : les sacrifices d'êtres vivants ne conviennent pas aux dieux).

La polémique chrétienne contre la mythologie consiste à dénoncer l'anthropomorphisme de la religion païenne et l'immoralité des dieux. Cette critique est ancienne. On la trouve chez Xénophane de Colophon (fragments 11 et 14), ainsi que

¹⁶ Voir G. Dorival, "L'apologétique chrétienne et la culture grecque", dans J. Doré et B. Pouderon, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, p. 423-465.

chez tous les tenants païens de la méthode allégorique, qui a été mise au point précisément pour sauver les textes d'Homère accusés d'impiété et d'immoralité en mettant au jour les sens acceptables qu'ils dissimulent.

De façon plus radicale, les auteurs d'apologies affirment que les dieux sont soit des anges déchus devenus des hommes soit des hommes divinisés. Si la première affirmation n'a pas de vrai parallèle chez les païens, en revanche la seconde n'est que la reprise des thèses évhéméristes, qui consistent à dire que les dieux sont des rois qui furent divinisés après leur mort à cause de leurs bienfaits ; d'autres cas de divinisation s'expliquent par la crainte.

La polémique contre les oracles prend une importance considérable chez Origène, à cause de l'argument des prophéties : la vérité du christianisme est prouvée à la fois par la fausseté des oracles païens et par la réalisation, en Jésus, des oracles de l'Ancien Testament. Or, le thème de la fausseté des oracles païens est présent, aux dires mêmes d'Origène (*Contre Celse* VII début), chez les Péripatéticiens et les Épicuriens. Au II^e siècle avant notre ère, Carnéade démontrait que la divination n'existe pas, parce qu'elle a pour objet les événements incertains, qui dépendent uniquement du hasard¹⁷.

B. La polémique contre les pratiques grecques

La condamnation de l'immoralité païenne, de l'exposition des enfants, de l'avortement, de la prostitution, de la pédérastie, des jeux du cirque, n'est pas absente dans certains cercles païens : Dion Chrysostome, *Euboïque* 133, s'en prend à la prostitution masculine ; le Pseudo-Lucien, *Des Amours*, condamne la pédérastie ; Plutarque, Épicète, Démonax, refusent les spectacles musicaux, athlétiques et de gladiateurs¹⁸.

C. La polémique contre la philosophie

L'argument du dénigrement consiste à dire que la vie de débauche des philosophes est en contradiction avec leur prétention à atteindre la vérité. En réalité, cet argument est fort ancien : Épicure, Timée de Tauroménium, Aristoxène, Alexinos, Ebulide, Céphissodote, Lycon, l'utilisaient contre Aristote ; Démocharès en faisait autant contre tous les philosophes.

L'argument qui consiste à dire que les philosophes sont des professeurs d'immoralité est, lui aussi, fort ancien. Il a été utilisé contre Socrate, accusé de corrompre la jeunesse ; les Platoniciens critiquaient la conception vulgaire qu'Aristote se faisait de la vertu (Atticus, cité par Eusèbe, *Préparation Évangélique* XV 4, 9) ; la dénonciation de l'immoralité d'Épicure et des Cyniques était un lieu commun.

L'argument de l'inutilité de la philosophie est en fait la généralisation à toute la philosophie d'un argument païen selon lequel les parties de la philosophie autres que l'éthique sont inutiles. Le Socrate de Xénophon refuse de s'intéresser aux phénomènes célestes et ne se préoccupe que du bien et du mal. Aristippe de Cyrène et Ariston de Chios affirment qu'il est inutile de réfléchir sur les problèmes de la nature, qui, de toutes façons, sont hors de portée de l'entendement humain. Les Cyniques définissent leur genre de vie comme "un raccourci vers la vertu",

¹⁷ Cette argumentation nous est connue par Cicéron, *De la divination* II.

¹⁸ Voir L. Robert, *Les Gladiateurs de l'Orient grec*, Limoges, 1940.

car, en se passant de l'étude des diverses sciences, il permet d'atteindre plus vite l'objectif poursuivi.

L'argument du désaccord des philosophes entre eux ou des contradictions internes d'un philosophe a des antécédents païens. Aristote réfute ses adversaires en présentant leurs doctrines et en soulignant leurs contradictions. Les Sceptiques soulignent que, sur toute proposition, il y a un désaccord entre les philosophes, qu'on ne peut trancher, ce qui oblige à pratiquer la suspension du jugement¹⁹. Dans son traité *Sur les contradictions des Stoïciens*, Plutarque dégage les contradictions internes de Chrysippe.

On doit noter que, si les Pères reprennent tels quels les deux premiers arguments, ils modifient quelque peu les deux derniers : l'argument de l'inutilité de la logique et de la physique devient chez eux l'argument de l'inutilité de la philosophie en son entier, la foi seule étant utile ; l'argument du désaccord des philosophes entre eux ne conduit plus à la suspension du jugement, mais à la nécessité et à la légitimation de la foi. Il y a donc une christianisation d'une partie de l'argumentation héritée de l'hellénisme, – un phénomène qui mérite d'être souligné.

IV. La science païenne au service de la foi chrétienne

Athénagore est probablement le premier écrivain chrétien qui ait voulu tirer parti des connaissances scientifiques de son temps pour corroborer certaines doctrines de la foi chrétienne. À ce propos, il offre un curieux contraste de conservatisme et de modernité. Sa théorie de la génération humaine est conservatrice : elle consiste à attribuer à la semence de l'homme l'origine de la vie, le rôle de la femme étant réduit à être un réceptacle nourricier ; or, cette doctrine d'origine stoïcienne est largement dépassée à l'époque d'Athénagore par la doctrine médicale, illustrée notamment par Galien, qui distingue une semence mâle produite par les testicules et une semence femelle produite par les ovaires. Pourquoi Athénagore n'a-t-il pas adopté cette dernière théorie ? Sans aucun doute c'est l'idée qu'il se fait de la femme, créée après l'homme et soumise à l'homme, qui l'a influencé. En revanche, la doctrine de la nutrition adoptée par Athénagore est tout à fait moderne : il distingue dans la digestion quatre phases successives (l'ingestion d'aliments ; la première cuisson dans le ventre ; la deuxième cuisson dans le foie ; la distribution des aliments cuits dans les membres et parties du corps et la fusion qui en résulte) ; cette théorie est très proche de celle exposée par Galien. Si Athénagore l'a adoptée, c'est parce qu'elle lui fournit une manière de comprendre et de faire comprendre la possibilité de la résurrection de la chair²⁰.

Mais le passage patristique le plus intéressant où la science antique est mise au service de la foi figure chez Origène ; dans la *Philocalie*, le chapitre 23 cite un long extrait du tome III du *Commentaire sur la Genèse*, qui commente Genèse 1, 14 ("que (le soleil, la lune et les étoiles) demeurent à titre de signes et pour les temps et pour les jours et pour les années"). C'est l'occasion pour Origène de polémiquer contre l'astrologie et de montrer que les astres ne déterminent pas les

¹⁹ C'est le dixième mode des Anciens Sceptiques et le premier mode des Nouveaux Sceptiques. Voir Sextus Empiricus, *Hypotyposes* I 14, 145-163 et 15, 165-166.

²⁰ Voir B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes philosophe chrétien*, Paris, 1989, p. 291-302.

événements humains, mais sont seulement des signes. Or, l'argument principal qu'il utilise contre les astrologues est le théorème qui démontre que le cercle du zodiaque se meut d'ouest en est d'un degré en cent ans, ce qui entraîne à la longue un changement de la position des signes du zodiaque et, par voie de conséquence, ruine les prétentions de l'astrologie à déterminer la destinée de chaque homme à partir de son signe zodiacal. Ici, Origène fait allusion à ce qu'on appelle ordinairement la loi de la précession des équinoxes. Cette loi avait été découverte au II^e siècle avant notre ère par Hipparque, qui avait calculé que la période de temps au cours de laquelle les points équinoxiaux font une révolution complète était de 36.000 ans, – le chiffre de la grande année de Platon, ce qui n'est sûrement pas un hasard. Au II^e siècle après notre ère, Claude Ptolémée avait repris et confirmé en gros les calculs d'Hipparque, alors qu'en fait la durée de la révolution des points équinoxiaux est de 27.600 ans. Ainsi Origène utilise une loi astronomique pour prouver scientifiquement l'inexactitude des calculs des astrologues.

Comme le dit É. Junod, qui a commenté le passage d'Origène, l'utilisation de cette loi est remarquable à deux titres²¹ : d'abord, elle permet d'apprécier la culture scientifique d'Origène, qui se montre parfaitement informé des doctrines élaborées par les astronomes de son temps ; ni Basile, ni Grégoire de Nysse, ni Augustin ne feront montre d'une telle information. Ensuite, et surtout, c'est la première fois que la loi de la précession des équinoxes est utilisée dans la polémique antiastrologique, aussi bien païenne que chrétienne. Certes, beaucoup de traités antiastrologiques de l'Antiquité ne nous sont pas parvenus et il est possible qu'Origène ne soit pas l'inventeur de l'argument. Toutefois, ce que nous savons de la polémique antiastrologique dans l'Antiquité ne va pas en ce sens. D'abord, comme l'a montré D. Amand, l'argumentation patristique traditionnelle, qui consiste à dire que l'astrologie supprime la liberté, la responsabilité et la moralité, remonte à Carnéade, le fondateur de la Nouvelle Académie²² : les arguments de ce dernier, tels que D. Amand les a reconstitués, sont essentiellement moraux ; ils consistent à dire que le fatalisme astral détruit la responsabilité des criminels, rend sans objet vertu et vice, louange et blâme, récompenses et châtiments, rend inutile l'effort et ruine la piété ; nulle trace d'une argumentation de type scientifique. Ensuite, dans son traité *De la divination* II, 87-99, Cicéron utilise bien contre l'astrologie des arguments de type scientifique, comme l'argument des jumeaux (qui, nés en même temps, n'ont pas le même destin) ou celui qui fait valoir que les astres sont à une distance trop considérable pour exercer une influence ; mais il ne signale pas l'argument tiré de la précession des équinoxes. Il n'est donc pas impossible que l'idée d'utiliser une loi de l'astronomie contre l'astrologie soit apparue pour la première fois dans l'esprit d'Origène lui-même.

V. Manières chrétiennes de se justifier et de se comprendre

A. Manières de se justifier

Les adversaires païens des chrétiens leur adressent plusieurs griefs, auxquels les Pères répondent à l'aide d'arguments ou d'argumentations qui sont souvent

²¹ Voir É. Junod, *Sources Chrétiennes* n° 226, Paris, 1976, p. 190-193.

²² D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain, 1945.

d'origine grecque. Face à l'accusation d'athéisme, en bons élèves des rhéteurs, ils répliquent d'abord par un argument *ad hominem* doublé d'un raisonnement *a fortiori* : vous nous reprochez notre athéisme, mais c'est vous qui êtes athées puisque vous adorez des éléments naturels, des idoles ou des hommes divinisés ; si nous sommes athées, vous l'êtes *a fortiori*. Ensuite ils utilisent un argument *a pari* : vos poètes et vos philosophes pensent sur la divinité comme nous ; or vous ne les accusez pas ; ne nous accusez donc pas²³. Le grief d'immoralité est réfuté par Athénagore à l'aide d'un argument *a fortiori* : nous refusons les spectacles sanglants, l'avortement, l'exposition des nouveaux nés ; *a fortiori* refusons-nous l'infanticide et l'anthropophagie. Il utilise un second argument *ab absurdo* : nous croyons à la résurrection ; il est absurde que, par la pratique de l'anthropophagie, nous soyons le tombeau des corps destinés à ressusciter²⁴. On peut encore signaler que les Pères, à l'imitation des païens, pratiquent la rétorsion des arguments ou encore répondent à un argument d'une école philosophique à l'aide d'un argument d'une autre école philosophique. Ainsi Origène utilise contre l'argumentation platonicienne de Celse invoquant le nombre constant des maux dans le monde l'argument stoïcien qui utilise l'exemple de la prostitution s'aggravant à travers les siècles pour établir que le mal ne subsiste pas toujours au même degré (*Contre Celse* IV 62-63).

Un grief dirigé avec constance contre le christianisme consiste à lui reprocher son origine barbare. Les Pères répliquent en faisant valoir que les Grecs doivent leurs sciences et leur théologie aux Barbares. Ce faisant, ils récupèrent un thème développé dans les traités *Sur les inventions* d'Hellanicos, Aristote, Théophraste, Straton et d'autres. Un autre grief souligne le caractère récent et innovateur du christianisme. La réponse chrétienne consiste à dire que le christianisme est l'héritier du judaïsme et que ce dernier est plus ancien que l'hellénisme. Cet argument chronologique n'est en fait que le renversement d'une argumentation païenne qui soulignait que le judaïsme résultait d'une sécession d'avec les Égyptiens. Une autre critique païenne souligne le rôle excessif dévolu à la foi par le christianisme. Les Pères répondent par une justification de la foi, qui régit les comportements humains chaque fois qu'on a affaire à des entreprises à l'issue incertaine ; Origène cite la navigation, le mariage, la procréation, les semailles. Or il s'agit là des exemples mêmes que donnait la Nouvelle Académie (voir Cicéron, *Premiers Académiques* II 34, 109).

Face à ces griefs et à quelques autres, Origène avance en faveur du christianisme l'argument des prophéties et l'argument de la réussite. Le premier de ces arguments est ressenti comme hellénique par Origène lui-même, puisqu'il met explicitement en parallèle les prophéties juives et les oracles païens (*Contre Celse* VII 2-17 ; VIII 45-47). L'argument de la réussite du christianisme comme expression de la volonté divine est la reprise christianisée de la réflexion des historiens païens sur l'hégémonie romaine réalisée grâce à la Tychè.

²³ Voir N. Zeegers-Vander Vorst, *Les Citations des poètes grecs chez les Apologues chrétiens du II^e siècle*, Louvain, 1972, p. 297.

²⁴ Voir B. Pouderon, *op. cit.*, p. 316.

B. Manière chrétienne de se comprendre

Le christianisme des origines s'est perçu comme un groupe juif spécifique ; par le nom même de chrétiens, apparu à Antioche vers 43 (*Actes* 11, 26), les premiers chrétiens se désignent comme les Juifs dont la croyance propre est que Jésus est le Christ annoncé par les Écritures. Mais, lorsqu'ils entrent en contact avec les païens, les Juifs chrétiens ont été devant la nécessité de trouver un moyen de leur faire comprendre qui ils étaient. À Athènes, face à ses interlocuteurs stoïciens et épicuriens, Paul accepte de jouer le rôle d'un prédicateur de divinités étrangères ; il met à profit l'autel du dieu inconnu pour proclamer que ce dieu inconnu, le créateur du monde et de l'humanité, appelle chacun à la conversion par l'intermédiaire de celui qui est ressuscité ; on sait que la mention de cette résurrection fait sourire ironiquement les philosophes : c'est l'échec (*Actes* 17, 16-34). Or, là où Paul a échoué, les Pères vont réussir, en empruntant à la philosophie la manière dont ils se donnent à comprendre aux autres et dont, finalement, ils se comprennent eux-mêmes. Aux empereurs, Justin explique que les chrétiens sont aux Barbares ce que les sectes philosophiques sont aux Grecs. Tatien et Méliton emploient le terme de "philosophie" pour désigner le christianisme. La réussite de cette manière de se comprendre et de se faire comprendre est prouvée entre autres par le fait que Gallien, vers 180, va décrire le christianisme comme une secte philosophique de niveau inférieur (*Sur la République de Platon*, conservé en arabe).

L'À *Diognète* fournit deux autres exemples de l'enracinement grec de l'autocompréhension chrétienne. En V 5, les chrétiens sont présentés comme des gens qui "habitent chacun dans sa patrie, mais comme des étrangers domiciliés", des *paroikoi*. Le terme *paroikos* est un terme juridique et politique qui désigne celui qui a quitté le municipe ou la colonie où il est inscrit pour s'établir dans un autre ; il continue à compter comme citoyen dans sa cité d'origine et dans son nouveau domicile il est un étranger domicilié. Ce terme correspond bien à la double appartenance des chrétiens, citoyens du ciel fondamentalement, mais placés par la naissance dans diverses patries. En VI 1-19, les chrétiens sont présentés comme l'âme du monde, celle qui maintient le monde. Cette conception peut être mise en relation avec des idées platoniciennes et stoïciennes²⁵.

VI. Conclusions

La réflexion qui précède a privilégié les Pères des trois premiers siècles. L'âge d'or de la patristique (IV^e-V^e siècles), qui voit l'État romain tolérer et favoriser le christianisme, puis le reconnaître comme religion d'État, voit-il s'opérer des changements ? En réalité, les Pères de la fin de l'Antiquité continuent, à l'instar de leurs prédécesseurs, à mettre les ressources de la culture antique au service de la foi chrétienne. Ils continuent à utiliser les modes d'écriture en usage dans la philosophie et la rhétorique grecques, à se servir des méthodes profanes d'explication de textes, à manier l'allégorie. Ils récupèrent, contre l'hellénisme, des arguments issus de l'hellénisme : par exemple, l'argument du désaccord des philosophes entre eux, utilisé par Aristote, Plutarque et les Sceptiques, est manié par Eusèbe pour

²⁵ Voir H.-I. Marrou dans son édition de l'À *Diognète*, Sources Chrétiennes n° 33 bis, Paris, 1965, p. 134-135 ; 137-176.

affirmer que les chrétiens ont eu raison de faire le choix d'une doctrine d'origine barbare (*Préparation* XIV-XV), ainsi que par Théodoret, qui en tire l'idée de la supériorité du christianisme en matière de physique (*Thérapeutique* IV), d'anthropologie (V) et de morale (XI-XII).

De la sorte, il n'est pas exagéré de caractériser la patristique comme un mouvement de récupération des techniques de la philosophie et des richesses de l'hellénisme au profit de la foi chrétienne. Toutefois, pour ne pas fausser les perspectives, il faut insister sur le fait que cette récupération de l'hellénisme est en même temps une dévalorisation du même hellénisme. Ce dernier est en effet réduit à l'état de propaideia, de paideia préparatoire, introduisant à la vraie paideia, c'est-à-dire à la foi chrétienne sous sa forme intellectuellement élaborée, dans laquelle l'histoire du monde, de la protologie à l'eschatologie, est centrée sur la personne de Jésus. La philosophie et la culture gréco-romaines ne sont plus le lieu du sens, mais mettent à la disposition des Pères des techniques d'écriture et d'argumentation susceptibles d'être mises au service du vrai lieu du sens, – la foi chrétienne. Sans doute à son corps défendant, l'hellénisme se fait ainsi serviteur du Christ.

En ce sens la patristique peut être regardée comme la période où la doctrine de la paideia chrétienne à deux étages s'installe durablement dans les mentalités chrétiennes. Ce phénomène est particulièrement visible dans le domaine de la transmission de la culture et de la foi : pendant tout l'empire byzantin, de Constantin Ier à Constantin XIV, la transmission du savoir se fait au sein d'un système scolaire identique à celui de l'époque classique et hellénistique, centré sur Homère et les grands auteurs classiques, ainsi que sur la mythologie traditionnelle ; on continue à apprendre à écrire et à lire comme on le faisait auparavant ; certes, l'empereur Julien a tenté d'exclure les professeurs chrétiens de l'école : s'il avait réussi, les chrétiens auraient dû inventer un nouveau système, peut-être proche de l'école privée que nous connaissons dans l'Occident contemporain ; mais il a échoué. Certes encore, les moines ont créé des écoles monastiques centrées sur les Écritures ; mais, s'ils ont réussi à attirer les apprentis moines, ils n'ont pas réussi à convaincre les familles de leur confier massivement leurs enfants ; ainsi, et même si les maîtres sont de plus en plus souvent chrétiens, l'institution scolaire n'a pas été touchée par le christianisme ; ou plutôt, le christianisme des Pères n'a pas éprouvé le besoin de christianiser le secteur de la propaideia. En revanche, il en va tout autrement dans le cas de la paideia nouvelle : la transmission de la foi revient à des didascales, puis, à partir du IV^e siècle, à l'évêque en personne, ou à ses délégués ; de plus, grâce au phénomène de la christianisation croissante de la société, l'évêque peut s'appuyer sur les familles, qui devient, à côté des institutions ecclésiales, le lieu par excellence où se transmet la foi. L'hellénisme maintenu grâce à la récupération dont il fait l'objet et grâce à la dévalorisation qui le réduit au rang de propaideia est ainsi efficacement contrôlé par l'Église et les familles chrétiennes où se joue l'essentiel : la transmission de la vraie paideia.

Gilles DORIVAL

Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (Aix-Marseille I)

L'ÉMERGENCE DES LAÏCS DANS L'ÉGLISE DE FRANCE AU XIX^{ème} SIÈCLE

C'est une nouvelle Église qui est sortie en France des ruines de la Révolution. Au lendemain de la signature du Concordat (1801), il a fallu repartir pratiquement de zéro. La reconstruction se fit rapidement et cette Église de France du XIX^{ème} siècle témoigna bientôt d'une très grande vitalité. L'un de ses traits les plus originaux et les plus riches d'avenir est sans doute l'apparition d'une élite laïque, et cela dans différents domaines, décidée à vivre pleinement sa religion et à la rendre efficace, soucieuse d'approfondir sa foi et de la faire rayonner.

Dans les années 1820 naît ce qu'on appellera communément le catholicisme libéral. Si La Mennais et Lacordaire sont prêtres, il se trouve parmi ses fondateurs bon nombre de laïcs ; Montalembert et de Caux en sont les plus marquants¹. Cette équipe va publier le journal *L'Avenir*, dont le premier numéro paraît le 15 octobre 1830. Le programme de *L'Avenir* est, sur certains points, vraiment révolutionnaire. Le journal revendique la liberté de religion, ce qui implique trois aspects : le droit pour chacun de choisir sa religion, la liberté pour toutes les religions, la liberté de la religion, qui ne peut être réalisée que par l'indépendance totale de l'Église vis-à-vis de l'État, la suppression du budget du culte et le régime de Séparation ; la liberté d'enseignement ; la liberté de presse ; la liberté d'association (il songe surtout aux congrégations religieuses) ; la liberté de suffrage (suffrage universel sagement aménagé) ; la liberté régionale et la décentralisation. Dans tous ces domaines, ces hommes apparaissent comme des précurseurs, préconisant des solutions qui seront couramment admises cinquante ou cent ans plus tard. Dès la fin décembre 1830, ils jettent les bases, sous la direction d'une "Agence générale", constituée à Paris, d'une vaste association des catholiques de France, destinée à défendre leurs droits contre tout acte arbitraire du gouvernement et à conquérir les libertés nécessaires². Répondant à des appels de l'étranger, ils proposent le 15 novembre 1831 un "Acte d'Union", sorte de pacte solennel avec les catholiques libéraux des autres pays : Belgique, Allemagne, Italie, Pologne.

Après la condamnation du catholicisme libéral par l'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832), les disciples de La Mennais se séparèrent de lui et reprirent la lutte sur les points du programme de *L'Avenir* qui n'avaient pas été condamnés. La liberté de l'enseignement secondaire fut la grande revendication de l'Église sous la Monarchie de Juillet. Montalembert lutta pour la faire acquérir. Il s'agissait, quant à l'influence à exercer sur la jeunesse bourgeoise, d'un combat entre l'Université et

¹ Il faut aussi ranger Chateaubriand parmi les fondateurs du catholicisme libéral, même s'il y tient une place à part.

² Montalembert, qui avait parcouru une vingtaine de départements dans le Midi de la France, fut chargé aussi d'organiser l'association dans le diocèse de Strasbourg, "cet excellent diocèse, écrit-il, qui offre à la liberté catholique le plus de garanties" (R. Epp, *Mgr André Raess, évêque de Strasbourg*, Strasbourg, 1979, p. 20)

l'Église, entre l'esprit de la Révolution et celui de la religion ; l'Université qui détenait le monopole, était décidée à ne pas l'abandonner ; l'Église aspirait, elle, à une situation privilégiée dans l'enseignement³. Plusieurs projets furent déposés par le gouvernement au Parlement, mais n'aboutirent pas. Montalembert négocia avec les grands-maîtres successifs de l'Université et servit d'intermédiaire entre eux et l'épiscopat. Finalement, ses efforts seront couronnés de succès sous la Seconde République et c'est un catholique libéral, le vicomte de Falloux, nommé par Louis-Napoléon ministre de l'Instruction publique au lendemain de son élection présidentielle et dont le projet aboutira, qui laissera son nom à la loi⁴. La "loi Falloux", du 15 mars 1850, réaffirme le principe de la liberté de l'enseignement primaire et accorde la liberté de l'enseignement secondaire ; les catholiques en profiteront largement pour ouvrir des collèges secondaires et gagner à leur cause une importante partie de la bourgeoisie. La loi étend d'autre part l'influence de l'Église sur l'enseignement public. Elle est une victoire des catholiques libéraux ; les "républicains" la dénonceront comme une loi de réaction ; quant aux catholiques intransigeants et à la majorité des évêques, ils lui seront opposés au départ, trouvant qu'elle n'allait pas assez loin et ne satisfaisait pas toutes les revendications de l'Église⁵.

Précurseurs dans le domaine politico-religieux un certain nombre de catholiques libéraux le sont aussi dans le domaine social⁶.

Charles de Coux traite dans *L'Avenir* les questions économiques et sociales. Il a un sens très vif de la misère ouvrière et de l'opposition qui existe entre patrons et ouvriers. Il voit exactement quelle est la cause de la misère ouvrière : le système industriel. Il propose des remèdes : salaire suffisant, liberté de coalition (en somme la liberté syndicale), réduction du nombre d'heures de travail. À tous ces maux, il est un remède général qui consiste en l'application à l'industrie des principes catholiques et des principes démocratiques (droit de suffrage accordé aux ouvriers par l'instauration du suffrage universel).

Frédéric Ozanam dénonce le mépris de la dignité humaine, l'exploitation de l'ouvrier, son assimilation à une machine, le nouvel esclavage. Dans la question des salaires, il rejette l'intervention dictatoriale du gouvernement pour leur fixation, mais il ne veut pas non plus du "laissez-faire, laissez-passer", qui met l'ouvrier à la merci de l'entrepreneur. Il pense que l'on pourrait aboutir à une solution juste par l'éducation des ouvriers, le développement de l'épargne, l'intervention officieuse du gouvernement et la création d'associations de travailleurs. Il estime que l'intérêt des maîtres serait de proportionner le salaire au profit de l'entreprise. Mais mieux encore que par ses écrits, l'attitude sociale d'Ozanam se

³ La loi du 10 mai 1806, sous l'Empire, qui réorganisa l'enseignement, établit le monopole d'État. Était toléré un secteur libre : écoles ecclésiastiques (petits-séminaires), enseignement féminin et enseignement primaire négligés par l'État. La loi Guizot de 1833 obligea chaque commune à tenir une école primaire et institua la liberté de l'enseignement primaire.

⁴ Bien qu'il eût déjà quitté le pouvoir lorsque la loi fut votée.

⁵ La liberté de l'enseignement est restée acquise. Quant aux dispositions de la loi Falloux concernant l'enseignement religieux et l'influence de l'Église dans le public, elles ont été abrogées (sauf en Alsace-Moselle) par la législation "laïque" des années 1880-1886 et 1901-1904. La liberté de l'enseignement supérieur sera accordée par la loi Laboulaye de 1875.

⁶ Pas tous : Montalembert, dans toute sa carrière, ne se préoccupa du problème ouvrier que dans son discours du 4 mars 1841 à la Chambre des Pairs sur le travail des enfants.

manifeste par la Société de Saint-Vincent-de-Paul, qu'il a fondée en 1833 ; en 1839, elle comptera déjà 39 Conférences en France et en 1848, 388 dans le monde entier, dont 282 en France⁷.

Les catholiques libéraux sociaux se situent au centre. Sur leur droite, le catholicisme social s'est développé aussi dans les milieux conservateurs. Le représentant le plus éminent en est le vicomte Alban de Villeneuve-Bargemont, préfet du département du Nord de 1828 à juillet 1830⁸. Dans son rapport annuel au ministère de l'intérieur le 2 janvier 1829, il inclut des considérations sociales importantes, qu'il développera dans un énorme *Traité d'économie politique chrétienne*, publié en 1834. Les moyens pour remédier à l'indigence se ramènent, selon lui, à deux : les institutions charitables et la législation. Il faut organiser la charité (qui n'est pas à confondre avec l'aumône), en créant à Paris un "Conseil supérieur de la charité" et en province des Conseils départementaux, d'arrondissement et de paroisse. Quant à la législation, il envisage avec beaucoup de netteté le problème de l'intervention de l'État, il s'y montre très favorable. Il croit à la nécessité d'un salaire minimum ; il faudra obliger aussi les industriels à verser des cotisations pour le soulagement des ouvriers malades ; on établira encore des sortes de corporations ouvrières, favorisant l'esprit d'association, fondées sur le principe des secours mutuels. Toutefois, pense-t-il, c'est dans l'établissement des colonies agricoles que le gouvernement exercera l'action la plus efficace, car il y a en France plus de 7 millions d'hectares de terres incultes et cultivables, sur lesquels il suffira d'installer les indigents ; il étudie les aspects législatifs et financiers de la question.

À gauche, le socialisme chrétien est représenté par Philippe Buchez⁹. Celui-ci fait la critique du système industriel. La cause du mal, selon lui, réside dans la concurrence : les producteurs luttent entre eux pour la vente des produits sur les marchés ; les industriels veulent vendre les produits au prix le plus bas possible, ils ne peuvent obtenir ce résultat qu'en diminuant le prix de la main d'œuvre, donc en baissant le salaire de l'ouvrier ; la conséquence en est la formation du prolétariat. Comment remédier à ces maux ? Au lieu de préconiser la lutte des classes, Buchez recommande l'établissement pacifique de l'égalité par des associations ouvrières de production. Les instruments de production passeront des mains des capitalistes à celles des ouvriers. Buchez recommande aussi la participation aux bénéfices.

Nous avons insisté sur ces précurseurs du catholicisme social dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, où la France se situait en tête du mouvement. Au milieu du siècle, ils seront relayés par Armand de Melun qui jusqu'en 1870 sera le vrai guide du catholicisme social en France, puis dans le dernier tiers du siècle par Léon Harmel, Albert de Mun, René de la Tour du Pin et Frédéric Le Play, contemporains de l'encyclique *Rerum Novarum* (1891)¹⁰.

⁷ L'ouvrage fondamental sur la question reste la thèse de Lettres de Jean-Baptiste Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris, 1951.

⁸ L'Égitimiste, mis à la retraite d'office par la Monarchie de Juillet en 1830.

⁹ Républicain, de l'École saint-simonienne. Sera président de l'Assemblée Constituante sous la Seconde République en 1848.

¹⁰ Pour une vue d'ensemble sur le catholicisme social en France au XIX^{ème} siècle voir R. Epp, "*Rerum Novarum*, aboutissement ou point de départ ?", dans *Cent ans de catholicisme social en Alsace*, sous la direction de Raymond Mengus, Strasbourg, 1991, p. 27-32, 36-37, 43-44.

Dans le domaine qui est traditionnellement le sien, celui de la charité, l'Église a suscité de nombreuses vocations de laïcs. Citons simplement sur le plan national Marie-Pauline Jaricot (1799-1862), fille d'un riche négociant en soieries, qui, ayant vu de près les émeutes des canuts (ouvriers de la soie) lyonnais de 1831 et 1834, s'attacha à l'amélioration du sort des ouvriers et se consacra aux œuvres de charité les plus diverses ; sur le plan local, Mme Adèle de Glaubitz (1797-1858) qui, simple laïque, témoin de la détresse des jeunes filles pauvres, abandonnées ou orphelines, décida dès 1835 à Strasbourg de les prendre en charge, en leur proposant une formation humaine et professionnelle qui leur permettrait de trouver leur place dans la société ; la Congrégation des Sœurs de la Croix, qu'elle fondera en 1848, se vouera aux plus déshérités et aux exclus : enfants inadaptés, aveugles, sourds-muets, handicapés, jeunes filles en danger moral, malades, personnes âgées¹¹.

La presse connut un vif essor au XIX^{ème} siècle. Dans le domaine de la presse catholique, il faut citer un grand nom de laïc : Louis Veuillot, rédacteur en chef de *L'Univers*. Ce journal avait été fondé en novembre 1833, après la condamnation de *L'Avenir*, pour donner un organe au parti ultramontain. L. Veuillot y entra en 1839 et en devint le rédacteur en chef en 1841. Rapidement *L'Univers* se fit alors une place parmi les grands journaux de Paris et acquit une autorité incontestable, qui alla même grandissant jusque vers 1880. Homme du peuple, journaliste de talent, polémiste acerbe, L. Veuillot fut de tous les combats. Il refusa toujours d'arborer une étiquette politique ; il demandait seulement au pouvoir de "reconnaître et de respecter les droits de l'Église" et de rechercher "le bien du peuple". Catholique intransigeant, il défendit le pouvoir temporel du pape. Après la publication de l'encyclique *Nullis certe* (19 janvier 1860), qui flétrissait les attentats contre les États pontificaux, *L'Univers* fut supprimé par décret impérial le 29 janvier 1860. Il ne fut autorisé à nouveau que le 16 avril 1867 sous l'Empire libéral. Lors du Premier Concile du Vatican, L. Veuillot mena le combat en France pour la définition de l'infailibilité pontificale, puis il publia sur les événements tragiques de 1870-1871 des articles, qui seront réunis dans *Paris pendant les deux sièges* (1871). Après sa mort (1883), son frère Eugène Veuillot prit la direction du journal.

Grand siècle quant à l'expansion catholique dans le monde, le XIX^{ème} siècle a vu la fondation de nombreuses congrégations missionnaires, l'ouverture de l'Extrême-Orient aux missionnaires et la pénétration de l'Afrique par ceux-ci. Il a vu aussi les laïcs s'intéresser aux missions. Ici encore, il faut citer Marie-Pauline Jaricot, fondatrice à Lyon en 1822 de l'Œuvre de la Propagation de la Foi, qui allait recueillir des sommes considérables pour faciliter le travail d'évangélisation. L'Œuvre de la Propagation de la Foi allait se prolonger par l'Œuvre de la Sainte-Enfance (1843), l'Œuvre d'Orient (1856) et l'Œuvre de Saint-Pierre apôtre (1889).

Enfin, dans le domaine de la philosophie, même si le positivisme et le scientisme triomphent encore dans les années 1880, à partir de 1890 cependant, leur règne n'est plus exclusif. La philosophie spiritualiste retrouve des bases intellectuelles solides avec les travaux de Bergson et ceux du philosophe chrétien Maurice Blondel (*L'Action*, 1893). Au début du XX^{ème} siècle, les conversions se multiplieront et, au moment où l'Église est la plus menacée, de grands écrivains laïcs vien-

¹¹ Robert Herrmann, *Mme Adèle de Glaubitz 1797-1858. Aux origines des Sœurs de la Croix de Strasbourg*, Bar-le-Duc, 1965.

dront la défendre et contribueront à son renouveau : Louis Bertrand, Joseph Lotte, Psichari, petit-fils de Renan, Francis Jammes, Maritain, Péguy et. Massignon¹².

Un point faible dans l'Église de France au XIX^{ème} siècle : le retard pris par les sciences ecclésiastiques, notamment par la théologie positive. Les Facultés de théologie fondées dans les Universités catholiques à la fin du XIX^{ème} siècle et la Faculté d'État de Strasbourg; créée en 1902, allaient permettre d'y remédier¹³.

Un domaine où les laïcs n'auront leur place qu'au XX^{ème} siècle : la théologie proprement dite, qu'il s'agisse de la "formation théologique à part entière" ou de la "participation à part entière aux tâches d'enseignement et de recherche de type universitaire"¹⁴.

C'est dans ce double cadre, Faculté de théologie (enseignement et recherche) et théologie positive, que se situe l'œuvre de notre collègue et ami Alexandre Faivre.

René EPP
Strasbourg

¹² Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. II 1880-1930, Toulouse, 1986, p. 144.

¹³ Voir R. Epp, "Aperçu sur les Facultés et les Écoles de théologie catholique en France au XIX^{ème} siècle", dans *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, Janvier 1990, p. 53-71.

¹⁴ Raymond Winling, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, 1983, p. 455.

UN MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE DE N. NICCOLI

FLORENCE, BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE,
CONVENTI SOPPRESSI, I. VI. 33

Grand humaniste florentin, Nicolò Niccoli (v. 1364 - 22.I.1437) avait constitué une importante collection de huit cents manuscrits (dont une centaine de grecs) dont 245 ont été retrouvés dans des bibliothèques italiennes et étrangères¹. Parmi celles-là, la Biblioteca Nazionale Centrale de Florence conserve dans le fonds *Conventi Soppressi, San Marco*, le codex *I. VI. 33* où est inscrite la marque de possession suivante (main du XV^e s.) : “Ex hereditate Nicolaj de Nicolis uiri doctissimi” (fol. IV).

L'érudition de Niccoli lui faisait acquérir des manuscrits de choix ou bien il copiait ou faisait copier des codices qu'il recherchait particulièrement. C'est ainsi qu'on possède une liste d'œuvres d'auteurs latins qu'il remit en 1431 à Vérone à Nicolò Albergati et Giuliano Cesarini en partance pour le concile de Bâle où Eugène IV les envoyait comme légats. Ce memorandum² (*commentarium*) ne contient aucun titre qui se rapproche du contenu de notre codex, lequel, comme on va le voir, renfermait presque exclusivement des textes patristiques latins traduits du grec ou donnés pour tel.

I. Contenu

Manuscrit de papier de I + 109 folios, 296 x 216 mm, sur 2 colonnes, de 42 lignes, s. XV 1/3.

Le manuscrit n'a pas fait encore, à ma connaissance, l'objet d'une description, aussi les subdivisions sont-elles de mon cru. Je l'ai examiné en 1982 et dispose d'un microfilm, malheureusement fort négligemment exécuté entre les fol. 13^v et 71^v, d'où sans doute des erreurs de lecture. Les titres, que je reproduis en *italique* sont rubriqués, mais sans ornement. L'exécution est soignée, mais l'emplacement des lettrines est resté le plus souvent en blanc. Outre les marques de possession et anciennes cotes (voir *supra*), le folio IV contient la table.

A. Série (*pseudo*)-athanasienne

1. Fol. 1^{r1} : *Incipit liber primus beati Athanasii Alexandrini episcopi de unita trinitate deitatis*. Inc. : “Unus deus, pater, et fili et sancte spiritus qui unitam deitatem – deitate plenitudinis patris et filii et spiritus sancti fecisse me memini”. Il s'agit en réalité des *De Trinitate libri VIII* attribués à Eusèbe de Verceil († v. 370) selon dom G. Morin, suivi par V. Bulhart, ou plus vraisemblablement à un espa-

¹ Cf. Ullman et Stadter, p. 72.

² Cf. R.P. Robinson, “The inventory of N. Niccoli”, *Classical Philology* 16 (1921), p. 251-255.

gnol luciférien des années 380/400. Texte dans PL 62/237-288 (cf. PLS 1/306-307) et maintenant dans CChrSL 9 (1957), p. 1-118 (V. Bulhart). Cf. CPL³, n. 105 et Simonetti, dans *Patrologia*, t. 3 (...), s/d. A. Di Berardino, Madrid 1981, p. 74-75.

2. Fol. 4^{r2} : *Explicit liber I. Incipit liber II de personis et unito nomine deitatis*. Inc. : "(N)unc per singula nomina personarum – confiteris esse patrem tantum dicas et filium et sanctum spiritum".

3. Fol. 6^{r2} : *Incipit liber III de assumptione hominis contra Marcellionem* [= Marcellinum] *hereticum et sequitur*. Inc. : "(Q)uemadmodum in deitate unam equalitatem confiteris – est adscribenda et omnis infirmitas homini est imputanda".

4. Fol. 10^{v1} : *Explicit liber III de assumptione hominis. Incipit liber IIII de singulis nominibus contra nouellam heresim cuiusdam potentini urbici*. Inc. : "(H)ic iam de singulis nominibus atque personis identidem – quod nomina singula tantum in personis perfecte distinguuntur".

5. Fol. 12^{v2} : *Explicit liber IIII. Incipit liber V de una et sempiterna substantia trinitatis*. Inc. : "(H)ic contradicentium persona est arriomanitarum cur connexus – cui est inuisibilis plenitudo diuinitatis".

6. Fol. 15^{v2} : *Incipit liber VI de beatitudine filii et de praescriptione sec[u]te pessime*. Inc. : "Posco a te de unito deitatis nomine multifarie dicto – deitas in eo uidebatur".

7. Fol. 18^{r1} : *Incipit liber VII de professione regule catholice cum increpatione heretice*. Inc. "Propter quod impensissime obsecro tuae sublimitatis gloriam – operatio in factum".

8. Fol. 19^{v1} : *Incipit liber sancti Athanasii episcopi de unitate diuinæ substantiæ*. Inc. : "Sine inicio temporum supra sensum et sermonem – uirtus et unitas trinitatis". Comme je l'ai relevé à propos du *Faesulanus* 44 (*Traductions latines*, p. 190) on peut se demander si l'omission de VIII dans le titre ne fait pas de ce codex un témoin mixte qui ajoute un livre aux sept de la recension brève.

9. Fol. 20^{v1} : *Incipit liber eiusdem de sancto spiritu*. Inc. : "His qui filium dei creatum esse profitentur – celorum effici poterimus". D'un autre auteur que la pièce précédente, ce *De sancto spiritu* n'existe pas en grec (Cf. CPG et CPGSup. 2233) et constitue le L. XII d'un *De Trinitate* qui, depuis J. Sichard en 1528, a connu diverses attributions : cf. *Traductions latines*, p. 190-191, n° 51. Editions : du seul "L. XII", PG 26/1191-1218 (repris de F. Chifflet, 1664) et de l'ensemble dans PL 62/307-334 (sous le nom de Vigile de Thapse. On dispose de deux éditions critiques : M. Simonetti, *op. cit.* et V. Bulhart, CChrSL 9 (1957), p. 165-205.

10. Fol. 33^{v1} : *Incipit professio Arriana et confessio catolica*. Inc. : "Arriani dicunt filium dei – potius quam creatori qui est benedictus in secula. Amen". Il s'agit du L. XI du *De Trinitate* mentionné ci-dessus. Editions : PL 62/298 C - 308 C ; Simonetti, *op. cit.* ; CChrSL 9, p. 146-161.

11. Fol. 39^{v1} : *Incipit fides beati Athanasii Alexandrini episcopi*. Inc. : "Credere jubemur in dei patris omnipotentiam – et dilectio dei et communicatio spiritus sancti cum omnibus nobis Amen" [citation de 2 Co 13, 13]. Il s'agit du L. X du même *De Trinitate* connu depuis, semble-t-il, J. Sichard, *op. cit.*, fol. 22^v-25^r. Editions récentes : PL 62/289-298 ; CChrSL 9 p. 135-145 ; Simonetti, *op. cit.*

12. Fol. 44^{v1} : *Explicit VIII. Incipit epistola episcopi ad Epictetum episcopum Corinthorum*. Inc. : "Dilectissimo fratri et amabili consacerdote Epicteto Athana-

suis in domino salutem. Ego quidam [*sic*] putabam omne uaniloquium – Saluta cunctos fratres meos. Te omnes qui nobiscum sunt plurimum salutant”. Lettre authentique d’Athanasie à Epictète de Corinthe (CPG 2095), traduite en latin dans la collection Quesneliana, éditée dans ACO I, v, 2, p. 321-334 (ici ne manque à la fin que la mention CONTULI).

13. Fol. 48^{r2} : *Incipit Epistola S. Athanasii archiepiscopi (...) Alexandrini ad Episcopos per Africam constitutos*. Inc. : “Sufficiunt quidem ea que scripta sunt et a dilectissimo et conministro nostro damaso episcopo in ciuitate Romae – Valere uos et memores esse nostri opto in christo dilecti desideratissimi”. Lettre authentique d’Athanasie (CPG 2133, *epistula ad Afros*). Le texte latin en a été publié dès 1528 par J. Sichard, *op. cit.*, fol. 37^v-40^r d’après des manuscrits aujourd’hui perdus. Cf. *Traductions latines*, p. 192, n° 55.

14. Fol. 52^{v1} : *Incipit epistola sinodica eiusdem et omnium egyptiorum pontificum de uerae fidei regula pro qua persequebatur Liberio papa directa*. Inc. : “(D)omino beatissimo et honorabili sancto patri Liberio pape. Athanasius et universi E[pi]gyptiorum Episcopi unum synodice apud alexandriam congregati. Vestrae beatissimi paternitatis iura – per multos annos sanctissime patrum pater. Amen”. Fausse décrétale publiée parmi les spuria d’Athanasie (PG 28/1467-1470), dans PL 8/1403-1405 (d’après la collection des conciles du P. Labbe, t. 2, Paris 1671, c. 763-765), et dans PL 130/633 D - 636 C (collection donnée comme d’Isidore Mercator, composée entre 847 et 852). Ed. princeps dans les *Opera* d’Athanasie, Paris, chez J. Petit, 1520, fol. cccxxii^r - cccxxiii^r.

15. Fol. 53^{v2} : *Epistola Liberii papae Athanasii et universis Egiptiorum episcopis directa ut in recta fide contra omnes persistant hereticos*. Inc. : “(D)ilectissimo filio Athanasio et omnibus in unum congregatis et de Trinitatis fide sentientibus egyptiorum episcopis Liberius papa. Olim et ab inicio tantum – turbatione pacem servorum dei ecclesiarum custodiant data VIII < K > al. Iunii a sede pro et deo [= Asclepio et Deodato] uenerabilibus cons(ulibus). Gloria christo Ihesu domino nostro pax vobis. Amen”. Réponse, apocryphe elle aussi, à la précédente ; elle lui fait suite dans l’éd. princeps et celles que nous avons mentionnées plus haut, n° 14. Les consuls indiqués sont inconnus. Cf. Ph. Jaffé, *Regesta pontificum*, 2e éd., Leipzig 1885, n° 222.

16. Fol. 55^{r2} : *Incipit epistola Athanasii alexandrinorum episcopi et omnium Egyptiorum felici pape successori uidelicet Liberii qua suam suorumque sequacium intimatur [sic] pro fide oppressionem postulantibus eis summum ut decet suffragium ... sequitur*. Inc. : “(D)omino et beatissimo et honorabili sancti Gelasi [sic] sancte sedis Apostolice urbis Rome pape Athanasius et universi Episcoporum [sic ; lire Egyptiorum ?] episcopi sancta alexandrina synodo gratia dei congregati. Vestro sancto suggerimus apostolatui ut nostro more – sanctissime pater patrum orantem pro nobis dominus custodiat in eum. Amen”. Lettre apocryphe à Félix II (355-365), éditée en PG 28/1473-1478 parmi les spuria d’Athanasie, en PL 130/639-644 et avec des annotations en PL 13/11-17 (d’après Labbe, t. 2, 1671, c. 844-849). Cf. *Traductions latines*, p. 192-193, n° 58.

17. Fol. 58^{r2} : *Incipit epistula Athanasii et universorum Egiptiorum episcoporum ad Marcum sancte Romae sedis papam qua postulant ab eo sibi mitti plenaria [in rasura] Niceni concilij exemplaria sub tuta stipulacione et quod LXX sunt capitula Niceni concilii*. Inc. : “Domino sancto et apostolici culminis dignitate uenerando marco (...). Ad uos peruenisse non dubitamus quanta – cum dominis multis

conservat temporibus. Amen". Lettre apocryphe à Marc (18 janvier - 7 octobre 336) éditée d'abord en 1520 (cf. *supra*), puis en PG 28/1445-1446, PL 8/851-854 (d'après Labbe, t. 2, c. 469-470), et PL 130/611-613.

18. Fol. 59^{r2} : *Epistola Marci pape ad supra prophatos episcopos*. Inc. : "Dominis uenerabilibus fratribus athanasio et omnium Egyptiorum Marcus sancte romane apostolice (...). Doleo fratres et nimi[r]um contrist<or> – plebem suam contra sacrilege persuasionis auctores noluerit custodire : Data VIII kalendis nouembris Nepotiano et Secundo uiris clarissimis cons<ulibus>". Rescrit de Marc, daté du 24. X.336, année où furent effectivement consuls Virius Nepotianus et Tettius Facundus (cf. A. H. M. Jones, J. R. Martindale et J. Morris, *Prosopography of the Later Roman Empire T. I* : 260-395, Cambridge 1971, Nepotianus 7 et Facundus 2 ; le nom de ce dernier a pu être altéré dans les manuscrits carolingiens en Secundus), mais le pape Marc était mort depuis dix-sept jours ! Editions : *Opera* d'Athanase de 1520, fol. CCCXV^{r-v} ; PG 28/1447-1450 (Montfaucon utilise les éditions des conciles et d'Athanase), PL 8/854-858 (d'après Labbe, t. 2, c. 470 - 472) et PL 130/613-616 (cf. *supra*).

B. Collectio Sichardiana

19. Fol. 60^{v1} : *Incipit epistola sancti Cyrilli Episcopi Alexandrie ad Enopcium episcopum ad ea que a Theodorico episcopi Carri dicta suntque numerantur XII anathemata Epistole synodalis sancti Cyrilli contra Nestorium*. Inc. : "[Cyrillus] reuerendissimo et desideratissimo fratri et consacerdoti euopcio in domino salutem. Legi quod a tua sanctitate nuper – tamen haec et nunc relinquentes instantem pocius exsequamur intenciones". Il s'agit de la lettre 84 de Cyrille à l'évêque de Ptolemaïs Evoptius (cf. CPG 5384 ; texte grec : ACO I, I, 6, p. 110-111), dont sont conservées deux traductions latines, l'une dans la Palatina (pièce 40) et l'autre – celle de ce ms. dans la Sichardiana (pièce 4, § 1-3 : ACO I, v, 2, p. 249-250). Cette lettre sert dans les collections conciliaires de préface à l'*Apologia* par Cyrille des XII anathématismes contre Théodoret (CPG 5222). Ce n'est pas tout à fait le cas dans ce manuscrit, puisque l'*Apologia* est précédée ici de la préface à l'*Interpretatio XII capitulorum*.

20. Fol. 61^{c2} : *Explicit. Incipit praefatio eiusdem in interpretatione XII capitulorum que continentur in epistula ad Nestorium [sic] conscripta*. Inc. : "Aperta sunt omnia intellectum habentibus et rectam scientiam inuenientibus sunt [Prou., 8, 9] spiritum sanctum – utilitate legentibus". Il s'agit de la préface à l'*Explanatio XII capitulorum* (CPG 5223), éditée dans ACO I, v, 2, p. 250-251 (coll. Sichardiana, pièce 4, § 4-6).

21. Fol. 61^{v2} : *Explicit. Incipiunt capitula sancti Cirilli et responsiones Theodori episcopi cirri. anathematismus primus sancti Cirilli*. "Si quis non confitetur deum esse secundum ueritatem emanuel et propterea dei genitricem sanctam uirginem, genuit enim carnaliter carnem factum ex deo uerbum, anathema sit". Traduction latine du 1er anathématisme (CPG 5223 ; ACO I, I, 5, p. 16, coll. Vaticana, pièce 148, § 4), telle qu'on la lit dans la coll. Sichardiana, pièce 4, § 9 : ACO I, v, 2, p. 252, 23-25.

22. Fol. 61^{v2} : *Reprehensio Theodorici episcopi cirri epistola ad Johannem episcopum Antiochenum qui eum iniunxit respondere capituli[s] sancti Cyrilli*. Inc. : "Valde dolui dum anathemata legissem que direxisti – sed dei forma as-

sumpsit formam serui" [allusion à *Phil.*, 2, 6]. Trad. latine de la 1^{ère} lettre à Jean d'Antioche, du début de 431 (CPG 6264 ; ACO I, I, 6, p. 107) lue dans la coll. Sichardiana (pièce 4, § 10-13 ; ACO, I, v, 2, p. 251, 24 - 253, 25) à laquelle s'ajoute l'objection de Théodoret au 1^{er} anathématisme. L'éd. d'Y. Azéma, Sch 429 (Paris 1998), p. 66-70, ne contient que la lettre seule. La fin de celle-ci fait allusion à un passage de la longue lettre du 1^{er} semestre 432 au peuple de Constantinople (CPG 6273) conservée dans la seule coll. Casinensis (n° 129 ; ACO, I, IV, 2, p. 81-85 ; éd. Y. Azéma, p. 146, 211).

23. Fol. 62^{v2} : *Interpretatio sancti Cyrilli*. Inc. : "Sancti patres qui per tempora ciuitatem conuenerunt et recte – et ideo dei genitricem sanctam uirginem". Réponse de Cyrille (cf. CPG 5223) aux objections de Théodoret contre le 1^{er} anathématisme, dans la collection Sichardiana, pièce 4, § 14 : ACO I, v, 2, p. 253, 26 - 254, 11.

24. Fol. 63^{r2} : *Item opposicio I (rature) sancti Cyrilli*. Inc. : "Multum(?) ualde clamauius aduersos [sic] eos qui confiteri non paciuntur deum – quomodo non erubescit, a nobis factos obiurgare sermones". Suite de la réfutation de Cyrille, relative au 1^{er} anathématisme : ACO I, v, 2, p. 254, 13 - 256, 2 (coll. Sichardiana, pièce 4, § 15-20).

25. Fol. 64^{r2} : *Anathematismus s. Cyrilli* : "Si qui non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex deo patre uerbum unumque esse Christum cum propria carne, eundem utique deum simul et hominem, anathema sit". 2^e anathématisme : ACO I, v, 2, p. 256, 4-5 (coll. Sichardiana, pièce 4, § 21).

26. Fol. 64^{r2} : *Reprehensio Theoderici*. Inc. : "Unum quidem christum confiteri sanctorum apostolorum obediens doctrinis ...". Il s'agit de l'objection faite par Théodoret au 2^e anathématisme de Cyrille d'Alexandrie (CPG 5222 ; ACO I, I, 6, p. 114-115) dans la même collection Sichardiana (pièce 4, § 22 : ACO, I, v, 2, p. 256).

Suivent les éclaircissements de s. Cyrille et les réponses qu'il apporte aux objections soulevées par Théodoret.

Fol. 64^{v1} : *Interpretatio II anathemat(ismorum) s. Cyrilli*.

Fol. 64^{v1} : *Oppositio s. Cyrilli* (dans la marge extérieure)

Fol. 65^{r2} : III

Fol. 73^{r2} : VIII

Fol. 67^{v1} : IV

Fol. 73^{v2} : VIII (par erreur pour IX)

Fol. 70^{r1} : V

Fol. 75^{r2} : X

Fol. 71^{v1} : VI

Fol. 78^{v2} : XI

Fol. 72^{r2} : VII

Fol. 81^{r2} : XII

L' *Explanatio XII capitulorum* s'achève, dans la traduction latine de la collection Sichardiana, par un florilège de 3 textes, qui ne figurent pas dans le texte grec (CPG 5222, *Apologie* et 5223, *Explanatio*) :

27. Fol. 82^{r2} : *Beati Gregorij episcopi in epistula ad philipenses*. Inc. : "(H)oc sapiatur inquit in uobis quod et in christo yhesu qui cum in forma dei esset [*Phil.*, 2, 6] rex omnium uirtutum que ultra mundum sunt. spiculatorum manus [sic]" : ACO I, v, 2, p. 286, 12-23 = § 122. Il s'agit en fait, comme l'indique E. Schwrtz, de l'or. 1 de *beatitudinibus* de Grégoire de Nysse (CPG 3161 ; texte grec dans PG 44/1201 C ; nouvelle édition de J. F. Callahan (*Gregorii Nysseni Opera*, VII, 2), Leyde 1992, p. 84, 9-27).

28. Fol. 82^{v1} : *Beati Basilii episcopi cesaree*. Inc. : "Non enim totum celum – ut nobis propria passione impassibilitatem donaret". La citation est un extrait du c. 8

(corriger Schwartz) du *De spiritu sancto* de s. Basile de Césarée (CPG 2839 ; éd. B. Pruche, SCh 17bis, p. 308, 12-19) traduit dans la coll. Sichardiana, pièce 4, § 123 ; ACO I, v, 2, p. 286, 25-29.

29. Fol. 82^{v2} : *Beati Athanasi alexandrini episcopi*. Inc. : “(E)t uidebatur quia non fantasia sed uere uehemens erat corpus – per quem et cum quo deo et patri honor et gloria cum spiritu sancto in secula amen”. Extrait du *Contra Arianos* 3, 32 (cf. CPG 2093 ; texte grec, PG 26/392 BC) : coll. Sichardiana 4, § 124-125 ; ACO I, v, 2, p. 286, 31 - 287, 14.

30. Fol. 83^{r1} : *Explicit cyrilli Episcopi Alexandrini XII anathematisma. incipit prefacio dionisii Ex[x]igui*. Inc. : “(D)ominis uenerabilibus et carissimis fratribus Johanni atque Leontio dionisii episcopus Nouum forsitan uideatur – hanc a nobis spiritaliter uicissitudinem poscens ut michi precum ueststrarum subsidia seduli mentis intentione praestetis”. Epistula ad Ioannem (Maxentium) et Leontium seu Praefatio Dionysii Exigui in Cyrilli Alexandrini epist. II : cf. CPL³ 653^a. Texte édité en PLS IV, 20 et CChrSL 85 (1972), p. 55-56 ; également dans la coll. Sichardiana, pièce 7 : ACO I, v, 2, p. 294, 42 - 295, 27.

31. Fol. 83^{v1} : *Incipit epistula Cyrilli alexandrini pontificis ad Successum episcopum ysaurie diocesariensis*. Inc. : “Perlegi commonitorium quod a tua sanctitate directum est, et nimium gratulatus sum quod – perfectio cum possit maiora sentire prodesse nobis scribendo ortandoque dignetur”. Lettre 45 de Cyrille adressée à Successus de Diocésarée (Isaurie ; CPG 5345), dans la traduction de Denys le Petit (v. 519) contenue dans la collection Sichardiana, pièce 8. Cf. *Traductions latines*, p. 137-139 ; édition dans ACO I, v, 2, p. 295, 28 - 299, 26.

32 A et B. Fol. 86^{r2} : *Explicit epistula Cyrilli ad successum. Incipit eiusdem ad eumdem*. Inc. : “(D)eclaratur quidem ueritas his qui diligunt eam, occultat autem se quantum arbitror – enim per gratiam saluatoris a concilij salubritate recedimus. Saluta fraternitatem que tecum es. Te qui nobiscum sunt in domino salutant”. Juxtaposition de deux lettres de Cyrille : 46 (2e à Successus ; CPG 5346) suivie immédiatement (fol. 88^{v2}) de la seconde partie de la lettre 40 à Acace de Mélitène (CPG 5340), dans la traduction de Denys le Petit (v. 519) contenue dans la Sichardiana, pièces 9 et 10 : ACO I, v, 2 p. 299, 27 - 302, 41, et p. 303, 1 - 307, 3. Voir la note de Schwartz, p. 303.

33. Fol. 91^{v2}. *Explicit epistola Beati Cyrilli Alexandrini pontificis ad Successum episcopum. Incipit Pauli emeseni epistula qui epistulam sancti Johannis antiocheni in Alexandriam deportauit. Allocutionem quam fecit in Alexandria in ecclesia maiore, sedente et audiente Beato Cyrillo * docens duas naturas ihesu christo et non unam debere praedicari et impassibilem credimus deitatem et sanctorum scripturarum diuidi uoces **. Inc. : “(P)ridem ad uestram loquentes intencisus caritatem minime ponere finem sermoni ualuimus – ecclesiam superbiam destruenti des gloriam referamus nunc et semper et in secula seculorum amen”. Seconde homélie (et non lettre) de Paul d’Emèse (CPG 6366) prononcée à Alexandrie de natiuitate (1er janvier 433) en signe de communion avec Cyrille (cf. G. Bardy, dans Fliche et Martin, *Histoire de l’Église*, t. 4, Paris 1948, p. 194). Édition de la traduction latine de Denys le Petit figurant dans la collection Sichardiana, pièce 11 : ACO I, v, 2, p. 307,9 - 309, 34. Le passage du titre entre deux astérisques (*) est identique à celui des manuscrits collationnés par Schwartz. En revanche *in ecclesia maiore* – Cyrillo figure dans le seul ms. P, le *Pal. lat.* 234, s. IX. Les termes *in ecclesia maiore* peuvent être tirés de quelques manuscrits grecs médiévaux

(S, W, R de Schwartz, si nous lisons bien l'apparat dans ACO I, I, 4, p. 11 et 2), mais le titre si précis est vraisemblablement tiré d'un modèle conciliaire fort ancien.

34. Fol. 93^{r2} : *Explicit. Incipit beati Cyrilli episcopi allocucio in ecclesia post allocucionem beati Pauli emesoni ubi capitula[mus] affirmat ut Sequitur*. Inc. : "Beatus propheta ysaias in christo doctorum eloquencias prædicans dicit : haurite aquam cum leticia [Isaïe, 12, 3] – tu es filius dei uiui [Matt. 16,16 ; Jn 11, 27] duplicem naturam et singularem personam". Homélie de Cyrille dans le même contexte que la pièce précédente, à laquelle elle fait suite (CPG 5247) dans la traduction latine de Denys le Petit incluse dans la collection Sichardiana, pièce 12 : ACO I, v, 2, p. 310, 3-25.

35. Fol. 93^{v2} : *Explicit. Incipit epistola Cyrilli alexandrini episcopi rescripta ad carthaginienae concilium*. Inc. : "Dominis et honorabilibus fratribus coepiscopis Aurelio Valentino sed et omni sancte congregationi in carthaginensi synodo congregatae, Cyrillus salutans in domino caritatem uestram. Scripta uenerationis uestre * multam habentia querimoniam – sanctam uestram congregationem custodiat quod optamus fratres". Réponse de Cyrille (CPG 5385) au synode de Carthage (mai 419), accompagnant l'envoi par le prêtre Innocent d'une copie authentique des canons du concile de Nicée (325) : version latine éditée par Ch. Munier, dans CChrSL 149 (1974), p. 162-163. Mais notre manuscrit, au lieu de s'arrêter à *uestrae* * comme le témoin P de la Sichardiana (cf. les 4 lignes éditées par Schwartz, ACO I, v, 2, p. 310, 26-30), donne un texte plus étendu correspondant à l'ensemble du texte grec (P.- P. Joannou, *Les canons des synodes particuliers* (Codificazione canonica orientale. Fonti, serie I, fasc. 9, Grottaferrata 1962, p. 422-424).

36. Fol. 94^{r1} : *Incipit epistola Iohannis anthioceni et totius synodi orientis ad sanctum Cyrillum pro theodoso*. Inc. : "Domino amabili et sanctissimo Cyrillo episcopo Johannes anthiocenus et cum illo deo amabiles episcopi. Convenientes ex una quaque provincia que in oriente sunt dei gratia in ciuitatem amabilem christo anthiochiam propter litteras sanctissimi episcopi domini procli. Scripsit enim nos neglegere ea que ad armemos [sic] locutus est – perturbationes facere post eam que non sine gratia dei per cunctas terra marique ecclesias facta esse unitatem". Lettre (CPG 6312) de Jean d'Antioche à Cyrille conservée seulement en latin dans la collection Sichardiana, pièce 14 : ACO I, v, 2, p. 310, 30 - 314, 6.

37. Fol. 96^{r2} : *Incipit epistola beati Cyrilli ad Beatum Johannem anthiocheni episcopum et ad synodum que sub illo est congregata pro theodoro*. Inc. : "Legi litteras quibus in unum congregati uestra deo ex communi concilio usa est ad me. Et de praefacionibus – uoluntatem cognoscenti qualis unusquisque futurus sit". Lettre de Cyrille à Jean d'Antioche (CPG 5391), conservée seulement dans 2 versions latines, ici dans la collection Sichardiana, pièce 15 : ACO I, v, 2, p. 314, 7 - 315, 19.

38. Fol. 97^{r1} : *Finit epistola Cyrilli Alexandrini episcopi ad Iohannem episcopum pro theodoro. Incipit praefatio Dyonisii Filiciano et Pastori*. Inc. : "(D)ominis sanctis et in christi uisceribus honorandis Feliciano et fratri pastori Dionisius exiguus. Venerationis uestrae iussioni commonitus Beati Procli Constantinopolitani urbis episcopi litteras ad armenos Latino eloquio uestris auribus exhibere – suffragia pro hoc opere independere iubeatis". S'adressant au début de 534 à Felicianus et Pastor (le premier est-il celui qui vient de succéder à s. Fulgence sur le siège de Ruspe ? Schwartz et la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*. I. Afrique (...),

Paris 1982, s. v. Felicianus 11, sont muets), Denys le Petit préface sa traduction du Tome de Proclus *aux Arméniens*, éditée dans ACO IV, 2, p. 196 - 197, 22, puis dans CChrSL 85, 1972, p. 63-66. Cf. CPG 5897. Voir le renvoi de Schwartz, ACO I, v, 2, p. 315 (cette préface constituerait la pièce 16 de la Sichardiana).

39. Fol. 98^{r2} : *Explicit praefacio. Incipit epistola sancti procli [prodi^{ac}] Constantinopolitane urbis episcopis aduersus hereticos et maxime nestorianorum prauitatem ad armenos destinatam*. Inc. : "Venerabilibus et sanctis episcopis presbiteris atque archimandritis conmanentibus per omnem armeniam sancte catholice ecclesiae Proclus in domino Salutem. Non mediocriter fratres confudit animum – eadem sentientibus quorum nomina in libro uite scripta sunt [*Phil.*, 4, 3]. Omnem fraternitatem que uobiscum in christo esse ego et qui mecum sunt plurimum salutamus" [fol. 104^{r2}]. *Tome de Proclus aux Arméniens* (435 : dans ce témoin, la date manque) : CPG 5897. La version latine de Denys le Petit (en 534 : cf. E. Schwartz, ACO IV, 2, p. XXVII et XVII), qui constitue la pièce 17 de la Sichardiana (voir supra), est éditée, d'après 2 mss du XIII^e s., dans ACO IV, 2, p. 197-205.

Manque la 18^{ème} et dernière pièce de la Sichardiana, la traduction latine de la lettre S 83 de Théodoret à Dioscore d'Alexandrie (cf. CPG 6240), dont Schwartz a procuré l'édition princeps : ACO I, v, 2, p. 315, 23 - 318, 17. Peut-être le copiste a-t-il eu l'intention de la copier et avait la place pour cela (voir *infra*), qu'il a finalement utilisée pour une lettre de s. Bruno.

C. Lettre de s. Bruno

40. Fol. 104^{v1} : *Incipit epistola uenerabilis [très longues hastes] patris nostri Brunonis ad Rodulfum cognominato uiridem* : ecclesiae remorum prius praepositum ac postea eiusdem Archiepiscopum ciuitatis. Sequitur tenor professionis (?). Inc. : "(D)omino suo uenerando rodulfo Remensi praeposito sincerissime caritatis cultu obseruando Bruno salutem. Veteris approbateque amicitie fides – uitam beati Remigii nobis transmittas oro quia nusquam in partibus nostris rep<er>itur. Vale in christo yhesu deo nostro Amen" (fol. 106^{v2}). Lettre de s. Bruno, fondateur des chartreux, adressée en 1096/1101, à son ami Raoul le Verd, prévôt du chapitre de la cathédrale de Reims. La première édition critique est due à dom A. Wilmart dans la *Revue Bénédictine* 51 (1939), p. 257-274, améliorée par un Père chartreux dans SCh 88 (1962), p.66-81. La profession de foi annoncée n'a pas été recopiée. Prononcée par Bruno peu avant sa mort, elle est éditée *ibid.*, p.90-93, d'après le manuscrit de la chartreuse de Calabre.

C'est sur cette pièce, sans rapport avec les précédentes que se termine notre manuscrit. Au-dessous de la salutation finale indiquée plus haut, on lit encore, d'une autre main, semble-t-il :

"Gloria tibi sit trynitas
equalis una deitas in s(ecula) s(eculorum)
AMEN".

Les folios 107 à 110 sont blancs, le dernier d'entre eux n'ayant peut-être pas même été préparé par le copiste, car les traits ne sont ni nets ni soignés. Le manuscrit ne semble pas avoir souffert de la crue de l'Arno en 1967 : cf. visa du 20 giugno 1971, à la fin du codex.

II. Destinée du manuscrit

La monographie d'Ullman et Stadter éclaire autant qu'il est possible la destinée du codex après la mort de Niccoli, survenue le 22 janvier 1437. L'humaniste semble n'avoir jamais inscrit son nom dans ses manuscrits. Son exécuteur testamentaire et parent, Guiliano Lapaccini, indiqua sur les codices l'origine des manuscrits dont Cosimo de Medici (il Vecchio) allait se porter acquéreur (6.VII. 1441). Le n° 30, qui figure fol. I^r est celui de l'inventaire après décès. Le Prince, dès 1444, les céda aux Frères dominicains du couvent San Marco³, et ils entrèrent ainsi dans leur bibliothèque dont Cosimo prit à sa charge la réfection complète. Il la confia à M. Michelozzi (achèvement en 1448) et elle devint la première bibliothèque de la Renaissance à s'ouvrir au public. Sur le feuillet I^r on lit : "30. De viiij ban[co] ex parte [orientis]" (le parchemin est troué), c'est-à-dire, d'après le catalogue⁴ (v. 1500) conservé à Modène et édité par Ullman et Stadter (p. 125-270) : "ex parte orientis, id est in latere dextro ingredientibus bibliothecae" (p. 109). Notre manuscrit y figure sous le n° 119 : "(In bancho VIII ex parte orientis ...) Athanasii iterum Alexandrini de trinitate et alia opuscula, item Liberii papae, Cirilli, Pauli Niseni, Iohannis Anthioceni, Dionisii, Pro<cl>i et Brunonis multa opuscula, in volumine mediocri albo" (*ibid.*, p. 137). Mais on n'en trouve pas trace dans l'inventaire dit de Milan (v. 1545).

D'illustres visiteurs du XVII^e siècle, Mabillon (mars 1686) et Montfaucon (février - mars 1700) ne le mentionnent pas. Il est vrai qu'ils auraient été davantage intéressés par le codex voisin, aujourd'hui le Laur. *San Marco* 584 du IX^e s. 3/3, déjà célèbre au moment de leur séjour à Florence⁵.

La dernière mention de notre codex est celle de l'inventaire⁶ de 1768, sous le n° 584 : "S. Athanasii et aliorum Opuscula varia. Codex chart. s. XV". En 1808, le couvent fut fermé, la bibliothèque confisquée et les volumes transférés, soit à la Laurentienne (cas du *San Marco* 584), soit à la Bibliotheca Nazionale Centrale (pour notre manuscrit) où les codices provenant des couvents fermés reçurent une nouvelle classification⁷ sous la rubrique *Conventi Sopressi* (26 maisons), répartis en sections indiquées par des lettres, subdivisées en 10 classes. Pour le fonds en provenance de S. Marco : I (parfois écrit J pour éviter les confusions). Cette dissociation du fonds San Marco n'est pas favorable aux recherches et on ne sait pas sur quels critères elle a été effectuée. Ce qui est sûr, c'est que la reliure à dos de cuir jaune, identique pour l'actuel *San Marco* 584 et l'ancien 585, a toute chance de remonter au XVIII^e siècle, ou du moins à l'époque où les deux manuscrits étaient placés sur le même rayon au couvent Saint-Marc.

³ On lit sur le feuillet I^r : "Conventus sancte de Flo^a ord(ini)s praed(icatoru)m".

⁴ Pour situer ce catalogue parmi d'autres réalisations médiévales, voir en dernier lieu W. Milde, "Über Anordnung und Verzeichnung von Büchern in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen", *Scrip-torium* 50 (1996), p. 269-278, en part. p. 276 (= Actes du XI^e Colloque du Comité International de Paléographie Latine).

⁵ Cf. *Traductions latines*, p. 32-33.

⁶ Inventaire manuscrit intitulé : "Index manuscriptorum Bibliothecae F.F. Ordinis Praedicatorum Florentiae Ad Sanctum Marcum, Anno Domini MDCCLXVIII", qui constitue l'actuel Laur. *San Marco* 945, 246 p., dont une reproduction est à la disposition des lecteurs dans la salle de lecture.

⁷ Ullman et Stadter, p. 54.

*
* *

Notre manuscrit (= S), d'un intérêt non négligeable, contient la plus grande partie de la Sichardiana, connue par quelques témoins seulement. Ne manquent que les pièces 1 à 3 (CPG 5317 ; 5761 ; le symbole inauthentique 8721. 4 = 3871. e, dont le texte n'est pas donné par Schwartz), 5 (CPG 6353), 6 (CPG 6363, anonyme ; cf. 8743) et 18 (voir *supra*). Nous avons relevé un certain nombre de leçons communes entre S et le ms. 341, s. XIII, de l'Arsenal (sigle P de Schwartz). Les graphies des noms propres dans S ne sont pas homogènes, certaines sont fautives : le copiste se serait-il astreint à reproduire soigneusement celles de son modèle ?

On aimerait d'autre part préciser les rapports de S avec deux autres témoins florentins : le *Faesulanus* 44 contient les pièces 1 à 18 (cf. *Traductions latines*, p. 189-193), mais la copie a été achevée le 14. VI. 1464. Le *Laur. XIII, 16* est encore plus proche de S, car non seulement la section (ps)athanasienne, mais les documents relatifs au concile d'Ephèse y figurent : S, pièces 19 à 40 = *Laur. XIII, 16*, n° XII-XXIV, pour reprendre la numérotation de Bandini. Le *Faesulanus* 44 (= I) et le *Laur. XIII, 16* (= L) ont été collationnés par Simonetti, *op. cit.*, qui ne précise pas leur datation. Or L contient, traduites par Marsile Ficini, les réponses de Jambligue à Porphyre (Lettre au prêtre Abammon, i. e. *Les mystères d'Égypte*), travail qu'il offre à son disciple Jean de Médicis (le futur Léon X, né en 1475), donc au plus tôt v. 1487. Si l'ensemble de L est de la même main, nous aurions là un *terminus post quem*. Autrement dit, il est certain que S, que n'a pas collationné Simonetti, est nettement antérieur à I et L, et peut-être même à plusieurs *recentiores* qu'il cite dans son édition.

Étant donné le petit nombre de témoins de la Sichardiana et la perspicacité habituelle de Niccoli, éclairé en outre par les conseils de son ami Ambroise Traversari, je serais enclin à penser que S a bien été copié au-delà des Alpes dans l'entourage des légats au concile de Bâle. Sauf à supposer des modèles différents pour les deux principales sections de S, le modèle de la section (ps)athanasienne ne devait pas remonter au-delà du milieu du IX^e siècle, époque de la composition de la collection d'Isidore Mercator. Peut-on aller plus loin et voir en S une copie du *Murbacensis* ou des *Trevirenses* utilisés par Sichard et aujourd'hui perdus ? Des collations minutieuses permettraient peut-être de répondre à cette question.

Benoît GAIN
Grenoble

Ouvrages cités en abrégé

ACO = *Acta Conciliorum Œcumenicorum* (...) edidit E. Schwartz : T. I : *Concilium Universale Ephesenum A.D. 431*, Berlin 1922-1930, 5 vol.

CChrSL = *Corpus Christianorum*. Series Latina. Turnhout 1953 sqq.

CPG = *Clavis Patrum Graecorum*, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1974-1987, 5 vol. – *Supplementum* (...), Turnhout 1998.

CPL³ = *Clavis Patrum Latinorum* cura E. Dekkers, 3^e éd., Turnhout 1995.

- PLS = *Patrologiae Latinae Supplementum*, ed. A. Hamman et M.-L. Guillaumin, Paris 1958-1971, 5 vol.
- Labbe = *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta* (...) studio Ph. Labbei et Gabr. Cossartii, Lutetiae Parisiorum, 1671- 72, 17 vol. in f^o.
- Sichard = J. Sichard, *Antidotum contra diversas omnium fere seculorum hereses* (...), Basileae 1528.
- Traductions latines* = B. Gain, *Traductions latines de Pères grecs* : La collection du manuscrit *Laurentianus San Marco 584* (...), Publications universitaires européennes, Reihe, XV, Bd 64), Berne/Berlin 1994.
- Simonetti = *Pseudo-Athanasii De Trinitate LL. X-XII* (...) a cura di M. S. (Coll. Bibl. Bononiensis Scriptores Latini), Bologne 1956.
- Ullman et Stadter = B.L. Ullman (†) et Ph.A. Stadter, *The Public Library of Renaissance Florence. Nicolò Niccoli, Cosimo de Medici and the Library of San Marco* (Coll. Medioevo e umanesimo, 10), Padoue 1972.

ENCORE UNE FOIS SUR L'ONOMASTIQUE ECCLÉSIALE ANCIENNE*

En discutant en 1993 *P.Lond.* III 1303 descr., repris récemment sous le n° 14712 de *SB XX* 1¹, j'avais cru pouvoir établir que cet acte hermopolite daté de 498 était adressé, non pas à une dame (une moniale) Kyria ou Photinè qualifiée de "céleste et vivifiante" comme le pensait l'éditeur, mais à une ou deux églises portant les noms de Κυρία ἡ καὶ Φω(ε)ινή, Οὐράνιος ἡ καὶ Ζωοποιός. Sans être le premier à signaler le phénomène², j'avais à cette occasion remarqué que les églises principales ou épiscopales, suivant en cela une tradition préchrétienne, portèrent souvent au Bas Empire des *signa*, des "enseignes", des surnoms abstraits ou symboliques.

À compter de la fin du V^e siècle, pour des raisons sur lesquelles je reviens à la fin de cette étude, ces dénominations ne furent plus comprises ni, parfois, acceptées telles quelles.

Sans les abolir, puisque un long usage les avait consacrées, les clergés tendirent à les interpréter comme des noms de dédicace, c'est-à-dire à leur conférer une sorte de personnalité. Dans certains cas, ces vieux *signa* furent considérés comme des attributs de la divinité (Eirènè; Sophia), dans d'autres, ils furent confondus avec des saints comme on le fit, semble-t-il, pour plusieurs "Anastasies". Par la répétition des faits, l'échantillonnage limité d'"enseignes" que j'avais constitué donnait une idée condensée encore qu'indirecte ou allusive de l'état de la croyance au début de l'établissement de l'Église, le nom étant au fond une sorte de slogan. La difficulté textuelle mineure qui m'avait mis en mouvement, me dévoilait ainsi, j'en suis bien conscient, une riche matière historique et culturelle, matière qu'il serait utile de traiter de la manière la plus complète et la plus systématique possible. Un tel travail n'est pas à ma portée et je le laisse en principe à d'autres.

Pourtant, si je reviens aujourd'hui sur l'onomastique ecclésiastique ancienne, c'est parce que ma précédente étude, du fait de l'ampleur inattendue du sujet, n'a peut-être pas été rédigée avec tous les développements nécessaires ou encore parce que

* Pour l'explication des références papyrologiques, consulter la *Check List of Editions of Greek and Latin Papyri, Ostraca and Tablets* : <http://odyssey.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>.

¹ *ZPE* 96, 1993, p. 135-140. Le texte en cause a été publié par P.-J. Sijpesteijn, "Οὐράνιος ἡ καὶ Ζωοποιός μονάζουσα", *Tyche* 6, 1991, p. 197-199. Dans l'éd. *SB*, mon article est cité, mais, à la différence des lectures de N. Kruit pour d'autres passages du même texte, mes conjectures textuelles ne sont pas signalées ni les conséquences qu'il faut en tirer pour la lemmatisation des noms propres (accentuation, majuscules), ce qui suggère que mon interprétation est rejetée par les éd. de *SB XX* (voir du moins *BL X*, p. 231).

² Dans leur édition de la *Vie de Porphyre de Gaza*, § 18, p. 16, n. 1, H. Grégoire et M.-A. Kugener ont, en quelques lignes empreintes de la perspicacité et du brio caractéristiques de Grégoire, admirablement formulé le problème. On trouvera encore des éléments intéressants encore qu'articulés avec moins de netteté, dans H. G. Thümmel, "Hagia Sophia", *Besonderheiten der byzantinischen Feudalentwicklung*, *Byz. Arbeiten* n° 50, Berlin, 1983, p. 119-125.

mes formulations présentaient des ambiguïtés. Cela expliquerait et excuserait fort bien quelques méprises

Ainsi, à propos d'une église hermopolite appelée Anastasia, ma collègue et amie E. Wipszycka, qui connaît mon article, continue à parler d'une "église de la Résurrection"³, de même que le nom Κυρία d'une église de SB XX 14712 est traduit par elle comme "chiesa *katholike* del Signore" (detta anche Luminosa Celeste, detta anche Vivificante).

Je vais m'employer ici à discuter ces interprétations que je ne crois pas exactes tout en apportant quelques compléments au dossier des *signa* ecclésiastiques.

Anastasia

Rappelons que le concept théologico-dogmatique de la Résurrection (celle de Jésus, promesse de la nôtre) se rend en principe en grec par le terme d'Ἀνάστασις, souvent associé à ἁγία.

Le protocole d'une église expressément dédiée à la sainte Résurrection sera par exemple comme dans un papyrus oxyrhynchite de 596⁴:

ἡ ἐκκλησία τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως.

On comparera celui de l'Anastasia hermopolite reconstituable d'après diverses pièces de son dossier⁵:

ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀρχαία ἐκκλησία τῆς Ἑρμοπολιτῶν καλουμένη
'Αναστασία.

Si on laisse de côté un instant la nomenclature, on voit que la différence essentielle entre les deux titulatures est d'ordre syntaxique: dans le premier cas (le plus tardif), le génitif indique clairement le rapport de consécration de l'église au concept religieux, alors que dans le second cas la détermination Anastasia est attribuée directement à l'édifice. Anastasia en est le surnom ou l'ἐπώνυμον comme si le monument hermopolite était assimilé à une personne. De fait, Anastasia, comme son pendant masculin Anastasios, sont des noms propres d'une forme répandue dans l'Antiquité tardive en particulier dans les milieux chrétiens⁶. Je sais bien qu'un byzantiniste comme R. Janin considère Anastasia comme une forme populaire d'Anastasis, mais il n'allègue en ce sens que des noms d'église⁷. Il tient pour évident ce qu'il conviendrait plutôt d'établir.

³ E. Wipszycka, "I papiri documentari e la storia del cristianesimo in Egitto", *Scrivere libri e documenti nel mondo antico*, Florence, 1998, p. 70, à propos du document n° 151 de ce catalogue (P.Flor. I 73) dont la notice porte la même interprétation.

⁴ P.Oxy. XXVII 2478, 8.

⁵ Principalement P.Strasb. 471, 3-4.

⁶ Le DGE II, s.v. ἀναστασία, signale toutefois un rare emploi substantivé dans un papyrus astrologique et dans les Oracles Sybillins (déplacement, destruction), qui n'est pas de mise ici.

⁷ La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin I, le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, Paris, 1953, p. 26. Dans son *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975, p. 250, n. 2, Janin va même jusqu'à corriger, à propos de l'Anastasis de Constantinople, la leçon Ἀναστασίας d'un manuscrit en Ἀναστάσεως. C'est encore le point de vue de Lampe, PGL, s.n., et du DGE II, s.n. Ἀναστασίη (forme poétique tirée de Grégoire de Nazianze; on pourrait contester cette lemmatisation).

Quelques auteurs modernes ont plus ou moins senti la nuance à propos de deux "Anastases" que je ne connaissais pas alors.

Il y avait à Rome, au moins depuis le pape Damase (360-384) qui y apporta des embellissements, une église appelée jusqu'à la fin du V^e siècle, le *titulus Anastasiae*. L'explication proposée par un savant qui ne passe pas pour un mauvais connaisseur des antiquités chrétiennes, Mgr L. Duchesne, est que ce nom a pu être tiré d'une fondatrice nommée Anastasie⁸. Mettons que Duchesne se trompe, il n'en reste pas moins digne de remarque qu'il n'a pas du tout songé à rapporter Anastasia à la "Résurrection". De même, sur une Anastasia de Beyrouth, on notera une inconséquence significative de P. Collinet. Cet auteur, à qui nous devons un précieux rassemblement du dossier textuel de ce monument⁹, a remarqué que les sources syriaques qui nous en ont conservé le nom, la Vie de Sévère et la Chronique du Pseudo-Zacharie, portent en fait "Anastasia", alors que l'éditeur de la Vie de Sévère impose "Résurrection"¹⁰ et que les éditeurs allemands de la Chronique du Pseudo-Zacharie transforment Anastasia en Anastasis¹¹. Après cette constatation, et pour une seule et unique fois, Collinet endosse néanmoins cette position. Comme Janin, il va même jusqu'à dire qu'Anastasia est une forme "basse" d'Anastasis, mais on sent qu'il n'est pas vraiment satisfait de cette explication¹², qu'elle le gêne, puisque pendant tout le reste de son exposé, il largue la Résurrection et ne parle plus que d'une "Anastasie", c'est-à-dire qu'il considère implicitement le nom qui nous occupe comme un nom propre.

Sans doute, comme Ἀνάστασις, Ἀναστασία est apparenté à ἀνίστημι qui peut en effet signifier "ressusciter" (Χριστὸς ἀνέστη !), mais ce verbe présente bien d'autres idées susceptibles, par abstraction du sens concret de "faire se lever", d'une transposition chrétienne. Pour établir la valeur d'Anastasia, il convient d'examiner, quand nous pouvons les saisir, les motivations de ceux qui ont attribué à des églises un tel nom. Trois cas sont connus.

Sous Julien, l'église des Novatiens de Constantinople, reconstruite avec une exceptionnelle rapidité, prend à cette occasion le nom d'Anastasia¹³.

Sous l'épiscopat de Grégoire de Nazianze (379-381), l'église nicéenne de Constantinople est appelée Anastasia pour marquer le renouveau de la foi orthodoxe en pleine domination religieuse des Ariens¹⁴.

⁸ Voir sa notice "Sainte-Anastasie" dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 7, 1887, p. 387-413. L'opinion de Duchesne est signalée, opposée à une autre mélangeant (c'est le cas de le dire) la Résurrection et une sainte Anastasie, dans la notice consacrée à cette église par J.-P. Kirsch, *DACL* 2, col. 1919-1924. Le problème de l'origine et de la valeur du nom du *titulus* romain est laissé de côté par Ch. Pietri, *Roma Christiana*, 2 vol., Rome, 1976, qui parle à peu près partout d'une "Sainte-Anastasie".

⁹ P. Collinet, *Histoire de l'Ecole de Droit de Beyrouth*, Paris, 1925, p. 63-68. Cependant, on n'est pas obligé de le suivre lorsqu'il place en ces lieux l'"Ecole de Droit".

¹⁰ *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, éd. et trad. M.-A. Kugener, *PO* 2, p. 48 et 55.

¹¹ *Zacharias Rhetor, Die sogenannte Kirchengeschichte*, trad. K. Ahrens et G. Krüger, Leipzig, 1899, p. 35; inversement, F.J. Hamilton et E.W. Brooks, *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres, 1899, p. 77, traduisent bien "Anastasia".

¹² Collinet, *op. cit.*, p. 66, n. 4, où il dit aussi qu'il continuera à utiliser Anastasia "en accord avec le texte syriaque".

¹³ Socrate, *Hist. eccl.* II, 38, 23-24 (Hansen), p. 166; Sozomène, *Hist. eccl.* IV, 20 (Bidez-Hansen), p. 170 (c'est Sozomène qui insiste sur le zèle des Novatiens).

Au début de son épiscopat, vers 445-449, l'évêque Eustathe de Béryte reconstruit sa cathédrale et son palais épiscopal avec une magnificence célébrée quelques décennies plus tard par Zacharie de Mitylène¹⁵. Comme l'Anastasia novatienne, l'église prit alors le nom d'Anastasia, attesté par des sources syriaques se rapportant à la Beyrouth de la deuxième moitié du V^e siècle¹⁶.

Dans ces trois cas, le surnom d'Anastasia a été jugé apte à commémorer chrétiennement certains moments décisifs de l'histoire d'une église, le renouveau de la foi d'une part et deux reconstructions de l'autre. Je croirais même que dans la conscience byzantine, Anastasia devait entretenir un rapport privilégié avec les reconstructions ou restaurations, à preuve deux traditions inexactes sur l'Anastasia nicéenne de Constantinople. Selon l'une, rapportée par Socrate, cette église reçut son nom d'"empereurs" postérieurs à l'épiscopat de Grégoire de Nazianze, après l'adjonction à la petite église de Grégoire d'un très grand lieu de prière (μεγιστον οἶκον εὐκτήριον)¹⁷. La même église (déjà dédiée sans doute à une sainte martyre Anastasia) fut reconstruite à la fin du V^e siècle par l'économe Markianos. On fit alors état d'une prétendue prophétie de Grégoire de Nazianze selon laquelle ce monument serait "rénové" (ἀνακαινισθήσεται ὁ ναὸς οὗτος εἰς κάλλος καὶ εἰς μέγεθος). On sent que les auteurs de cet aition n'ignoraient pas l'ancien nom de l'église ni qu'elle le tenait de Grégoire de Nazianze, mais qu'ils cherchèrent à le mettre au goût du jour, c'est-à-dire à y voir l'annonce de l'entreprise de Markianos¹⁸. Il n'y a donc avec Anastasia aucune proclamation théologique, aucun rapport de consécration. Tout est de circonstance. On peut sans doute objecter qu'un renouveau, que des reconstructions sont en un sens des "résurrections". Je pourrais me contenter de répondre que ce serait jouer sur les mots, mais je suis prêt à admettre que, dans l'esprit des collateurs du *signum*, l'idée n'était pas absente, puisque Grégoire de Nazianze lui-même, dans ses *Poèmes historiques*, a équivoqué sur ce point à plusieurs reprises¹⁹. Mais il ne s'agit bien entendu que de métaphores. Dans un nom tel qu'Anastasia, le concept théologique n'est pas présenté directement, dans sa rigueur technique, mais allusivement et mêlé à toute la richesse sémantique du verbe ἀνίστημι²⁰. Et du reste, quand certaines Anastasies ont été réinterprétées à Constantinople à la fin du V^e siècle comme plus tard à Rome pour

¹⁴ Sozomène, *Hist. Eccl.* VII, 5 (Bidez-Hansen), p. 306: Anastasia ferait allusion, soit au renouveau de la doctrine nicéenne à Constantinople, grâce à la prédication de Grégoire de Nazianze dans cette église, soit à la résurrection d'une femme morte accidentellement dans ce lieu. C'est en fait la première explication qui est la bonne. Nous avons en effet là-dessus le témoignage direct de Grégoire (PG 37, col. 1022 et 1103).

¹⁵ *Ammonios* (Minnitti Colonna), p. 96-97. L'éditrice, p. 197, parle de "Resurrezione".

¹⁶ Voir ci-dessus nos n. 10 et 11.

¹⁷ Socrate, *Hist. eccl.* V, 7 (Hansen), p. 278. Socrate est d'habitude plus exact.

¹⁸ Voir G. Dagron, *Constantinople imaginaire, études sur le recueil des "Patria"*, Paris, 1984, p. 152 n. 99, se référant à *Scriptores Originum Constantinopolitanarum* III 42 (Preger), p. 233-234.

¹⁹ Voir par exemple PG 37, col. 1022 : "H (sc. l'Anastasia de Constantinople) τὴν πάλαι θανοῦσαν ἐν νεκροῖς λόγοις πίστιν παλαιὰν ἐξανέστησεν νέοις ου encore, PG 37, col. 1103A, Ἀναστασία (...) ἢ πίστιν ἐξηγήρας ἐν γῇ κειμένην.

²⁰ Comme le dit G. Dagron, *Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974, p. 448, n. 5, à propos de l'Anastasia des Nicéens : "Il évoque une résurrection". Noter que Dagron dans cet ouvrage désigne toujours l'Anastasia par son nom propre et n'emploie jamais le terme de Résurrection.

le vieux *titulus Anastasiae*, c'est à des saintes homonymes qu'on a pensé. La démarche est peu rigoureuse. Fraude pieuse ? Incompréhension ? Quoi qu'il en soit, les responsables de ces innovations auraient pu aussi bien profiter du décri de la vieille onomastique pour passer d'Anastasia à Résurrection, de même qu'on est passé d'"Irène" à "sainte Paix de Dieu" ou de "Sophie" à "sainte Sagesse de Dieu". Mais ils ne l'ont pas fait. Et s'ils ne l'ont pas fait, c'est que pour eux Anastasia était trop évidemment et trop exclusivement un nom propre féminin, nom bien pieux assurément²¹, nom effectivement susceptible par métaphore de présenter à l'esprit une idée de résurrection, mais avec ni plus ni moins de précision et d'immédiateté que des noms tels que par exemple Athanasia, ou en latin, Restituta (attesté en effet pour l'église épiscopale de Carthage), Reparata, Renata et bien d'autres tirés du registre de la régénération chrétienne, de la célébration de l'"homme nouveau", un nom en tout cas impossible à confondre avec la Résurrection.

Je crois donc qu'il convient de traduire le *signum* Anastasia comme Collinet l'a fait pour Béryste, c'est-à-dire par "Anastasie".

Kyria

Le *signum* de Κυρία est moins simple à interpréter. Il peut s'agir de l'adjectif κυρία signifiant "qui exerce une souveraineté, ou une seigneurie", et qui est devenu dès l'Antiquité un titre de politesse encore en usage chez les Grecs modernes, d'où la traduction que j'avais proposée en 1993, "Madame". Nous pouvons encore avoir affaire au nom propre féminin Κυρία qui présente de toute manière la même idée. Mais on ne saurait accepter la traduction "*chiesa katholike* del Signore"²².

Eirènè

La "paix" est une haute valeur judéo-chrétienne, comme le voit, non seulement par l'épigraphie funéraire, par une abondante anthroponymie masculine et féminine (ainsi Irène, Irènon, Irènaïos), mais aussi par le nombre des églises placées en Occident sous l'invocation de la Pax, ou, en Orient, appelées Ειρήνη. Ces établissements venaient en tête dans mes listes de 1993 (Arsinoé, Constantinople, Gaza, Hippone); ils y restent avec les compléments que j'apporte aujourd'hui (Myra; Arabissos). Comment leurs "enseignes" furent-elles réinterprétées au Moyen Age, c'est ce que nous ignorons le plus souvent. Il n'est pas si sûr qu'elles furent toujours transformées en saintes martyres homonymes²³. Ce ne fut pas du moins le cas pour la plus célèbre des Irènes, celle de Constantinople, dont le nom, précédé du précat de "sainte", fut compris, à l'exemple de celui de son illustre voisine Sophie, comme un attribut divin. C'est pourtant une idée bien enracinée dans la science moderne que certaines Irènes, avant même de devenir des "Saintes-Irènes", étaient déjà dédiées à la "sainte Paix", à la "Paix de Dieu" ou à quelque

²¹ Voir l'invocation de Grégoire de Nazianze χαίροις, Ἀναστασία μοι τῆς εὐσεβείας ἐπώνυμε (PG 36, col. 489).

²² Le terme technique en ce cas serait κυριακόν (*dominicum*).

²³ Comme le soutient par exemple E. Dinkler, "Friede", RAC VIII, col. 488.

concept analogue (car en la matière, la subtilité interprétative semble n'avoir aucune limite).

Ainsi, sur l'Irène de Constantinople, la plus ancienne église à *signum* connue, je note : "Sie war ebenso wie die 327 von Konstantin in Antiochia der Homonoia geweihte Kirche nach einer Hypostase des inkarnierten Logos benannt"²⁴.

De même F.R. Trombley, pour l'Irène de Gaza, parle d'une "church of St. Irene or 'Holy Peace'"²⁵.

Il y a toutefois quelques voix discordantes qu'il est intéressant d'entendre. D'après la vie de saint Nicolas de Sion, l'église épiscopale de la cité micrasiate de Myra avait pour protocole²⁶ :

ἡ ἀγία τοῦ θεοῦ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία Εἰρήνη.

L'éditeur du dossier de saint Nicolas s'est interrogé sur cette appellation qu'il rapproche du cas de Gaza. Il reste à vrai dire indécis et la seule hypothèse positive qu'il articule, une sainte Irène prolongeant un culte local d'Artémis Eleuthera, n'est guère convaincante (et ne le convainc guère puisqu'il remarque l'absence du prédicat ἀγία). Du moins n'allègue-t-il pas la Paix de Dieu²⁷.

Avec plus de conscience et à l'aide de comparaisons plus étendues, les éditeurs de la *Vie de Porphyre de Gaza* rangent simplement Irène au nombre des enseignes de sens "symbolique et profane".

Il est encore plus significatif qu'une des deux tentatives antiques d'explication du *signum* Εἰρήνη, celle qu'on trouve justement, sous une plume du VI^e siècle, dans la *Vie de Porphyre de Gaza* pour l'église épiscopale de cette ville, et qui n'aboutit d'ailleurs qu'à un *non liquet*, ne fait aucune place à des idées telles que "sainte Paix", "Paix de Dieu" ou "hypostase du Logos incarné". Le choix est simplement proposé entre un toponyme préexistant, commémorant la fin des hostilités au temps de la conquête d'Alexandre, ou un nom faisant allusion à un possible fondateur du monument, un évêque Irénion du IV^e siècle. La deuxième hypothèse, remarquent les perspicaces éditeurs, est invraisemblable mais avancée pour contrebalancer la première, un aition recueilli par l'auteur de la vie de Porphyre auprès des habitants de Gaza et jugé sans doute par lui trop profane²⁸.

La deuxième explication ancienne disponible a trait à une Irène de la ville d'Arabissos, à la frontière des empires byzantin et perse. Selon une source syriaque, cette église aurait été fondée en 629 par Héraclius et le général perse Shahrbaraz pour commémorer la paix rétablie entre les deux puissances et semble même

²⁴ Dinkler, *ibid.*. L'auteur se réfère à A. Grabar, *Martyrium* I, Paris, 1946, p. 222-224. On verra plus bas comment il convient d'entendre le nom d'Homonoia.

²⁵ Dans *Hellenic Religion & Christianization* I, Leyde-New York-Cologne, 1993, p. 235. Noter que la *Vie de Porphyre de Gaza*, § 18, d'où il tire ce renseignement n'a pas ἀγία. La formulation de Trombley est en fait très confuse.

²⁶ G. Anrich, *Hagios Nikolaos*, 2 vol., Leipzig-Berlin, 1913-1917, I, p. 50 (le contexte renvoie au règne de Justinien); je dois cette référence à l'amitié de B. Flusin.

²⁷ Anrich, *op. cit.*, II, p. 528, n. 3.

²⁸ *Vie de Porphyre* § 18. Trombley, *op. cit.*, p. 235, accorde du crédit à ces deux médiocres étiologies.

avoir été le théâtre des pourparlers²⁹. Comment interpréter cette donnée? À une époque si tardive, l'onomastique des "enseignes" n'avait plus cours et, comme on vient de le voir pour Gaza, n'était guère comprise. D'autre part, même si une politique bien entendue obligea alors Shahrbaraz à manifester de la bienveillance à l'égard du christianisme, il n'était pas chrétien, si bien qu'on le voit mal participer à l'érection d'un monument d'une religion incompatible avec la sienne. D'autre part, si la paix a été négociée dans ce prétendu mémorial de la paix, c'est, à première vue, parce qu'il préexistait aux événements. Le cas d'Arabissos paraît donc à la fois isolé et peu clair. Peut-être faut-il voir ici à l'oeuvre la mécanique étiologique : il y aurait eu de longue date à Arabissos une église appelée Irène. Les événements de 629 auraient procuré par la suite aux chrétiens de la ville une explication rétrospective. On ne peut trancher aisément mais il est frappant que l'interprétation du nom d'Irène, comme pour l'Irène de Gaza, soit toute concrète, historique, et ne présente directement aucun concept religieux.

Quel que soit le sens originel de l'appellation Irène, il est permis de supposer que si elle avait comporté une dimension théologique claire, le souvenir s'en serait gardé continûment. Plus probablement, les Irènes, comme les Anastasies, tirent-elles leur nom de circonstances extérieures religieuses³⁰, civiles ou politiques, générales ou locales, assez vite perdues de vue et sur lesquelles les Anciens, avant les réinterprétations théologiques radicales du Moyen Âge, ne purent qu'émettre les hypothèses qui leur paraissaient vraisemblables.

Marie

Je viens d'évoquer la "mécanique étiologique". Comme on va le voir, elle se saisit à chaud avec la transformation onomastique subie par l'église épiscopale d'Éphèse³¹ qui fut comme on sait le lieu de réunion usuel du concile de 431 et celui du "brigandage" de 449.

À en juger d'après divers passages des actes du premier concile, jusqu'à 431 (et même plus tard comme on va le voir), le protocole officiel de cet établissement ne devait guère s'écarter de la formule suivante :

ἡ ἀγία καὶ μεγάλη ἐκκλησία καλουμένη Μαρία ³².

Sous Justinien en revanche, d'après une inscription du dossier de l'évêque Hypace d'Éphèse, on a :

²⁹ *Chronicum miscellaneum ad annum domini 724 pertinens*, trad. J.-B. Chabot, CSCO, scr.syr. 4, p. 108 et 114 : *aedificaverunt ibi ecclesiam et ei nomen dederunt Irenen. Ibi mutuo collocuti sunt de pace*. Le deuxième *ibi* semble bien faire allusion à l'église plutôt qu'à la ville d'Arabissos.

³⁰ Certains auteurs modernes tirent l'origine du nom de l'Irène de Constantinople (qui est une fondation ou refondation de Constantin) de la paix de l'Église instaurée par cet empereur. Nous n'en avons pas la preuve, mais ce genre d'explication paraît aller dans la bonne direction.

³¹ Je remercie D. Feissel qui m'a communiqué la majeure partie de la documentation primaire et secondaire mise en oeuvre ici et a attiré mon attention sur les variantes cyrilliques de la titulature de l'église d'Éphèse. Quelles que soient ses idées sur la question, il m'a ainsi donné l'occasion d'approfondir mes vues.

³² Je l'ai choisie dans ACO I, 1, 2, p. 4,6. Les variantes sont données à l'index topographique (ACO IV, 3, 3, p. 132-133).

ἡ ἀγιοτάτη ἐκκλησία τῆς παναγίας ἐνδόξου Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου
Μαρίας³³.

D'une manière plus brève, mais théologiquement tout aussi correcte, Liberatus parle dans son *Breviarium* de la :

*basilica dei genitricis Mariae*³⁴.

On sent qu'entretiens se sont imposées les grandes définitions mariologiques du concile de 431 et de celui de 451 à Chalcédoine avec pour corrélat l'essor du culte de Marie Mère de Dieu.

La question est de savoir si, comme le pensent la majorité des spécialistes modernes, la Maria d'avant 431 était déjà placée sous l'invocation de la Vierge, autrement dit, si elle était déjà, comme l'a soutenu récemment un éminent spécialiste des antiquités d'Éphèse, une "Marienkirche"³⁵.

Cette position me paraît peu probable. Elle fait bon marché du καλουμένη qui introduit normalement un *signum* et non pas un patronage³⁶ ; elle fait bon marché aussi du fait que le nom de Marie est quelquefois omis dans les Actes, comme s'il ne s'agissait que d'une détermination secondaire ou facultative de l'église d'Éphèse.

Les éditeurs de la vie de Porphyre ne s'y sont pas trompés. Comme Irène, le nom de Marie est pour eux une "enseigne", c'est-à-dire que nous avons simplement affaire à une église surnommée Marie³⁷. En l'absence des prédicats de "Vierge" ou "toujours Vierge" et de "Mère de Dieu", ce nom ne présente pas en lui-même d'idée mariologique, aussi peut-on comprendre, sans toutefois l'accepter, que S. Karwiese ait songé à une martyre ou sainte locale³⁸. Dès avant 431, même avant le développement du culte marial, le nom de Marie devait être particulièrement à l'honneur à Éphèse où, selon l'Écriture, vécut en effet la mère de Jésus. D'après l'épigraphie d'Éphèse, il n'est pourtant pas très attesté dans l'onomastique féminine de cette ville, mais ce peut être dû au hasard des trouvailles, car sa popularité en Orient est précoce. La collation du nom propre féminin de Marie à une église ne soulève pas plus de difficultés que nos cinq Anastasies, l'Eulogie d'Arsinoé, la Théoprèpie donatiste de Carthage et d'autres.

³³ I. Ephesos VII,2, 4135,18-20, avec la note éditoriale : "Aus Zeile 18 ergibt sich, das die grosse Kirche innerhalb der Stadt die Marienkirche ist, in welcher das Konzil des Jahres 431 stattgefunden hat". Noter cependant la formulation de P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris, 1985, p. 382 : "La basilique appelée Maria" et la traduction "la grande église appelée Marie" de A.-J. Festugière, *Ephèse et Chalcédoine*, Paris, 1982, p. 191.

³⁴ ACO II, 5, p. 117,20.

³⁵ H. Engelmann, "Konzilsakten und Grabungsbericht (zur Marienkirche in Ephesos)", ZPE 102, 1994, p. 187. Engelmann s'en prend ici à des vues de S. Karwiese exprimées dans *Erster vorläufiger Gesamtbericht über die Wiederaufnahme der archäologischen Untersuchung der Marienkirche in Ephesos*, Öst. Akad. der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Denksch. n° 200, Vienne, 1989, p. 45, sur l'emplacement du lieu de la réunion de 431, effectivement mal fondées, mais tout n'est pas à rejeter dans l'argumentation de Karwiese tendant à réfuter l'idée d'une Marienkirche. Je serais tenté de dire que ces auteurs ont tous les deux raison et tort.

³⁶ Noter aussi la variante ἐπίκλην Μαρία donnée par ACO I, 1, 3, p. 6, 25.

³⁷ *Vie de Porphyre de Gaza* § 18 (Grégoire-Kugener) p. 16, n. 1.

³⁸ Karwiese, cité n. 35, *ibid*.

Il est vrai que deux variantes protocolaires données par deux pièces de la collection vaticane des actes du concile de 431 semblent ruiner cette vue :

ἡ ἐκκλησία τῆς Θεοτόκου Μαρίας
ἡ μεγάλη ἐκκλησία τῆς πόλεως ἥτις καλεῖται Μαρία Θεοτόκος.

Il est cependant digne de remarque que ces formulations (extraites d'un corpus composé à la gloire de Cyrille) sont mises sous la plume de s. Cyrille lui-même, l'illustre promoteur du concept de Théotokos. L'une est dans un sermon prononcé à Ephèse contre Nestorius, adversaire doctrinal de Cyrille et dont les thèses firent l'objet de la réunion de 431³⁹. Cette mention est suivie d'une exaltation développée de Marie Mère de Dieu. Dans l'autre pièce, Nestorius est encore à l'ordre du jour : il s'agit d'une lettre de Cyrille notifiant au clergé et aux fidèles d'Alexandrie, avec la plus grande satisfaction, la déposition de Nestorius le 22 juin 431, à l'issue du "concile cyrillien"⁴⁰.

On peut s'interroger sur l'authenticité de ces passages et y voir, avec S. Karwiese, des "rétroprojections postconciliaires"⁴¹. De fait, le ἥτις de la seconde pièce citée pourrait bien introduire une glose ou une interpolation tardives. Mais comme je ne vois pas d'argument plus sérieux à faire valoir contre l'authenticité, on doit et même on peut s'en accommoder.

Au vu des contextes en effet, on conçoit l'intérêt particulier que, dans le feu de son militantisme antinestorien, Cyrille pouvait avoir à interpréter ainsi le nom propre de l'église épiscopale d'Éphèse. La Mère de Dieu patronnait en quelque sorte le lieu où l'on approfondissait son essence. Ce n'est pas Cyrille, mais Elle qui inspirait directement les Pères d'Éphèse et leur proposait le chemin à suivre. On sait que pour défendre une cause qui lui importait tant, Cyrille ne s'embarrassa d'aucun scrupule comme l'achat de sympathies à la cour de Constantinople. On voit qu'il ne s'interdit pas non plus l'arme de la manipulation tendancieuse des textes, en l'occurrence un changement de syntaxe, personnifiant le nom de Marie et le détachant de l'édifice, et l'ajout d'un attribut théologique. Ce contresens voulu préfigure les étimologies qui conduisirent d'Anastasie à sainte Anastasie, d'Irène et de Sophie à sainte Irène et à sainte Sophie. Il est de fait le premier exemple attesté de ces réinterprétations.

Il n'est pas sûr toutefois que le coup de force philologique cyrillien se soit imposé immédiatement à Éphèse même. Dans les actes syriaques du "brigandage" de 449, notre église garde son nom traditionnel⁴², et encore au concile de Chalcédoine (451) où l'on eut à se référer aux deux précédentes réunions d'Ephèse et à des pièces la mentionnant⁴³. Anatolios, évêque de Constantinople, adopte toutefois alors la dénomination de ἡ τοῦ Χριστοῦ νύμφη ἁγία ἐκκλησία qui présente une idée théologique fort nette, mais ecclésiologique et non pas mariologique. Quelles furent ses raisons de ne pas prononcer le nom de Marie, je ne saurais en décider, mais c'est un fait que cet évêque d'origine égyptienne,

³⁹ ACO I, 1, 2, p. 102, 19.

⁴⁰ ACO I, 1, 1, p. 117, 29.

⁴¹ Karwiese, *ibid.*

⁴² J. Flemming et G. Hoffmann, *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449, Syrisch, Abhandl. der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Klasse, neue Folge, Band XV, 1*, Berlin, 1917, p. 7 et 161.

⁴³ ACO II, 1, 1, p. 77, 15.

créature de Dioscore d'Alexandrie, n'endosse pas le protocole cyrillien, ou du moins ne laisse pas poindre ici sa doctrine mariale. L'orthodoxie d'Anatolios n'a pas été sérieusement soupçonnée, mais sa conduite au cours des controverses de l'époque a été jugée "équivoque" ou "opportuniste". On a aussi noté son attitude bienveillante à l'égard des nestoriens Théodoret et Ibas⁴⁴.

Je serais donc enclin à penser que le changement de titulature de l'église épiscopale d'Éphèse, encore que tenté officieusement par Cyrille, ne s'imposa pas immédiatement. Il est du moins clair qu'en 451, il n'était pas encore passé dans l'usage.

Homonoia/Concordia

J'avais noté en 1993 des églises nommées Concordia ou 'Ομόνοια à Antioche et à Constantinople. Il m'avait échappé qu'un lieu-dit appelé elliptiquement 'Ομόνοια est mentionné dans un papyrus antinoïte de 569 comme limite d'un immeuble situé en contrebas : (οικίας) παρακάτω τῆς ... 'Ομονοίας⁴⁵. L'éditeur avait songé à une église, d'après l'Homonoia de Constantinople (il n'en connaissait pas d'autre), mais sans écarter l'hypothèse d'une statue. On a par la suite évoqué un temple⁴⁶. Mais, vu aussi le cas d'Antioche, "Concorde" devait être un *signum* ecclésial courant et pas seulement une singularité constantinopolitaine. Si on considère en outre la date du texte antinoïte, on ne peut guère douter qu'il ne s'agisse d'une église de cette cité et non pas d'un temple. Noter qu'un tel nom est attesté, encore que rarement, pour des femmes⁴⁷.

Comme la Paix, la Concorde est un éminent idéal chrétien. Mais est-il raisonnable d'expliquer ce terme, dans ces contextes, comme une allusion à une "hypostase du Logos incarné"⁴⁸? Il n'y a pas plus de haute théologie dans ce *signum* qu'il n'y a de haute philosophie politique dans le nom de la place de la Concorde.

L'unique explication antique de ce nom d'église est toute profane et historique. L'Homonoia de Constantinople tirerait son nom de l'unité doctrinale réalisée au concile de 381⁴⁹. Il n'y a là rien qui choque la vraisemblance : dans des périodes de graves dissensions religieuses, comme le IV^e ou le V^e siècle, on peut bien s'attendre à trouver la concorde à l'honneur. Cyrille par exemple a célébré à Alexandrie, le 23 avril 433, la concorde revenue dans les églises d'Orient après les remous du concile d'Éphèse⁵⁰. Ceux des modernes, dont moi-même en 1993⁵¹, qui

⁴⁴ DHGE II, col. 1497-1500.

⁴⁵ P.Cairo Masp. III 67309, 24.

⁴⁶ A. Calderini, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto (...)* I, 2, Madrid, 1966, p. 94.

⁴⁷ Voir P.Oslo. II 52, n. 20.

⁴⁸ Voir ci-dessus n. 23.

⁴⁹ Théodore le Lecteur, *Hist. eccl.* (Hansen), p. 133. Le concile se serait même tenu dans cette église.

⁵⁰ ACO I, vii, 173 (τοῦ ἀγιωτάτου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ὁμιλία λεχθεῖσα ἐν τοῖς τοῦ ἀγίου βαπτιστοῦ Ἰωάννου, Φαρμουῦθι καὶ Ἰνδικτιάνος α περὶ τῆς γενομένης ὁμονοίας τῶν ἐκκλησιῶν καὶ κατὰ τοῦ δυσφήμου Νεστορίου).

ont rejeté cette explication, auraient dû aller plus loin que l'expression de leurs doutes.

Aretè

D. Hagedorn a aimablement attiré mon attention sur un "saint lieu" hermapolite appelé Vertu. On l'a à ce jour dans quatre actes de location de terres de la deuxième moitié du VI^e s. tous adressés à une dame Aurelia Aphthonia fille d'Hupsistos, sous les variantes ἄγιος τόπος καλούμενος τῆς Ἀρετῆς⁵² ou Ἀρετῇ⁵³ tout court ou enfin ἀγία Ἀρετῇ⁵⁴. Le lieu qui sert aussi de référence à un bornage paraît situé dans une zone suburbaine, à l'est de la cité et à proximité du village d'Enseu. L'éditeur des trois pièces actuellement publiées, qui pense à un couvent, a noté que le nom est une abstraction dont la signification n'est pas à proprement parler religieuse, ce qui l'intègre à la série de nos *signa*⁵⁵. Mais la désignation de l'établissement n'est pas claire. Rien ne prouve qu'il s'agisse d'un monastère ou d'une église⁵⁶. Comme on ne peut pas non plus songer à un martyrium, la vocation religieuse exacte de ce mystérieux topos reste à déterminer. Le qualificatif de ἀγία dans les deux textes les plus tardifs, de même que l'abandon du participe καλούμενος qu'on a dans le texte le plus ancien, peuvent dénoter une tentative de réinterprétation théologique ou une confusion avec une sainte, le nom d'Aretè, pour des femmes, étant attesté (en ce cas il faudrait accentuer Ἀρετῇ).

*
* *

Quitte à répéter certaines de mes conclusions de 1993, mais surtout soucieux de dissiper les malentendus, je crois bon de soutenir à présent que les noms des églises anciennes ne sont pas des qualités ou des concepts théologiques auxquels elles seraient consacrées, mais des "enseignes", tirées pour une bonne part de l'onomastique féminine contemporaine. Ces noms, dans la mesure du moins où on en explique l'origine, commémorent certaines circonstances extérieures, certains événements. En ce sens, ils sont donc "profanes". Cependant, dans la mesure où ils font allusion plus ou moins directement à des valeurs ou à des notions religieuses, on peut aussi les tenir, avec les éditeurs de la vie de Porphyre de Gaza, pour "symboliques".

⁵¹ Gascou, cité n. 1, p. 139, évoquant une "étiologie douteuse".

⁵² SB VI 9085, inv. 16048, 12 (565).

⁵³ SB VI 9085, inv. 16050, 12 (579).

⁵⁴ SB VI 9085, inv. 16055, 12 (589); P.Berol. inv. 13900, 13-14 (585), texte édité par G. Poethke, *Griechische Papyrusurkunden spätrömischer und byzantinischer Zeit aus Hermopolis Magna*, diss. Humboldt-Universität, 1988, n° 11, mais non publié.

⁵⁵ H. Zilliacus, "Late Byzantine Land-Leases from Hermopolis", *Societas scientiarum Fennica : commentationes humanarum litterarum* 14, 3, Helsingford, 1947, p. 7-8.

⁵⁶ M. Drew-Bear, *Le nome hermapolite*, Missoula, 1979, p. 69, tout en admettant cette interprétation (cf. p. 386) note que le nom est insolite ou rare pour un monastère.

Cette onomastique tomba en décri manifeste dès la fin du V^e siècle et plus tôt encore si on garde à l'esprit les formulations de s. Cyrille sur l'église d'Éphèse. On peut expliquer ce déclin de diverses manières. Sans doute, à cette époque, l'origine des "enseignes" commençait-elle à se perdre dans la nuit des temps de même que s'effaçait l'histoire des édifices auxquels elles se rapportaient. Dans mon étude de 1993, j'ai donné quelques exemples de la perplexité des Anciens là-dessus. Peut-être aussi, à mesure que l'Église s'élevait au-dessus de la société, répandait sa morale et structurait ses croyances, jugea-t-on frivole ou bizarre une onomastique non seulement séculière, aux antécédents préchrétiens, mais encore commune en partie aux églises et aux femmes. Peut-être enfin, face à la popularité grandissante du culte des saints et à la concurrence des martyria, laissait-elle insatisfaits les clergés et les fidèles des églises principales. Les saints procurèrent en tout cas, avec les Anastasies, le moyen de réconcilier l'onomastique avec les tendances nouvelles de la religion. Pourquoi l'Irène et la Sophie de Constantinople ne connurent-elles pas tout à fait le même sort, je ne saurais en décider. Peut-être étaient-elles trop vénérées pour être confondues avec la première martyre venue.

Jean GASCOU

Université Marc Bloch. Institut Universitaire de France

L'ORGANISATION DE LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE D'ALEXANDRIE D'APRÈS CLÉMENT

Si, pendant la période réputée 'obscur' du christianisme alexandrin (essentiellement le second siècle ap. J.-C.), nous faisons abstraction de la liste des évêques de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée les rares informations que nous avons révèlent une communauté chrétienne peu structurée du point de vue institutionnel¹. Mais, le silence relatif n'exclut nullement une certaine forme d'organisation. Il y a même des personnages qui émergent de l'anonymat. Ce sont des 'maîtres-enseignants' (Carpocrate, Basilide ou plus tard Pantène) ayant du prestige auprès de leurs coreligionnaires. Toutefois ils ne semblent pas avoir rempli des fonctions spécifiques au sein la communauté.

Généralement pris en compte en faveur d'une organisation ecclésiastique précise et hiérarchique², l'argument du silence affirme avec une même vigueur, sinon plus, l'absence d'une telle structure. Si, pour le second siècle, l'état de nos sources ne nous permet pas de trancher la question, nous avons néanmoins la chance de pouvoir analyser les œuvres de Clément et d'Origène pour la fin du II^e et la première moitié du III^e siècle. Ces auteurs se situent à une époque charnière de l'histoire du christianisme, pleine de difficultés et de tensions. Leurs récits relatifs à l'organisation de la communauté décrivent non seulement la situation alexandrine (et celle de Césarée dans une large mesure pour Origène) de leur époque, mais ils témoignent aussi des transformations et des tendances qui pouvaient y avoir cours. Par ce fait même, ils nous révèlent la complexité de cette évolution au cours duquel la communauté finit par devenir une institution bien organisée. C'est à cette histoire institutionnelle qu'Alexandre Faivre a consacré et consacre son enseignement et sa recherche. Par cette contribution centrée sur Clément d'Alexandrie nous souhaitons rendre hommage à notre maître et le remercier pour son amitié et son soutien.

D'après M. P. Roncaglia, pour Clément d'Alexandrie, comme pour Origène d'ailleurs, "l'*ecclesia* n'est pas [encore] un système, une institution ou une structure juridique, ... mais un ensemble d'hommes qui prient, jeûnent, font pénitence, implorent la grâce divine, mènent le combat spirituel, luttent pour le triomphe de l'esprit de Jésus-Christ en eux"³. Suivant l'opinion d'Albano Vilela, qui a fait le point sur ce sujet, "Clément ne se préoccupe pas directement de la hiérarchie et

¹ A. Jakab, *Chrétiens d'Alexandrie. Richesse et pauvreté aux premiers temps du christianisme (I^{er}-III^e siècles). Essai d'histoire sociale*, Thèse de doctorat réalisée sous la direction de M. le Prof. Alexandre Faivre, Strasbourg, 1998. (Thèse à la carte) Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1999, 2 vol., 1036 p.

² Cette vision suppose l'existence d'un épiscopat monarchique dès les premiers temps du christianisme alexandrin.

³ M. P. Roncaglia, "Quelques questions ecclésiastiques et d'ecclésiologie au III^e siècle à Alexandrie", dans *Proche-Orient Chrétien* 20, 1970, p. 24-25.

cela pour deux raisons. D'une part, il s'applique surtout à exalter la sagesse et la perfection, incarnées idéalement dans la personne du 'vrai gnostique⁴'. D'autre part, en bon mystique, il projette les choses de ce monde dans la sphère de l'éternité. Il célèbre l'Église céleste, dont l'Église hiérarchique n'est qu'une figure pâle et éphémère⁵. Mais "en dépit de cette optique doctrinale et mystique, Clément apporte à notre sujet des informations, qui sans être nombreuses, sont pourtant appréciables par leur contenu et par leur ancienneté. Il nous renseigne, au sixième livre des *Stromates*, sur l'existence du presbyterium dans lequel on devait entrer normalement par l'imposition des mains. Les prêtres [ou plutôt presbytres] ont leur nom inscrit dans un catalogue. Ils doivent être parfaits, tout comme les 'vrais gnostiques' ; ils sont comparés aux douze Apôtres et aux vingt-quatre presbytres de l'Apocalypse. Au milieu d'eux siège l'évêque, qui occupe la première place du presbyterium. C'est sans doute pour cela que le nom de l'évêque est parfois omis dans des passages concernant la hiérarchie, où seuls les prêtres [presbytres] et les diacres sont mentionnés"⁶.

Toutefois, nous devons également tenir compte du fait que, chez Clément, le sens du terme *πρεσβύτερος* n'est pas toujours hiérarchique⁷. D'autre part, lorsqu'il "emploie le mot au pluriel et dans un contexte doctrinal, il désigne alors les maîtres du passé qui ont transmis la doctrine et dont il rapporte les traditions"⁸. Ainsi, la tâche déjà difficile de dégager les aspects de l'organisation de la communauté chrétienne d'Alexandrie, à la fin du second siècle, est rendue encore plus compliquée par la terminologie relativement confuse de Clément. De toute évidence, la description précise de cette réalité n'entrait pas dans ses préoccupations.

A. Vilela pense que notre auteur, en bon disciple de Platon, "est plus attiré par le monde des idées que par celui des réalités tangibles ; philosophe de l'Église, il exalte la 'gnose' chrétienne pour faire face à celle des hérétiques, il indique les chemins de la perfection plutôt que ceux de la carrière ecclésiastique"⁹. Mais cela ne l'empêche pas de nous donner des informations au sujet de la hiérarchie. Dans cette perspective, nous pouvons considérer que le passage du *Strom.* VI, 106-107 est peut-être le texte le plus significatif.

"Il est donc permis d'inscrire (ἐγγραφήναι) encore maintenant au nombre des apôtres ceux qui se sont exercés à obéir aux préceptes du Seigneur et qui mènent une vie parfaite et gnostique conforme à l'Évangile. Celui-là est un vrai presbytre de l'Église (οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας) et un vrai diacre de la volonté de Dieu, qui fait et enseigne les choses du Seigneur : Ce n'est pas parce que les hommes l'ont ordonné [lui ont imposé les mains ; l'ont élu à mains levées ?] (χειροτονού-

⁴ Voir Clément, *Strom.* VII, 41, 3 : "notre propos est en effet de montrer que seul est réellement pieux et religieux le gnostique véritable selon la règle ecclésiastique" [τὸν τῷ ὄντι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικόν]. Au sujet du gnostique voir aussi *Strom.* IV, 135 ; VI, 79, 1-2 ; VII, 13, 2-4 ; VII, 49, 3-8 ; VII, 53, 4 - 54, 2 et surtout VII, 55, 1 - 88, 7.

⁵ Voir Clément, *Strom.* IV, 172, 2.

⁶ A. Vilela, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle*, Paris, 1971, p. 42.

⁷ Clément, *Quis dives salvetur* 41. Dans ce passage le terme *πρεσβύτερος* désigne les personnes vénérables du passé. Au fil du récit l'expression s'appliquera à l'évêque d'Asie à qui l'apôtre Jean confie le jeune homme, devenu brigand par la suite.

⁸ A. Vilela, op. cit., p. 28-29. Pour "les presbytres, témoins de la tradition" voir A. Vilela, op. cit., p. 28-30. Voir aussi Clément, *Eccl. prophet.* 27, 1 & 4.

⁹ A. Vilela, op. cit., p. 30.

μενος) et qu'il est presbytre (πρεσβύτερος) qu'on le considère comme juste, mais c'est parce qu'il est juste qu'il est inscrit au presbyterium (ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος)¹⁰. S'il ne jouit pas ici-bas de l'honneur de la préséance (πρωτοκαθεδρία)¹¹, il siègera sur les vingt-quatre trônes pour juger le peuple, comme il est dit dans l'Apocalypse de Jean ... Juges et administrateurs, choisis indifféremment parmi les Juifs et parmi les Grecs, ils siègent au nombre de vingt-quatre parce que, le bienfait de la grâce a été doublé. Les ordres d'évêque, de presbytre et de diacre dans l'Église d'ici-bas sont (κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων), je pense, des imitations de la gloire céleste et de cette économie qui attend, selon la parole des Écritures, ceux qui ont suivi la trace des apôtres pour vivre dans la perfection de la justice en conformité avec l'Évangile. Sur les nuages, ils seront emportés, dit l'Apôtre, pour remplir d'abord l'office de diacre, ensuite pour être admis dans le presbyterium (ἐγκαταταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ) selon un progrès de gloire, car il y a gloire et gloire, jusqu'à ce qu'ils atteignent la taille de l'homme parfait¹².

À première vue, le passage de Clément, "tout imprégné de réminiscences bibliques", est déroutant et difficile à expliquer¹³. D'après A. Vilela, "la difficulté tient surtout au brusque passage d'un ordre d'idée à l'autre"¹⁴. Mais, si nous tenons compte du contexte dans lequel ce récit s'insère, nous pouvons entrevoir l'intention de son auteur. Clément y développe le sujet du 'vrai gnostique'. Ce qui lui importe le plus, c'est la disposition personnelle de l'individu – qui est censé être un chrétien –, la conduite parfaite du 'vrai gnostique'. Dès lors, il est un vrai presbytre ou un vrai diacre même si, en réalité, il ne fait pas partie de ceux qui sont ainsi honorés dans la communauté. Plus encore, il peut être même considéré comme inscrit parmi les apôtres¹⁵, distinction bien plus significative que les fonctions ecclésiastiques proprement dites.

¹⁰ D'après Roger Gryson, "il n'est pas ordonné par les hommes, et si on le considère comme juste, ce n'est pas parce qu'il est prêtre [presbytre] ; mais c'est plutôt parce qu'il est juste qu'il fait partie du presbyterium". Dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 69, 1974, p. 111.

¹¹ Comme les tenants des sectes qui occupent le premier rang de leurs églises/assemblées (κατὰ τὰς ἐκκλησίας). Clément, *Strom.* VII, 98, 2.

¹² Traduction d'A. Vilela dans op. cit., p. 31. L'auteur traduit le terme πρεσβύτερος par 'prêtre'. Nous lui avons préféré la notion de 'presbytre'.

¹³ D'après A. Méhat, il s'agit d'un portrait idéalisé de Pantène, inscrit dans le presbyterium, mais écarté de l'épiscopat. A. Méhat, *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966, p. 56. Dans cette perspective, nous pourrions également considérer ce passage comme une sorte d'auto-consolation de Clément.

¹⁴ A. Vilela, op. cit., p. 31.

¹⁵ Clément, *Strom.* VI, 106, 1. A. Vilela développe à ce sujet l'assimilation du 'vrai gnostique' aux Apôtres (pour la relation entre les 'gnostiques' et les 'apôtres' voir *Strom.* IV, 75, 1-2) et la comparaison du premier au presbytre. "En dernier ressort [c'est] le prêtre lui-même – dit-il – qui est assimilé aux apôtres." Dès lors, il établit "une équation tripartite qui – d'après lui – se maintient entre le vrai gnostique, l'apôtre et le prêtre". Mais, d'après nous, elle ne peut être défendue. Entre le 'vrai gnostique' et le presbyterium il ne peut pas y avoir identification. D'autant plus qu'il est question de trois choses différentes. Un titre d'honneur – apôtre – que le 'vrai gnostique' peut acquérir individuellement, par son cheminement spirituel, et sans rapport avec sa place dans la communauté; une fonction – presbytre – qu'il peut obtenir si le choix tombe sur lui ; et une disposition personnelle – sa progression vers l'état de 'vrai gnostique'. Contrairement à Albano Vilela, nous pensons qu'il n'est pas question là de mérite en ce qui concerne le presbyterium. Clément veut rassurer simplement son lecteur : s'il arrive à vivre en 'vrai gnostique', malgré sa mise à l'écart du presbyterium terrestre, il peut être inscrit déjà ici-bas parmi les apôtres et plus tard il siègera dans le presbyterium céleste. Voir A. Vilela, op. cit., p. 34-36. Voir aussi *Strom.* VII, 77, 4 où Clément considère le gnostique comme quelqu'un qui "supplée à l'absence des Apôtres par la rectitude de sa vie, par l'exactitude de sa

que le Père a envoyé, des Apôtres que le Christ a élus (sur cette dévolution en "cascade", cf. *Praes.* 21, 4 ; 37, 1)²⁴.

C'est dans cette optique enfin que l'on pénètre à plein pourquoi Tertullien fut conduit à tracer strictement les "frontières" de l'Église. Le baptême donné par les dissidents, est, d'après *Bapt.* 15, 2, frappé de nullité (cf. *Pud.* 19, 5), et le Carthaginois enjoint de rebaptiser ceux qui, baptisés hors de la *catholica*, sollicitent d'y être admis. Plus généralement, on se demandera si les pécheurs sont membres de l'Église : à ce point, on n'omettra pas les métaphores de la maison (du toit), du vestibule, de la porte par lesquelles *Paen.* et *Pud.* s'efforcent de marquer la place des pénitents et des fautifs face aux fidèles de plein exercice²⁵.

*
* *

1. Pour désigner les ministères, Tertullien utilise un vocabulaire que commande la dichotomie clercs/laïcs, elle-même conséquence d'une représentation sacerdotale desdits ministères. Il se fait ainsi l'écho d'une mutation importante dans la vision qu'avaient des ministères les chrétiens de l'époque. Cette utilisation en effet s'opère sans précaution spéciale : preuve qu'en recourant à un tel vocabulaire Tertullien personnellement n'innovait pas.

Ordo est synonyme de *clerus* (*praepositi*), et s'oppose à *plebs* (*laici*). Mais ce jeu de synonymie et d'opposition ne rend pas compte de la totalité de l'*usus auctoris*. C'est un fait notoire que Tertullien, même en sa période montaniste, exclut les femmes de tout *munus sacerdotale* (cf. *Virg.* 9, 1)²⁶ ; or, en *Exh.* 13, 4, le pluriel *ordines* semble inclure vierges et veuves. Selon *Praes.* 41, 8, le *lector* n'appartient pas à l'*ordo* : mais n'est-il que *laicus*²⁷ ? Ces flottements laissent déjà deviner que, doctrinalement, la dichotomie clercs/laïcs prend chez Tertullien une physionomie originale et moins simple qu'il ne paraît.

2. Infatigable pourfendeur de la collation à la femme d'un quelconque office ecclésiastique, Tertullien ne nie jamais pourtant que celle-ci ait auprès de Dieu un accès direct, ni qu'elle soit objet de grâces et sujet de mérites (devenu montaniste, il admet sans palinodie qu'elle puisse prophétiser, à l'instar de Prisca et Maximilla). Néanmoins, vierges et veuves réalisent, les premières sans broncher, les

²⁴ Voir T.G. Ring, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Würzburg 1975, p. 49-91, spéc. p. 54-80.

²⁵ E.g. *Paen.* 7, 10 (cf. Munier, éd. citée, Introd., p. 61s.) ; *Pud.* 4, 5. (Rankin ne dit rien de ces métaphores.)

²⁶ Pour Tertullien, comme, semble-t-il, pour son contemporain Clément d'Alexandrie, la femme au vrai n'est pas même un "laïc" : cf. A. Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris 1984, p. 70-72 ; "Aux origines du laïcat", *L'Année canonique* 29, 1985-86, p. 19-54, spéc. p. 36 (art. repris en grande partie sous le titre "Naissance d'un laïcat. Les enjeux d'un mot", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33, 1986, p. 391-429).

²⁷ Cf. A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris 1977, p. 253 (semble répondre plutôt non à la question ici posée). Voir aussi la récente anthologie *I ministeri nella chiesa antica*, a cura di E. Cattaneo, Milan 1997, dont l'introduction contient, p. 19-210, une analyse soignée du vocabulaire paléochrétien des ministères (sur Tertullien présentation, p. 473-479 ; textes, p. 479-497).

autres après un temps d'égarement, la vocation de tout chrétien, qui est la continence (le mariage, unique en tout état de cause, ne relevant que d'une tolérance). Du coup, elles n'ont pas à former, à l'intérieur du "corps", des castes confisquant la sainteté et honorées pour ce motif²⁸.

De même, les martyrs (les confesseurs²⁹). Le martyr est selon Tertullien une exigence qui s'adresse à tous, et ceux qui souffrent pour la foi ne sauraient exciper d'un pouvoir extraordinaire, par exemple dans la réconciliation des pécheurs (cf. *Pud.* 22)³⁰.

Ainsi apparaît un trait cardinal dans l'ecclésiologie de Tertullien : le refus des "classes". Ce que déclare, par ironie, une *sententia* de *Mon.* 12, 2, telle que critiquement restituée :

"Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis prouocamur, deponimus infulas, et partes sumus"³¹.

Tertullien ne connaît à la vérité qu'une hiérarchie : celle de la sainteté (cf. *Exh.* 7, 4), où tous les chrétiens sont également appelés, sans que nul puisse prétendre à on ne sait quel privilège.

Si, quant à lui, le prophète montaniste échappe à cette commune condition, c'est qu'il est une épiphanie du *spiritus*. Une phrase de *Pud.* 2, 17 l'insinue :

"... ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem..."³².

Je reviendrai sur cette phrase difficile. Qu'il suffise pour l'instant de noter ceci : Tertullien montaniste, on le sait, présente l'extase prophétique comme une possession où les facultés du voyant se trouvent momentanément suspendues³³ ; on peut supposer que, d'une manière analogue, l'*homo spiritualis* qui (d'aventure) absout ne met en oeuvre aucune puissance dont il ait la libre disposition : quel que soit son degré de conscience alors, sans doute il se laisse mouvoir en instrument passif dans les mains de Dieu.

²⁸ Cf. E. Schulz-Flügel, éd. *Virg.*, p. 74 et 78-79.

²⁹ Martyr ou confesseur ? Le langage n'est pas encore fixé au temps de Tertullien : cf. H.A.M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nimègue 1961, p. 38-41.

³⁰ L'*Ad martyras*, catholique, montrait moins de sévérité (1, 6) : Tertullien a-t-il changé entre-temps ? Problème aussi de la valeur ecclésiale du martyre : là-dessus cf., en dernier lieu, pro : G. Az-zali Bernardelli, "Ecclesiae sanguis. Spunti di ecclesiologia tertulliana", *Atti della settimana di studi "Sangue e antropologia nella liturgia"*, 26 nov.-2 dic. 1984, Rome 1987, II, p. 1127-1155 ; contra : C. Moreschini, "Aspetti della dottrina del martirio in Tertulliano", *Compostellanum* 35, 1990, p. 55-70, spéc. p. 69-70. Je suggérerai plus loin (n. 58) une amorce de solution.

³¹ "Quand nous sommes appelés à nous conformer en tout à la discipline sacerdotale, nous déposons nos bandelettes, et nous nous partageons en classes" (éd.-trad citée *supra*, n. 6, p. 188-189 [texte latin, l. 15-17]). Le morceau fustige les laïcs qui, révoltés contre le clergé, se déclarent "prêtres" en Jésus-Christ, mais qui, appelés à respecter la monogamie, discipline sacerdotale, consentent qu'il y ait dans l'Église des "groupes" différenciés. Sur la solidité de la leçon *partes*, cf. P. Mattei, "Critique textuelle", p. 85-86 ; comm. en SC 343, p. 347-348.

³² "... l'Église remettra bien les péchés, mais l'Église esprit, par l'intermédiaire d'un homme spirituel" (éd.-trad. Munier, p. 274-275 [latin, l. 81-82 ; trad. corrigée pour le sens des mots *ecclesia spiritus*]).

³³ Cf. J.H. Waszink, éd.-comm. *De anima*, Amsterdam 1947, p. 481-482.

Aux yeux de Tertullien l'*ordo*, qui aussi bien ne se confond pas, quant à sa notion, avec une hiérarchie de sainteté, ne crée pas, *a fortiori*, un groupe de chrétiens à part et supérieurs aux autres. Et il souligne fortement l'unité du peuple de Dieu.

3. On aperçoit mieux, dès lors, quelle place dans l'organisme ecclésial tient pour lui le ministère ordonné.

Plus volontiers que sur le "sacerdoce ministériel", Tertullien insiste sur le "sacerdoce commun des fidèles". Dans ce domaine, le *De monogamia* marque l'aboutissement (ou l'expression la plus achevée) de sa réflexion : la sacrificature aaronique préfigurait le sacerdoce du Christ, Grand Prêtre accomplissant les types de la Loi ; c'est dans le sacerdoce du Christ que les chrétiens, baptisés en Christ (revêtus du Christ), sont prêtres³⁴.

La conception que se faisait le Carthaginois du chrétien comme *seruus Dei* a probablement contribué à former ou renforcer sa pensée. En *Pud.* 21, 17, il répute l'évêque simple *famulus*. Or le *De fuga*, après avoir spécifié quels sentiments doivent animer le fidèle en temps de persécution, continue :

"Haec sentire et facere omnem *seruum Dei* oportet, etiam minoris loci, ut maioris fieri possit, si quem gradum in persecutionis tolerantia ascenderit"³⁵.

Les lignes suivantes précisent que le *seruus minoris loci* est le laïc, le *seruus maioris loci* un des *duces* (diacre, prêtre ou évêque). Le "martyre" offre une *prae-rogiatiua* pour l'accession à l'*ordo*³⁶. Quoique le terme *locus* reste vague³⁷, on retire de l'emploi des comparatifs *minoris-maioris* l'impression que le confesseur laïc promu à l'*ordo* ne fera que gravir un échelon dans une pyramide homogène ...

Exh. 7, 3³⁸ donne à la "différence" entre *ordo* et *plebs* une origine purement "ecclésiastique". Pour asseoir cette théorie, le texte invoque le "droit" (*ius*) qu'aurait le laïc d'*offerre* et *tinguere* (c'est-à-dire, sans aucun doute, "d'offrir l'Eucharistie et de baptiser"). L'argument n'a valeur probante que s'il repose sur un fait réel. D'autre part, *Mon.* 7 (§ 7-9) et 12, qui reprend l'essentiel d'*Exh.* 7, renonce à revendiquer ce droit. J'ai supposé ailleurs que l'on pouvait expliquer une telle transformation de la manière que voici : Tertullien renvoie à un usage avéré parmi les catholiques, mais il l'interprète à sa mode, qui dut troubler lesdits catholiques et qu'ensuite il préféra, pour éviter des frictions dommageables à sa cause, laisser dans l'ombre. Ainsi, au plan historique, il serait loisible d'accepter son témoignage sans se trouver forcé de prétendre acceptée par les "orthodoxes"

³⁴ Voir *Mon.* 7, 8 ; 12, 2 (cf. P. Mattei, "Habere ius sacerdotis", p. 206-207). — Sur le sacerdoce commun, bon exposé d'ensemble par G. Otranto, "Nonne et laici sacerdotes sumus ? (*Exh.* cast. 7, 3)", *VetChr* 8, 1971, p. 27-47.

³⁵ 11, 1, *CCL* 2, p. 1148, l. 1-3 ("Voilà ce que doit penser et faire tout serviteur de Dieu, même de rang inférieur, afin de pouvoir passer à un rang supérieur, s'il monte d'un degré pour avoir souffert persécution", trad. P.M.).

³⁶ *Comp. Val.* 4, 1 (cf. E. Dekkers, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Bruxelles-Amsterdam 1947, p. 75, n. 2). Rapprocher également Cyprien, *Ep.* 38-39.

³⁷ "Place, rang, rôle", comme chez Cicéron, e.g. *Chu.* 150. Dans Cyprien, *locus* signifie couramment le rang épiscopal ou presbytéral : e.g. *Ep.* 3, 1, 1 ; 12, 1, 1 ; 15, 1, 1 ; 16, 1, 2, etc.

³⁸ Sur l'ensemble du présent §, cf. P. Mattei, "Habere ius sacerdotis" (les conclusions de cet article sont approuvées par G. Bavaud, "Le laïc peut-il célébrer l'Eucharistie ? Tertullien : *De exhortatione castitatis* VII, 3", *REAug.* 42, 1996, p. 213-222, spéc. p. 216-217).

d'alors une formalisation que, justement, l'enseignement "orthodoxe", plus tard, ne devait pas ratifier. L'intérêt de cette supposition est double :

(1) elle extrait l'usage attesté par Tertullien d'une gangue interprétative qui n'engage que Tertullien et elle en établit plus fermement, plus sereinement aussi, l'historicité ; elle concourt de la sorte à déterminer quel fond la dogmatique aujourd'hui, dans une réflexion renouvelée touchant la nature du ministère ordonné³⁹, peut sans préjugé faire sur la donnée positive ainsi établie ;

(2) elle met en évidence que, entre *ordo* et *plebs*, Tertullien ne postule qu'une différence de degré.

Aussi bien il convient de noter qu'en matière de pénitence, curieusement, seul le *De pudicitia*, montaniste, mentionne un geste de réconciliation par l'évêque (18, 18) : sur ce geste le *De paenitentia*, catholique, restait muet, préférant accentuer le rôle au moins d'intercesseur joué par la communauté tout entière, laquelle, littéralement, compatit avec le pécheur repentant (9, 4 ; 10, 4-6)⁴⁰. Indice que, là encore, l'évêque est, d'une certaine façon, seulement délégué de la communauté.

4. Il existe donc une répartition des fonctions, mais pas de clivage. Pour autant, cette répartition n'a aucun caractère "facultatif". Ambivalence à détailler.

D'un côté⁴¹, à la théorie exposée en *Exh.* 7 Tertullien lui-même apporte un prudent correctif : il définit à la rigueur les conditions (hors normes) dans lesquelles le laïc se substitue au prêtre. Le montanisme en *Exh.* puis en *Pud.* n'a rien changé à l'exigence de *gravitas* qu'exprimait *Praes.* 41 ; la doctrine de *Bapt.* 17, 1-3 demeure, avec son balancement, qui réserve le droit de l'évêque tout en admettant le pouvoir, il est vrai exceptionnellement actualisé, du laïc.

D'un autre côté, la succession épiscopale n'est d'après Tertullien qu'un témoin, par sa continuité, de l'apostolicité de l'Église. Pour *Praes.* (36, 1 par exemple), c'est aux Églises apostoliques prises chacune dans son ensemble, et non aux seuls évêques, que revient la charge d'incarner cette apostolicité⁴². L'évêque n'est pas apôtre : *Bapt.* 17, 2 souligne que les "disciples" qui suivaient le Seigneur sont à distinguer des évêques, prêtres et diacres⁴³.

Ces aspects, divergents en apparence, peuvent, me semble-t-il, se concilier : la hiérarchie ministérielle (dont l'épiscopat forme la clé de voûte) rend, dans l'espace et le temps⁴⁴, la présence du salut repérable au cœur du monde ; sa stabilité ne ressortit pas seulement à l'utilité : elle garantit la *pax*, qui est en son fond plénitude divine⁴⁵.

³⁹ Sur ce point, cf. les travaux de C. Vogel, notamment "Le ministre charismatique de l'eucharistie. Approche rituelle", *Studia Anselmiana* 61, 1973, p. 181-209 (repris dans *Ordinations inconstantes et caractère inamissible*, Turin 1978, p. 197-225).

⁴⁰ Cf. C. Munier, éd. *Paen.*, p. 65. 233. Voir à présent P.A. Gramaglia, "Note sul 'De pudicitia' di Tertulliano", *RSLR* 31, 1995, p. 235-258, spéc. p. 242-244 (nie qu'au III^e s. eût existé une sentence épiscopale absolutoire).

⁴¹ Sur l'ensemble du présent §, cf. P. Mattei, "Schisme", p. 144 ; "Habere ius sacerdotis", p. 214.

⁴² Réf. bibliog. dans "Schisme", p. 145, n. 71.

⁴³ "Nisi si episcopi iam aut presbyteri aut diaconi uocabantur discentes domini !" ("par hasard, les disciples du Seigneur se seraient-ils déjà appelés évêques, prêtres ou diacres !" [éd.-trad. citée, p. 90 - texte latin, l. 5-6]).

⁴⁴ P. Mattei, "Schisme", p. 145.

⁴⁵ Sur la notion de *pax* chez Tertullien, réf. bibliog. dans *SC* 343, p. 312-313.

La double hypothèse ainsi formulée aide à résoudre une fameuse *crux interpretum*, ou, mieux, à en cerner plus exactement les tenants et aboutissants : *Pud.* 21, 17 découple *Ecclesia spiritus* et *Ecclesia numerus episcoporum*. L'“Église esprit” ne désigne pas un autre organisme que l'“Église collection d'évêques”⁴⁶, mais la *catholica* dans sa substance surnaturelle. La démarcation est entre le ministère institué, signe, par son existence et sa permanence, d'une réalité eschatologique, et les spirituels, irruption tangible de cette réalité, et qui, comme telle, transcende toute catégorie ministérielle. En droit, il n'y a pas contradiction, en fait il y a possible *tension dialectique* (conflit) dans l'exercice de l'*autorité*⁴⁷.

5. On replacera dans ce cadre la figure de Pierre (sa primauté et celle, éventuellement, du Siège romain ; la relation entre Pierre et l'*ordo*, spécialement l'épiscopat). Je me bornerai à rapporter, dans leur ordre chronologique probable, quatre textes centraux, qu'il faut s'efforcer de regarder d'un oeil naïf, en dépit des gloses dont l'érudition moderne les a alourdis, le dernier surtout⁴⁸.

Praes. 36, 2-3 rappelle de quels Apôtres, martyrs chez elle, Rome conserve le souvenir :

“... si ... Italiae adiaces, habes Romam unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Iohannis exitu coronatur, ubi apostolus Iohannes posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur ...”⁴⁹.

Il est notable qu'ici Pierre se trouve nommé avec Paul et Jean, mais voit son personnage magnifié : si Paul fut décapité comme le Précurseur, Pierre, lui, fut crucifié comme le Seigneur. Mais il est non moins notable que rien n'est dit là, à la différence d'un endroit célèbre d'Irénée⁵⁰, sur la liste épiscopale de Rome.

En *Scorp.* 10, 8 l'horizon s'élargit au-delà de la communauté romaine :

“... claves (sc. caeli) ... dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum”⁵¹.

⁴⁶ Sur *numerus* “collection” cf. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 4, Paris 1969, “Index de la langue trinitaire” s.v., p. 132. Préférable à l'interprétation de C. Munier, éd. *Pud.*, p. 275 : “l'Église constituée par des évêques en nombre”.

⁴⁷ “Tension” : cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954, p. 48-86, spéc. p. 48-49. “Autorité”, et modalités concrètes de son exercice, selon Tertullien : difficilement bien vue, mais non étudiée (volontairement), par Verstegen, p. 398.

⁴⁸ Des débats érudits sur la *Primatsfrage* chez Tertullien aperçu instructif in Micaelli, éd. *Pud.*, p. 28-38.

⁴⁹ “... si tu es sur les confins de l'Italie, tu as Rome, dont l'autorité nous apporte aussi son appui. Heureuse Église ! les apôtres lui ont versé toute leur doctrine avec leur sang. Pierre y subit un supplice semblable à celui du Seigneur. Paul y est couronné d'une mort pareille à celle de Jean (Baptiste). L'apôtre Jean y est plongé dans l'huile bouillante : il en sort indemne et se voit relégué dans une île” (éd. citée, p. 137-138 [latin, l. 8-14 ; trad. Labriolle, retouchée]).

⁵⁰ *Haer.* 3, 3, 2-3. Pour une juste appréciation de cette différence entre Irénée et Tertullien, cf. Refoulé, éd. *Praes.*, p. 58s. (spéc. p. 60, n. 3). – *Praes.* 32, 2 rappelle que Pierre ordonna Clément à Rome, comme Jean installa Polycarpe à Smyrne.

⁵¹ Ed. G. Azzali Bernardelli, Florence 1990, p. 130 (“... le Seigneur a laissé les clés [du ciel] à Pierre et par lui à l'Église – clés que chacun, lorsqu'il sera interrogé ici-bas et fera sa confession, emportera avec soi”, trad. P.M.).

C'est à l'Église, fondée sur Pierre, qu'a passé le pouvoir des clés. Mais il importe de se rendre attentif au contexte, et à la chute de la phrase. Comme Pierre, quiconque devant les persécuteurs redit la confession qui valut à Pierre la bénédiction du Christ s'ouvre la porte du ciel. Le logion de *Matth.* 16, 18-19 montre qu'est Pierre tout chrétien qui dans l'Église partage la foi de Pierre.

Mon. 8, 4, selon ce que je crois le meilleur texte⁵², ajoute encore une nuance :

"(Petrum) ... monogamum praesumo per ecclesiam, qua super illum omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura"⁵³.

Il suffit de retourner cette trop habile induction pour en dégager la réelle valeur ecclésiologique : l'Église fondée sur Pierre requiert que ses ministres ne contractent qu'un seul mariage, car par cette monogamie elle fait voir sa propre origine pétrinienne.

Pud. 21, 9-10 s'oppose d'autant moins au passage de *Scorp.* cité plus haut que celui-ci ne s'occupe nullement de l'absolution des pécheurs :

"De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro Dominus : *Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis*, uel : *Quaecumque alligaueris uel solueris in terra, erunt alligata uel soluta in caelis* (*Matth.* 16, 18), idcirco praesumis et ad te deriuasse soluendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri prouinciam, qualis es, eueruens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem ? *Super te*, inquit, *aedificabo ecclesiam meam*, et : *Dabo tibi claves*, non ecclesiae, et : *Quaecumque solueris uel alligaueris*, non quae soluerint uel alligauerint"⁵⁴.

La teneur même de *Pud.* est sur un point controversée, dans son interprétation et même dans sa matérialité⁵⁵, mais, quelle que soit la leçon retenue, on s'accordera sur deux constatations : (1) sur Pierre est fondée l'Église, aux termes de *Matth.* 16, 18-19 ; (2) c'est à l'Église entière que sont échues les attributions

⁵² Cf. "Critique textuelle", p. 80-82. Je crois devoir maintenir ce texte, avec les mêmes arguments, contre Minnerath, art. cité, p. 63-64, spéc. n. 5. (Mon choix est approuvé par R. Uglione, éd. *Mon.*, Turin 1993 [Corona Patrum 15], p. 229.)

⁵³ "... je ... présume (Pierre) monogame, à cause de l'Église, puisque c'est fondée sur lui qu'elle allait recruter l'ordre entier de sa hiérarchie parmi les monogames" (éd.-trad. citée *supra*, n. 6, p. 164-167 [texte latin, l. 24-26]).

⁵⁴ "Et maintenant, quant à ton opinion, je te demande à quel titre tu usurpes ce droit de l'Église. Si c'est parce que le Seigneur a dit à Pierre : 'Sur cette pierre, je bâtirai mon Église, je t'ai donné les clés du Royaume des cieux', ou encore : 'Tout ce que tu auras lié ou délié sur la terre sera lié ou délié dans les cieux', si c'est pour cela que tu présumes que le pouvoir de lier et de délier t'a été transmis à toi aussi – autant dire que le privilège de Pierre a été transmis à l'Église tout entière –, qui donc es-tu, pour détruire et travestir l'intention manifeste du Seigneur, qui confère ce droit à Pierre personnellement ? 'Sur toi, dit-il, je bâtirai mon Église', et : 'Je te donnerai les clés', à toi, non à l'Église, et : 'Tout ce que tu auras lié ou délié, non : Tout ce qu'ils auront lié ou délié'" (éd.-trad. Munier, p. 270-273 [latin, l. 39-49 ; trad. retouchée]).

⁵⁵ Il s'agit de l'expression "ad omnem ecclesiam Petri propinquam" (*uulgo*), dont G. Poupon, suivi par Munier, corrige le dernier mot en "prouinciam" : cf. Micaelli, loc. cit. (*supra*, n. 48). *Adhuc sub iudice* : car Gramaglia, "Note", p. 245-255 rejette et la conjecture de Poupon et la thèse de la localisation "non romaine" de l'*episcopopus* pris à partie ; *idem*, sur le second point, Merdinger, p. 32-33, et Brent, *Hippolytus* (cité *infra*, n. 63), p. 501s. ; toujours sur ce point je reste sceptique devant le luxe argumentatif de Gramaglia et de Brent : tout ce que l'on peut concéder, je crois, c'est que le cas pénitentiel dut se poser vers le même temps et en termes semblables à Rome comme à Carthage (cf. R. Braun, "Un nouveau Tertullien : problèmes de biographie et de chronologie", *REL* 50, 1972, p. 67-84, spéc. p. 77-78 [repris dans *Approches de Tertullien*, p. 67-84]).

ordinaires de Pierre, mais non pas les charismes à lui personnellement conférés par le Christ. Il est vraisemblable que l'évêque apostrophé n'est pas le "successeur de Pierre" sur le siège romain mais en fait tout évêque (peut-être en particulier celui de Carthage), dans la mesure où il préside une communauté qui, médiatement, par la foi partagée sans discontinuité, se rattache à Pierre.

Pour synthétiser l'apport de ces quatre textes, on avancera, sous bénéfice d'inventaire, les conclusions suivantes :

- l'Église est bâtie sur Pierre ; cette proposition se conçoit selon deux axes : par la foi qu'ils confessent tous les chrétiens sont héritiers de Pierre, les Églises ont hérité des compétences disciplinaires de l'Apôtre (plus généralement, des Douze) ;

- l'*ordo* témoigne, jusque dans son mode de vie (monogamie), de l'ascendance pétrinienne de l'Église ;

- le souvenir de Pierre, la fidélité à la foi que Pierre a scellée par sa mort demeurent vivants dans la communauté romaine : souvenir et fidélité que signifie la suite des évêques dont il a ordonné le premier et que, d'une manière toute spéciale, reconnaissent les Africains, proches de Rome au moins géographiquement ; mais la foi de Pierre est aussi la foi de Paul et de Jean, et, autant que l'on voie, Tertullien n'a jamais inféré que cette "mémoire" apostolique eût pour corollaire la possession, par la communauté romaine et ses évêques, d'une "préséance" effective.

Pud. 21, 9-10 pour sa part permet des conclusions plus larges, et d'apprécier au plus juste l'évolution de Tertullien : sa doctrine pénitentielle *proprie dicta* s'est durcie, mais les assises ecclésiologiques n'ont pas bougé. Nous voyons encore une fois affleurer la même idée de la relation entre *episcopus (ordo)* et *plebs* : seulement, si le polémiste met en avant la personne de l'évêque, c'est que son adversaire est un évêque, dont, plus que par le passé sans doute, et peut-être à la faveur des polémiques, les partisans (comme ce ministre lui-même ?) soulignaient les pouvoirs propres, irréductibles pour eux à ceux de la communauté (Tertullien répéterait leurs mots sans adopter leurs vues). L'introduction, que je crois peu contestable⁵⁶, de la notion de "péché irrémissible" au mieux peut-être occasionna chez lui une conscience plus aiguë qu'en *Apol.* 39, 4⁵⁷ du fait que l'Église (entendons *plebs* et *ordo* confondus, dans une indivise distinction par rapport aux "prophètes") est – en termes modernes, mais sans anachronisme de pensée – le *sacrement* d'un salut d'initiative et d'exécution toutes divines, l'événement prophétique faisant simplement toucher du doigt, maintenant, cette vérité première qu'aucun homme, fût-il évêque, n'a barre sur l'action du Dieu souverainement libre⁵⁸.

⁵⁶ Cf. Munier, *SC* 316, p. 72. Contre, mais d'une façon dans l'ensemble peu convaincante, Gramaglia, "Note", p. 235-242.

⁵⁷ "C'est dans ces réunions encore que se font les exhortations, les corrections (*castigationes*), les censures au nom de Dieu (*censura diuina*). Et, en effet, on y rend aussi des jugements, qui ont un grand poids, attendu que nous sommes certains d'être en présence de Dieu, et c'est un terrible préjugé pour le jugement futur, si quelqu'un d'entre nous a commis une faute telle qu'il est exclu (*relegetur*) de la communion des prières, des assemblées et de tout commerce avec les choses saintes" (éd.-trad. J.-P. Waltzing, *CUF*, Paris 1961, p. 82).

⁵⁸ La question dans *Pud.* est donc d'ordre sotériologique : selon toute apparence, d'après ce traité (19, 25-26), certains péchés mettent le baptisé délinquant hors d'état (sauf spéciale indulgence du Père, éventuellement accordée ici-bas *per hominem spiritalem*) de recouvrer jamais les fruits du salut (cf. Micaelli, éd. citée, p. 89-90) ; mais une conviction reste inébranlée : l'Église pardonne tout



Sur le schisme de Tertullien je laisserai ici de côté les études de chronologie⁵⁹. Nous venons de voir la fonction que notre auteur assigne à la hiérarchie, la position subordonnée qu'il lui ménage. Cette opinion entraîne certes un devoir de résistance envers l'évêque qui outrepassa son rôle – mais aussi, paradoxalement, l'obligation de ne pas rompre avec lui tout à fait. Obligation qui peut se dire d'autre façon : si l'épiscopat est bien témoin de la foi (de la pérennité de la *regula fidei*), garder jalousement cette *regula*, comme Tertullien ne cesse de s'en vanter dans ses écrits montanistes (par exemple *Mon.* 2), impose de ne pas rompre entièrement avec lui.

Car, même si là où "trois chrétiens sont réunis, est déjà l'Église", Tertullien, qui à plusieurs reprises cite ou mentionne *Matth.* 18, 20⁶⁰, ne manque pas de signaler que ces "trois" doivent "conspirer" dans la foi trinitaire reçue des Apôtres (cf. *Pud.* 21, 16-17). L'*ecclesiola in tribus* rappelle que (affirmation constante chez lui, montaniste aussi bien que catholique) l'Église est *corpus trium* – que l'*unitas* règne en elle, entre *ordo* et *plebs*, et aussi entre ceux que rassemble, sans cassure totale possible, l'adhésion à une conception de la divinité selon laquelle le Père, d'une seule coulée, communique sa *substantia* au Fils et, par le Fils, à l'Esprit⁶¹. L'idée d'une telle *ecclesiola* ne saurait donc, à mon sens, passer pour l'étalage brutal de goûts "sectaires"⁶². Elle met en lumière le premier critère de discernement des charismes dont voulût disposer Tertullien : l'orthodoxie (cf. *Mon.* 2, 3), le second étant une moralité sans reproche (cf. *Pud.* 21, 8) – critères insuffisants, comme était irréaliste le rêve de concorde entre charismatiques et institution.

Attitude embarrassée, par conséquent, de l'Africain, sous une rhétorique toute d'une pièce, enflammée et outragée (*De ieiunio* ; *De pudicitia*). Attitude intenable, sans doute, ce qui expliquerait flammes et outrages, par dépit. Quoi qu'il en

ce pour quoi le Christ prie certainement (cf. B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940, p. 339-340). C'est sous cet angle qu'il faut peut-être envisager le refus, par *Pud.*, du pouvoir d'intercession des confesseurs et la *cosiddetta* méconnaissance d'une valeur ecclésiale du martyre (*supra*, n. 30) : en tout cas, le confesseur n'intercéderait que dans les limites incontestables de la rédemption. La question du moins n'est pas d'ordre ecclésiologique et la méprise de ceux qui jugent que Tertullien a changé sous ce rapport tient essentiellement, je pense, à une confusion : peu ou prou ils croient que pour lui les prophètes étaient des ministres (*supra*, § correspondant à la n. 47).

⁵⁹ Cf. P. Mattei, "Schisme", p. 133-140.

⁶⁰ "Que deux ou trois soient réunis ... en mon nom, je suis là au milieu d'eux" (trad. *Bible de Jérusalem*). Sur la forme que Tertullien donne habituellement au verset, et le sens de l'utilisation qu'il en fait, j'adopte (sauf sur un point : cf. *infra*, n. 62) les analyses fouillées et mesurées de Verstegen, p. 402-410.

⁶¹ En *Mon.* 12, 2, les laïcs révoltés soutiennent que tous les chrétiens sont *unum*. Mot chargé d'une connotation eschatologique (cf. *supra*, n. 31 [réf. bibliog.]). Chargé surtout d'une connotation trinitaire : selon *Prax.* 25, 1 ce neutre, concernant Dieu, a trait "ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem" (*CCL* 2, p. 1195, l. 10-11) : unité plurale ; sur *unitas* chez Tertullien, voir Braun, *Deus Christianorum*, p. 142-151.

⁶² Il me paraît par conséquent réducteur d'assimiler (avec Verstegen, p. 405) Tertullien aux dissidents que condamne Cyprien, *Vnit.* 12, et qui invoquaient le même verset évangélique pour justifier leurs menées "fractionnistes".

soit, ni objectivement (Tertullien et les siens n'ont pas fondé de nouvel *ordo*, et ce n'est pas par indifférence à l'organisation ecclésiastique) ni subjectivement (nulle volonté de briser avec la *catholica*), Tertullien (dont rien par ailleurs n'indique qu'il ait jamais été excommunié) n'a provoqué de schisme : il a cru seulement devoir s'éloigner des synaxes "psychiques"⁶³.



L'ecclésiologie, dans Tertullien, se signale d'abord par la cohérence entre l'ontologie de l'Eglise et la théologie des ministères. Quoique celle-ci ne se déduise pas analytiquement de celle-là (car, avec une autre théologie des ministères, Cyprien, nous le préciserons bientôt, a la même ontologie de l'Eglise), les deux ne jurent pas : c'est parce que l'Eglise est temple de Dieu que les chrétiens forment un peuple de prêtres et de serviteurs, c'est parce que le salut se pose vis-à-vis d'un monde hostile que tous les chrétiens sont *milites dei* (*Christi*) – ce qui implique à la fois ordre et égalité. Il y aurait du reste un certain profit à étudier ensemble les images où pour l'Africain se dessine le visage de l'Eglise et celles par lesquelles il tente de définir le chrétien, prêtre, serviteur et soldat. Réciproquement, la théologie des ministères contribue à une approche, personnelle tant qu'on voudra mais non sans lucidité, du mystère de l'Eglise à la fois médiatrice et terme du salut.

Deuxième signe de cohérence : entre les principes de cette ecclésiologie et la posture que le disciple du "Paraclet" prit à l'égard de la *catholica*. La question embrouillée du "schisme de Tertullien" ne peut que par là recevoir une clarification satisfaisante. Mais il est vrai que, si cohérence il y a là, elle ne saurait masquer la complexité, sinon l'ambiguïté, du second volet de cette ecclésiologie, la théologie des ministères.

Enfin, cette ecclésiologie ne connut aucun reniement. Au pis, la phase montaniste vit venir se greffer des éléments factuels que le système existant était en quelque sorte prédisposé à intégrer sans heurt, ou s'épanouir des tendances auparavant latentes, mais que déjà le développement doctrinal et disciplinaire dans le christianisme du temps commençait à écarter.

Dès lors, il faut s'interroger sur la postérité de l'ecclésiologie de Tertullien. La notion que le Carthaginois se forgea de l'être de l'Eglise, et qu'il conserva toujours, fit époque en Afrique. Dans sa méditation sur l'Eglise-mère, dont l'*unitas* est celle-là même de la Trinité, Cyprien, on ne l'ignore pas, fut tributaire de celui

⁶³ Cf. P. Mattei, "Schisme", p. 143-148. – A. Brent, *Hippolytus & the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Leyde 1995, spéc. chap. 6 et 7 (p. 368s.), insiste à bon droit sur la ductilité des structures ecclésiales au début du III^e s. ; cette ductilité, en processus de fixation, et que les générations subséquentes n'ont plus comprise, doit rendre l'historien moderne prudent dans ses diagnostics, pour ces temps archaïques, de "schisme". Néanmoins, l'opinion du même Brent, *ibid.*, sur l'émergence tardive de l'épiscopat monarchique me semble trop abrupte (je partage des réserves de M. Simonetti, "Una nuova proposta su Ippolito", *Augustinianum* 36, 1996, p. 13-46, spéc. p. 33-36); et je me garderais, touchant Tertullien, de rien arguer du fait, toujours obscur à mes yeux, d'"Hippolyte".

qu'il appelait son "maître"⁶⁴ – tributaire aussi de lui, par voie de conséquence, touchant la question du baptême hérétique (pareillement, après Cyprien, les donatistes)⁶⁵. En matière de doctrine des ministères, la théologie cyprianique de l'épiscopat est en rupture complète (en réaction consciente ?) par rapport à l'opinion de Tertullien sur la nature de l'*ordo*. Et c'est elle qui devait l'emporter. Il convient cependant de noter une curieuse convergence (qui n'implique pas, sans doute, influence, mais plutôt identique enracinement) entre Tertullien et Augustin sur l'Église en corps comme véritable dépositaire des "clés"⁶⁶. (Augustin entend certes par Église la *societas sanctorum* – mais Tertullien veut-il voir dans les communautés autre chose que des "assemblées de saints" ?)

À la vérité, la doctrine des ministères chez Tertullien porte la trace indéniable de crispations archaïsantes, de méfiances, voire de refus, envers certaines maturations mentales ou structurelles : si dans son vocabulaire il reflète une mutation qui est celle de son temps, il donne à ce vocabulaire un sens où se marque la nostalgie⁶⁷ de chrétientés restreintes et ardentes. Non pas certes que l'*ecclesiola in tribus* représente pour lui le mode normal de réalisation de l'Église de Jésus-Christ (sa pensée est plus subtile), mais il se scandalise de ce qu'il flétrit comme un affaïssissement de l'austérité primitive (Origène vers les mêmes années en faisait autant⁶⁸, et

⁶⁴ A. Demoustiers, "L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien", *RecSR* 52, 1964, p. 554-588, spéc. p. 574-576, rapproche très précisément les images par lesquelles Cyprien, *Vnit.* 5, décrit la communion ecclésiastique et celles qui dans Tertullien, *Prax.* 8, 5 servent à suggérer l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit (soleil et rayons, arbre et rameaux, source et ruisseau : images du reste traditionnelles en "triadologie" [Braun, *Deus Christianorum*, p. 150 ; Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 3, Paris 1966, p. 977s.]). Il ne cite pas les textes proprement ecclésiologiques de Tertullien. – Ratzinger, e.g. p. 61, insiste sur la conception qu'aurait eue Tertullien de l'Église comme communauté eucharistique : avec une autre idée du ministère sacerdotal, Cyprien avait une conception analogue (cf. B. Renaud, "L'Église comme assemblée liturgique selon saint Cyprien", *RecTh* 38, 1971, p. 5-68).

⁶⁵ Je ne spéculerai pas sur une prétendue hérédité de violence (ou de farouche haine du monde) qui parcourrait l'Église d'Afrique de Tertullien aux donatistes. Il paraît plus expédient de relever que les donatistes dépendent de Tertullien dans toute la mesure où ils dépendent de Cyprien (sur cette seconde dépendance, synthèse pénétrante de Y. M.-J. Congar, *Introd. à Saint Augustin, Traités anti-donatistes*, vol. 1, *BA* 28, Paris 1963, p. 48-70). – Tertullien et Novatien : Micacelli, éd. *Pud.*, p. 40, souligne les similitudes entre celui-là (dernière manière) et celui-ci (plus nuancé, mais confondant, à mon avis, question sotériologique et question ecclésiologique, Vogt, p. 133). Parallèle qu'il faudrait reprendre à frais nouveaux, s'il est vrai que l'on ne peut tout uniment opposer en matière ecclésiologique Cyprien, proche de Tertullien (catholique et montaniste), à Novatien : cf. P. Mattei, "L'anthropologie de Novatien. Affinités, perspectives et limites", *REAug.* 38, 1992, p. 235-259, spéc. p. 256-258.

⁶⁶ Sur cet aspect de la doctrine augustinienne, qui pour autant ne minimise pas le rôle de l'évêque, cf. G. Bavaud, éd. *De baptismo libri VII*, *BA* 29, Paris 1964, n.c. 15 "Le don de l'Esprit par l'imposition des mains", p. 600-605, spéc. p. 602-603 ; Y. M.-J. Congar, préface à K. Delahaye, *Mater ecclesia*, p. 8-9 ; A.-M. La Bonnardière, "Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin", *REAug.* 13, 1967, p. 31-53 (spéc. p. 39-41) ; p. 249-283 (spéc. p. 265-266) ; 14, 1968, p. 181-204 (spéc. p. 198-199). – Sur l'"identique enracinement", voir *infra*, n. 69.

⁶⁷ En partie illusoire – si l'on se fie à tel document pourtant relatif à l'âge d'or supposé, la *Lettre* bien connue de Plinie à Trajan sur les chrétiens de Bithynie (10, 96, spéc. § 6 : les apostasies spontanées auraient été assez nombreuses).

⁶⁸ E.g. *Hom. in Hier.* 4, 3. (Subsidiairement, serait-il sans fruit de tenter une comparaison entre Origène et Tertullien dans leur pensée sur l'Église ?)

le tableau que devait brosser Cyprien, en *De lapsis* 6, des faiblesses de nombreux chrétiens, et de bien des clercs, ressortit au même état d'esprit).

Le plus singulier en fin de compte est qu'un tel enseignement, avec le regard critique qu'il attache sur la distinction entre clercs et laïcs, puisse n'être pas sans importance dans les débats qui sont les nôtres aujourd'hui sur l'origine, et le déploiement, de l'autorité dans l'Église⁶⁹ ...

Paul MATTEI
Université Lumière-Lyon III

⁶⁹ Cf. art. de Bavaud et de Vogel (*supra*, respect. n. 38 et 39). Tertullien mérite d'autant plus de retenir l'attention que son ecclésiologie n'est en fait que la radicalisation, ou la thématisation *sui generis*, de tendances cardinales dans la patristique, surtout de haute époque (tendances bien mises en relief par Congar et Delahaye, *op. cit.*, passim).

AUX ORIGINES DU RITUEL D'ADHÉSION AU MOUVEMENT CHRÉTIEN

Tout un chacun sait que l'on adhère au christianisme par un rite d'eau, à savoir le baptême, qui est souvent qualifié de rite d'initiation. Cependant, on se demande régulièrement quelle est l'origine de ce rite dans les communautés chrétiennes.

Afin de retrouver la genèse du baptême chrétien, les exégètes ou théologiens de confession chrétienne ont souvent fait appel à ce qu'ils ont désigné comme le "baptême des prosélytes", un rite apparemment analogue qui est attesté essentiellement dans la littérature rabbinique – y voyant, de la sorte, une éventuelle origine, parenté ou influence. Cette problématique a été l'objet d'épineux débats entre ces mêmes exégètes ou théologiens et, malgré le nombre et la qualité de leurs travaux, aucune proposition ne semble véritablement avoir emporté l'adhésion de manière décisive¹.

C'est pourquoi, il nous est apparu nécessaire de reprendre et de repenser quelque peu le problème de la genèse du baptême chrétien, sans toutefois s'éloigner de manière radicale de cette ligne de recherche, mais en le reposant sur de nouveaux fondements et en le reformulant tout autrement – c'est-à-dire, en tenant compte notamment des acquis des recherches récentes sur le judaïsme du I^{er} siècle de notre ère.

Certes, il ne fait pas de doute que le baptême chrétien soit à mettre en relation avec le "baptême des prosélytes", mais sans que le premier ne trouve nécessairement sa genèse dans le second.

Il convient par conséquent de se pencher sur la question du "baptême des prosélytes", en proposant d'y voir, à titre d'hypothèse à démontrer, pour le I^{er} siècle de notre ère, non pas un rite d'adhésion au judaïsme mais un rite d'adhésion aux confréries pharisiennes, à l'instar du rite d'adhésion aux communautés chrétiennes. Si tel était le cas, ces deux rituels seraient, dès lors, non seulement contemporains, mais présenteraient, dans le judaïsme de l'époque considérée, d'étroites similitudes en tant que formes d'adhésion à des associations ou confréries religieuses particulières. Il ne s'agira donc nullement ici de démontrer que les rites

¹ La bibliographie étant fort abondante, on se limite ici aux références suivantes : J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J.-C.-300 ap. J.-C.)*, Gembloux, 1935, p. 356-374 ; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen, 1958, p. 29-34 (= *Le baptême des enfants dans les quatre premiers siècles*, Le Puy-Lyon, 1967, p. 31-51) ; S. Légasse, "Baptême juif des prosélytes et baptême chrétien", in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 77 (1976), p. 3-40 et S. Légasse, *Naissance du baptême*, Paris, 1993, p. 89-106. Cf. aussi F. Gavin, "The Reception and Status of the Convert in Judaism and early Christianity. Jewish Proselyte and Christian Convert", in *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londres, 1928, p. 26-58 ; J. Delorme, "La pratique du baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes", in *Lumière et Vie* 26 (1956), p. 24-26 ; É. Cothenet, Art. "Prophétisme dans le Nouveau Testament", in *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 8 (1972), col. 1245-1246.

chrétien et pharisien d'initiation s'originent l'un dans l'autre, mais plutôt qu'ils remontent à un fond commun, à savoir les rituels d'eau dans le judaïsme ancien².

On procèdera pour ce faire en trois étapes. Ainsi après un état des sources et un état des questions, on développera quelque peu une hypothèse "nouvelle".

I. État des sources.

Trois témoignages sont à prendre en considération dans ce dossier. Un premier rituel de conversion, reposant à la fois sur un rite de circoncision et sur un rite d'immersion, est décrit dans une *baraïta* incorporée au Talmud de Babylone, dans le traité *Yebamot* :

"(1) Nos maîtres ont enseigné : Au candidat qui se présente [en ce temps] pour devenir prosélyte on devra poser les questions suivantes : 'Pourquoi viens-tu pour devenir prosélyte ? Sais-tu qu'en ce temps les israélites sont abattus, harcelés, chassés et rejetés, et que les souffrances les accablent ?'. S'il répond : 'Je le sais et je ne suis pas digne', on doit le recevoir tout de suite.

(2) On lui enseignera [alors] quelques-uns des préceptes légers et quelques-uns des préceptes lourds. On lui enseignera aussi ce qui concerne la faute, les gerbes oubliées et le bout de champ et la dîme du pauvre. On lui enseignera les peines prévues pour les préceptes [transgressés]. On lui dira ensuite : 'Sache que tant que tu n'étais pas soumis à cette règle, tu as pu manger de la graisse [interdite] sans encourir le *karet*, profaner le sabbat sans encourir la lapidation. Mais maintenant si tu manges de la graisse [interdite], tu encourras le *karet*, si tu profanes le sabbat, tu encourras la lapidation'. Et de même qu'on lui enseignera les peines prévues pour les préceptes [transgressés], on lui enseignera les dons qu'il recevra en récompense pour les avoir observés. On lui dira : 'Sache que le siècle à venir n'est que pour les justes, et que les Israélites ne peuvent recevoir en ce temps-ci la plénitude du bonheur ni celle du châtement'. Toutefois on ne lui imposera pas un discours trop long ni trop détaillé.

(3) S'il accepte [les commandements], on le circoncirait aussitôt. S'il reste sur lui ces lambeaux qui rendent la circoncision invalide, on le circoncirait de nouveau. Dès qu'il sera guéri, on procèdera à son immersion.

(4) Deux disciples des sages se tiendront auprès de lui et lui enseigneront quelques-uns des préceptes légers et quelques-uns des préceptes lourds. Quand il sera plongé et qu'il sera remonté, alors il sera devenu un Israélite en tout point.

(5) Quant à la femme, des femmes la placeront dans l'eau jusqu'à la nuque et deux disciples des sages l'assisteront en se tenant au dehors [du lieu du bain]. Ils lui enseigneront quelques-uns des préceptes légers et quelques-uns des préceptes lourds.

(6) Le cas est identique lorsqu'il s'agit d'un prosélyte [proprement dit] et d'un esclave sur le point d'être affranchi. La même conduite vaut aussi bien pour la femme qui a eu ses règles et qui se baigne [rituellement] que pour le prosélyte et l'esclave affranchi : ils se baigneront, et tout objet de séparation [entre le corps et l'eau], intervenant au cours du bain, invalide celui-ci, tant pour le prosélyte que pour l'esclave sur le point d'être affranchi et pour la femme qui a eu ses règles" (TB *Yebamot* 47a-b)³.

Un autre rituel de conversion est encore exposé dans un passage du traité *Gérim*, un écrit post-talmudique :

"(1) Celui qui veut devenir prosélyte, on ne le reçoit pas tout de suite. On [commencera par] lui dire : 'Pourquoi veux-tu devenir prosélyte ? Tu vois pourtant que ce peuple est abaissé, courbé et humilié plus que tous les autres peuples, et que des ma-

² Il est d'ailleurs possible d'affirmer que le rituel d'adhésion aux communautés esséniennes remonte lui aussi aux rites d'eau dans le judaïsme ancien.

³ Traduction d'après S. Légasse, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 90-91, sensiblement modifiée.

ladies et des souffrances l'accablent, que les juifs enterrent leurs fils et leurs petits-fils et qu'on les met à mort à cause de la circoncision, de l'immersion et de tous les autres commandements. Car ils n'ont pas le droit de pratiquer leur religion comme tous les autres peuples'. Si le candidat dit : 'Je ne suis pas digne [de plier mon cou sous le joug de celui qui dit et le monde fut – béni soit-il !] – on le recevra tout de suite] on le laissera aller, et il partira.

(2) Si [le candidat] accepte [les commandements], on le fait descendre dans la maison de l'immersion. Tandis que l'eau le recouvre jusqu'au sexe, on lui récite quelques points des commandements, la condition [pour être agréé] étant qu'il s'acquitte de la gerbe oubliée, de la glane abandonnée, du bout de champ et de la dîme [du pauvre].

(3) De même qu'on adresse ces paroles à un homme, on dira à une femme [qu'elle ne peut devenir juive qu'] à condition d'observer strictement [les lois] concernant les menstruations, le prélèvement de la pâte et l'allumage des lumières en l'honneur [du sabbat].

(4) Lorsque [le candidat] se sera plongé et qu'il sera remonté, on lui adressera ces paroles aimables et confortantes : 'À qui as-tu adhéré, heureux que tu es ? À Celui qui dit et le monde fut – béni soit-il ! Car il n'a créé le monde que pour Israël. Seuls les Israélites reçoivent du Lieu [Dieu] le nom de fils et nul en dehors d'Israël n'est cher devant le Lieu [Dieu]. Toutes ces paroles que nous t'avons dites, nous te les avons dites pour augmenter ta récompense'" (*Gérim* 1, 1)⁴.

S.J.D. Cohen a étudié de manière remarquable ces deux textes⁵. Sans aucune équivoque, pour lui, ils sont à situer dans le cadre des cérémonies de conversion au judaïsme rabbinique. Précisons en outre que d'après ce critique, *Gérim* 1, 1 est nécessairement dépendant de TB *Yebamot* 47a-b, et donc secondaire – s'opposant en cela à l'avis de E.E. Urbach qui estime le contraire⁶.

En TB *Yebamot* 47a-b, il est fait mention à la fois du rite de la circoncision et du rite de l'immersion, alors qu'en *Gérim* 1, 1, il n'est question que du rite de l'immersion – il s'agit là d'une des différences majeures que comportent ces deux textes. On doit s'étonner dès à présent de cette absence du rite de la circoncision dans un passage concernant la conversion au judaïsme, d'autant que, ailleurs dans le traité *Gérim*, il est fait mention du rite de la circoncision lors de conversion⁷. Pour expliquer cette absence de circoncision en *Gérim* 1, 1, S.J.D. Cohen a énuméré quatre hypothèses⁸ : (1) une corruption du texte ; (2) un souci littéraire visant à éliminer les répétitions de *Yebamot*, tout en égalisant les deux pratiques sur l'homme et la femme prosélyte ; (3) un développement du rituel de *Yebamot* 47a-b en deux parties séparées : l'une perdue (sur la circoncision) et l'autre conservée (sur l'immersion) ; (4) le fait que la circoncision est une condition préliminaire à la conversion – les deux premières sont celles préférées par le critique⁹.

⁴ Traduction d'après S. Légasse, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 91-92, sensiblement modifiée.

Le traité *Gérim* a été traduit une première fois par G. Polster, "Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten", in *Angelos* 2 (1926), p. 2-38 et une seconde fois par M. Simon, *The Minor Tractates of the Talmud*, t. II, Londres, 1965, p. 603-613.

⁵ S.J.D. Cohen, "The Rabbinic Conversion Ceremony", in *Journal of Jewish Studies* 41 (1990), p. 177-203.

⁶ Cf. E.E. Urbach, *Les Sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, Paris, 1996, p. 920, n. 87.

⁷ Cf. *Gérim* 1, 2 ; 2, 1 ; 2, 4.

⁸ Cf. S.J.D. Cohen, *op. cit.*, in *Journal of Jewish Studies* 41 (1990), p. 190-191.

⁹ On verra plus loin qu'une autre hypothèse, respectant le texte dans sa forme comme dans son esprit, paraît pouvoir mieux s'imposer.

TB *Yebamot* 47a-b est daté du II^{ème} siècle, sans doute après 135 – à cause notamment de la mention relative à la persécution à laquelle est soumise la nation juive. *Gérim* 1, 1 est habituellement daté de l'époque médiévale – la phrase “Car ils n'ont pas le droit de pratiquer leur religion comme tous les autres peuples” est considérée comme reflétant la situation des juifs au Moyen Âge, mais elle pourrait pourtant tout aussi bien exprimer la situation des juifs après 135.

Afin de pouvoir situer les rituels rapportés dans ces deux textes, il est nécessaire de donner quelques éléments concernant les procédés de conversion dans le judaïsme ancien. Dans la Bible il n'est jamais question de rite d'immersion lors de conversions au judaïsme. Au II^{ème} siècle avant notre ère, lorsqu'un païen se convertit au judaïsme, seule semble suffire la circoncision. Au I^{er} siècle de notre ère, il n'est encore question que de la circoncision lors de la conversion d'un païen au judaïsme, sans aucune allusion à l'immersion¹⁰. Par conséquent, TB *Yebamot* 47a-b et *Gérim* 1, 1 sont, selon toute apparence, les premiers témoignages d'un rituel de conversion incluant l'immersion, qui se serait largement développé par la suite. Relevons toutefois encore que vers la fin du II^{ème} siècle ou le début du III^{ème}, R. Yéhudah ha-Nassi affirme explicitement que, outre le sacrifice, la circoncision et l'immersion sont toutes deux requises pour la conversion au judaïsme, autrement dit pour devenir prosélyte¹¹.

Un dernier texte, provenant quant à lui de la littérature païenne, est à prendre en considération dans le dossier. Il s'agit d'un passage des *Entretiens* d'Épictète, publiés par Arrien de Nicomédie peu après les années 125-130, mais qui remonteraient avant 82, du temps où il enseignait à Rome.

Le passage en question vise à détourner les lecteurs d'une adhésion au judaïsme comme à une simple école philosophique, en leur faisant valoir les vraies réalités d'une telle éventualité :

“Pourquoi te prétends-tu stoïcien ? Pourquoi trompes-tu le monde ? Pourquoi joues-tu le Juif, puisque tu es Grec ? Ne vois-tu pas ce qui fait qu'on dit : ‘Un tel est Juif, Syrien, Egyptien ?’. Quand nous voyons quelqu'un être moitié ceci, moitié cela, nous avons coutume de dire : ‘Il n'est pas juif, mais il feint seulement de l'être’. C'est seulement quand il a pris sur soi l'épreuve (τὸ πάθος) à laquelle a dû se soumettre celui qui a été immergé (βεβαμμένον) et qui a été agréé, qu'il est réellement juif et qu'on l'appelle ainsi. Et c'est ainsi que nous, qui n'avons pas reçu le bain (Παραβαπτιστάς¹²), nous pouvons nous dire juifs, mais qu'en fait nous sommes autre chose” (cf. II, 9, 19-21)¹³.

Ce témoignage pose un certain nombre de difficultés, notamment la compréhension du substantif πάθος. G. Polster est un des premiers à avoir considéré que ce terme, signifiant “l'épreuve”, pourrait être une allusion à “la circoncision”, qui ne serait alors pas autrement indiquée dans le passage si ce n'est par cette sorte d'euphémisme.

¹⁰ Dans le cas de conversions au judaïsme, le rite de l'immersion semble en effet inconnu de Philon d'Alexandrie et de Flavius Josèphe.

¹¹ Cf. *Sifré Nombres* 108 (p. 112 de l'édition de Horowitz).

¹² La traduction de ce verbe fait difficulté. On peut aussi comprendre : “nous, qui avons été mal immergés”.

¹³ Traduction d'après T. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris, 1895, p. 154-155 et J. Thomas, *op. cit.*, Gembloux, 1935, p. 360-361 – sensiblement modifiée. Pour le texte grec, cf. H. Schenel, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig, 1916, p. 144.

En substance, Épitecte semble déclarer dans cette sentence, du moins si l'on accepte la proposition de G. Polster, qu'un païen circoncis et immergé devient un véritable juif. D'autre part, il se pourrait que ce philosophe veuille dénoncer ici ceux qui pensent pouvoir se faire passer pour des juifs, sans doute des sympathisants païens au judaïsme, mais sans avoir subi le $\pi\alpha\rho\theta\omicron\varsigma$, "l'épreuve", c'est-à-dire la circoncision.

L'intérêt de ce passage réside essentiellement dans le fait qu'il remonte, de manière assurée, à la décennie qui a suivi la destruction du Temple de Jérusalem (entre 70 et 80), et surtout qu'il témoignerait d'un rituel de conversion au judaïsme, en usage à Rome, se composant à la fois de la circoncision et de l'immersion.

II. État des questions

Le rite du bain de conversion des prosélytes pose essentiellement des problèmes de date et de sens.

1. La date du rite du bain de conversion des prosélytes

La question de la date du rite du bain de conversion des prosélytes a été très discutée. Elle est fondamentale lorsque l'on cherche à préciser les rapports du bain de conversion des prosélytes avec le baptême chrétien qui, lui, remonte aux années 30¹⁴. Deux témoignages interviennent principalement dans cette question.

Le premier est un passage recueilli dans la Mishnah, en *Pesahim* VIII, 8 :

"Celui qui est frappé d'un deuil, se baigne et mange sa pâque au soir, mais ne prend pas de nourriture sacrée. Celui qui reçoit l'annonce du décès d'un parent ou qui a fait rassembler les os d'un défunt se baigne et mange la pâque et les aliments sacrés. Quant au prosélyte qui devient prosélyte au soir de pâque : l'école de Shamaï dit : qu'il se baigne et mange sa pâque au soir ; l'école de Hillel dit : le circoncis est comme celui qui revient d'une tombe [c'est-à-dire est impur jusqu'au huitième jour]".

Dans ce passage, il est rapporté que si quelqu'un s'est converti la veille de la fête de Pâque, l'école de Shamaï estime qu'il est alors prosélyte et qu'il peut participer au repas pascal le soir, tandis que l'école de Hillel juge qu'il ne peut participer au repas pascal le soir puisque l'immersion ne peut intervenir que plus tard (le troisième et le septième jour, selon Nb 19, 18-19).

La position de l'école de Shamaï est difficile à apprécier : elle semble entendre soit que le prosélyte en question est circoncis depuis un certain temps, sinon il ne pourrait pas se baigner, soit qu'il n'a pas été circoncis et que l'immersion seule permet de conclure son passage au judaïsme. Dans le premier cas, il s'agirait d'un juif alors que dans le second, il serait question d'un païen à qui on ne demanderait que l'immersion et non pas la circoncision.

À cause des deux grands maîtres qui y sont cités, Shamaï et Hillel, ce passage a été considéré comme le premier témoignage, dans la littérature rabbinique, en faveur du rite de l'immersion des prosélytes – estimant alors qu'il remonte à la toute fin du I^{er} siècle avant notre ère, c'est du moins l'avis de nombreux critiques.

¹⁴ D'une manière générale, il convient de distinguer entre la datation des textes qui elle est plus ou moins assurée et celle des rituels qui ne l'est guère. G. Polster, *op. cit.*, in *Angelos* 2 (1926), p. 20, n. 1, par exemple, considère que le rituel rapporté en *Gérim* date du II^{ème} siècle, même si le texte de cette époque, recueilli plus tard dans ce traité, semble refléter une législation en train de se codifier.

De fait, il convient de souligner que ce sont les écoles descendant de ces maîtres qui sont mentionnées et non pas les maîtres eux-mêmes – autrement dit, dans le meilleur des cas, il est difficile de faire remonter ce passage au-delà de la seconde moitié du I^{er} siècle de notre ère.

Le second texte est une *baraïta* incorporée dans le Talmud de Babylone, en *Yebamot* 46a :

“D’un prosélyte qui est circoncis et n’a pas pris de bain, R. Éliézer ben Hyrkanos dit : celui-ci est un prosélyte, car nous lisons que nos pères ont été circoncis, mais n’ont pas pris le bain. D’un prosélyte qui a pris le bain et n’a pas été circoncis, R. Yoshua ben Hanania dit : celui-ci est un prosélyte, car nos mères, nous le lisons, ont pris un bain mais ne sont pas circoncises. En revanche, les sages de leur temps disent : s’il a pris le bain sans la circoncision où l’inverse, il n’est pas prosélyte, et ne le sera qu’au moment où il aura reçu l’un et l’autre”.

Dans ce passage une controverse est rapportée entre R. Éliézer ben Hyrkanos et R. Yoshua ben Hanania (deux sages de la fin du I^{er} siècle, morts sans doute avant 135), dans laquelle il est question des rites d’admission des prosélytes dans le judaïsme.

À première lecture, il ressort que R. Éliézer ben Hyrkanos considère qu’un prosélyte doit être circoncis mais ne doit pas prendre le bain alors que R. Yoshua ben Hanania pense qu’il doit prendre le bain mais ne doit pas être circoncis ; les sages, quant à eux, dans leur majorité, préfèrent opter pour les deux rites, plutôt que pour un seul des deux – ce qui revient à dire que l’opinion de R. Yoshua ben Hanania comme celle de R. Éliézer ben Hyrkanos sont minoritaires, puisque la circoncision et l’immersion sont l’une et l’autre nécessaires pour valider la conversion d’un prosélyte.

De cette controverse, on peut déjà déduire que le bain de conversion des prosélytes paraît fermement attesté en milieu pharisien vers la fin du I^{er} siècle, même s’il est discuté – ce qui est aussi confirmé d’ailleurs, mais dans un tout autre contexte, par le passage d’Épictète.

Le verset biblique, qui est en discussion entre ces deux sages pour justifier le rite d’immersion des prosélytes, est sans doute celui de Ex 24, 8.

Une interprétation de l’immersion de la génération du désert avant l’Alliance du Sinaï, fondée sur Ex 24, 8, a été, en effet, avancée par les pharisiens pour fournir une justification scripturaire au rite de l’immersion des prosélytes lors de leur conversion – elle repose sur la finale de Nb 15, 14.

Les Hillélites ont interprété ce verset en disant que le prosélyte doit être reçu dans l’Alliance du Sinaï comme l’a été le peuple d’Israël au Sinaï. Ils ont donc postulé que le peuple y a pris un bain de purification avant son admission dans l’Alliance, en déduisant ce bain de Ex 24, 8, malgré le fait que dans ce verset il n’en soit pas du tout question, mais avançant tout simplement : “c’est une tradition authentique qu’il n’y a pas d’aspersion (de sang) sans (antérieurement) un bain de purification”¹⁵. Ils ont fourni ainsi un pseudo-fondement scripturaire au rite de l’immersion des prosélytes, et c’est de la sorte qu’a pris naissance la thèse de l’immersion de la génération du désert avant l’Alliance du Sinaï, que l’on retrouve, sous la plume de Paul, en 1 Co 10, 1-2 avec certes quelques différences dans l’argumentation où, dans l’allégorie utilisée, figurent la nuée et la mer qui sont

¹⁵ Cf. TB *Yebamot* 46b et TB *Keritot* 9a.

totale­ment absentes des passages rabbiniques mais qui peuvent être considérées comme sous-entendues – preuve en tout cas que cette interprétation est bien antérieure à 70, puisque Paul, un disciple de Gamaliel I^{er}, l'applique au baptême chrétien, y voyant la préfiguration typique de celui-ci.

Revenons à la *baraïta* de TB *Yebamot* 46a. R. Éliézer ben Hyrkanos refuse donc, selon toute apparence, l'argument tiré du passage de la Mer Rouge pour fonder la nécessité du rite de l'immersion des prosélytes : l'élément essentiel n'est pas, selon lui, l'immersion qui est prise devant témoin, mais la circoncision qui est faite comme signe de l'Alliance – il semble se faire ainsi le défenseur de l'ancienne tradition, celle remontant au II^{ème} siècle avant notre ère selon laquelle seule la circoncision est nécessaire pour devenir prosélyte. R. Yoshua ben Hanania semble affirmer, en revanche, que seul le rite de l'immersion permet de devenir prosélyte, à l'exclusion de la circoncision. Il s'agit là, selon toute apparence, d'une curieuse conception du rituel d'adhésion au judaïsme, qui est plutôt facilitante pour les païens sympathisants.

Même si cela dépasse le cadre de cette étude, il est important de rappeler toutefois que, se fondant sur quelques passages de Philon d'Alexandrie (*Quaestiones et solutiones in Exodium* II, 2) et de la littérature rabbinique (TB *Pesahim* 92a et 96a ; TB *Hullin* 4b ; TB *Yebamot* 46b)¹⁶, des critiques ont tendance à estimer qu'au I^{er} siècle de notre ère la circoncision n'a pas été nécessairement imposée aux prosélytes païens lors de leur conversion au judaïsme, tout au moins dans certaines régions de l'Empire romain¹⁷.

Enfin, il convient peut-être de se demander déjà si cette interprétation scripturaire, dont l'origine pharisienne ne semble pas faire de doute, a été utilisée pour justifier un rite d'entrée, par immersion, dans certains courants constituant le mouvement pharisien, avant d'être étendu à l'ensemble du judaïsme – c'est l'hypothèse qui sera examinée plus loin.

Passons maintenant à l'examen de quelques opinions mises en avant par certains critiques, en se limitant aux seules positions de J. Jeremias et de S. Légasse.

Pour J. Jeremias¹⁸, le "baptême des prosélytes" est un rite ancien, antérieur à la destruction du Temple de Jérusalem. Son argument essentiel repose sur la controverse entre Hillélites et Shamaïtes – rapportée en M *Pesahim* VIII, 8 – qu'il situe dans les années 18-17 avant notre ère et qu'il résume sous la forme de deux questions : (1) quelle est la gravité de l'impureté du païen qui devient prosélyte ? (2) quel délai doit-on observer entre la circoncision et l'immersion ? Selon lui, les Shamaïtes soutiennent la solution la plus indulgente : le bain de la purification peut être pris le jour même parce que l'impureté des païens est légère, tandis que les Hillélites soutiennent la solution la moins indulgente : le bain de purification ne

¹⁶ Le passage des *Entretiens* d'Épictète, dont il a été question plus haut, est aussi utilisé en faveur de cette hypothèse ; de même que Flavius Josèphe, *Antiquités juives* XX, §§ 38-48.

¹⁷ En faveur de cette position, cf. N.J. McEleney, "Conversion, Circumcision and the Law", in *New Testament Studies* 20 (1973), p. 328-333 ; contre, cf. J. Nolland, "Uncircumcised Proselytes ?", in *Journal for the Study of Judaism* 12 (1981), p. 173-194. Cf. aussi J.M.G. Barclay, "Paul and Philo on Circumcision : Romans 2.25-9 in Social and Cultural Context", in *New Testament Studies* 44 (1998), p. 536-556.

¹⁸ Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, Le Puy-Lyon, 1967, p. 31-51.

peut être pris qu'avec un délai de huit jours, parce que la traversée de la Mer Rouge a constitué le prototype du "baptême des prosélytes".

S. Légasse, dans son ouvrage sur le baptême¹⁹, a consacré un certain nombre de pages à cette question, qui sont d'ailleurs reprises en partie de l'un de ses articles²⁰. Ses analyses n'aboutissent pas à une conclusion définitive : sur la base de la documentation disponible, il affirme, en effet, qu'il est difficile de démontrer que le baptême chrétien a précédé le "baptême des prosélytes", mais que l'antériorité de ce dernier n'est pas nécessairement à exclure. C'est pourquoi, il souligne : "il se pourrait ... que les deux rites aient entre eux assez de points communs pour remédier au flou des données chronologiques et que, l'influence du baptême chrétien sur le judaïsme étant exclue, l'inverse puisse être admis"²¹.

En tout état de cause, les textes évoqués semblent inaptes à prouver que le bain de conversion des prosélytes ait précédé le baptême chrétien, du fait qu'ils ne remontent guère avant la fin du I^{er} siècle de notre ère, au mieux pas avant les années 70-80, et sur ce point S. Légasse a raison : aucune des péricopes qui rapportent ce rituel ne peut, en effet, être datée avec certitude d'avant 70, puisqu'aucun maître de cette période ne se réfère aux énoncés qu'elles contiennent. Cependant, l'opinion de J. Jeremias ne devrait pas être abandonnée totalement, car le passage, sur lequel elle repose principalement, M *Pesahim* VIII, 8, montre que le degré de pureté des païens n'a sans doute pas été considéré de la même façon avant et après 70 : à leur égard, les Shamaïtes semblent représenter une tradition plus ancienne et plus "tolérante" et les Hillélites une tradition plus récente et moins "tolérante".

On reviendra sur cette question après l'examen du sens du bain de conversion des prosélytes, mais on peut toutefois déjà se demander s'il demeure vraisemblable de considérer, qu'à la fin du I^{er} siècle de notre ère, le judaïsme pharisien ait pu instaurer un rite nouveau ressemblant tant au baptême chrétien, alors qu'à cette même époque, il durcit considérablement son opposition aux chrétiens d'origine juive, notamment au travers de la Birkat ha-Minim. On peut aussi s'interroger pour savoir si les prosélytes visés par ce rituel de conversion ont toujours été des païens voulant passer du paganisme au judaïsme.

2. Le sens du rite du bain de conversion des prosélytes

Quel sens donner au rite du bain de conversion des prosélytes ? Les critiques, sur ce point, ont été réduits à ne proposer que des conjectures plus ou moins difficiles du fait même que leur appréciation du judaïsme du I^{er} siècle de notre ère ne mettait pas assez en relief son aspect plurivoque. De plus, il faut bien avouer qu'aucun texte n'est clairement en faveur d'une interprétation précise, tous demeurent flous.

J. Jeremias, s'appuyant sur un passage souvent cité dans la littérature rabbinique comme, par exemple en TB *Yebamot* 22a, où il est rapporté que "le prosélyte qui devient prosélyte est comme un enfant qui vient de naître", considère que le

¹⁹ S. Légasse, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 93-101.

²⁰ S. Légasse, *op. cit.*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 77 (1976), p. 15-27.

²¹ Cf. S. Légasse, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 101.

“baptême des prosélytes” a été aux yeux des rabbins, une véritable régénération spirituelle²².

R.J.Z. Werblowsky, pour sa part, a rappelé le caractère strictement halakhique du rite de l’immersion des prosélytes tout en soulignant que “la métaphore de l’‘enfant nouveau-né’ – de TB *Yebamot* 22a – ne se réfère pas à une régénération mystique mais à un nouveau statut légal”²³, rectifiant de la sorte une hypothèse avancée, par lui, plusieurs années auparavant²⁴. Ce critique précise aussi que le rite de l’immersion des prosélytes pourrait avoir concerné uniquement les sympathisants au judaïsme et non pas les “idolâtres” dont le degré d’impureté est plus élevé.

S. Légasse opte pour la thèse de R.J.Z. Werblowsky plutôt que pour celle de J. Jeremias, mais pense, en revanche, que l’immersion des prosélytes n’a pu naître, en complément de la circoncision, que sur le fondement de l’impureté païenne, conséquence de l’idolâtrie²⁵.

Pointons seulement que le sens avancé par J. Jeremias n’est pas du tout fondé, car il donne à une sentence halakhique une portée théologique qu’elle ne comporte pas – l’auteur interprète le passage en le dépassant.

Dans une recension de l’ouvrage de S. Légasse, É. Nodet a proposé, à son tour, une hypothèse sur l’origine du bain de conversion des prosélytes²⁶. Soulignant tout d’abord que l’entrée dans la communauté essénienne est réservée aux seuls juifs, donc aux circoncis, ce critique considère que les tannaïtes à partir de la fin du I^{er} siècle se sont trouvés face à deux impératifs à combiner : d’une part, conserver la distinction entre le membre de la communauté qui suppose un rite d’eau et d’autre part, dans des circonstances historiques difficiles, définir une norme pour l’ensemble d’Israël, ce qui inclut nécessairement l’intégration des convertis. Le résultat de ces deux impératifs aurait alors été la prise en compte de l’entrée dans le peuple (circoncision) et de l’entrée dans la communauté (immersion). Ainsi d’après lui, M *Pesahim* VIII, 8 rapporterait une controverse qui peut se comprendre assez facilement si l’on accepte de considérer que, pour l’école de Shamaï, le prosélyte est celui qui entre dans une “communauté de *haberim*” (c’est-à-dire une confrérie religieuse), donc qui est déjà circoncis, tandis que, pour l’école de Hillel, le prosélyte est celui qui entre d’abord dans le peuple, et donc qui est effectivement circoncis la veille de la fête de Pâque, d’où l’impureté de sept jours requise. Autrement dit, pour l’école de Hillel, qui est devenue normative, l’accueil du prosélyte comprend dès lors circoncision et immersion, cette dernière étant plus ou moins assimilée à une purification après un contact avec la mort. En bref, selon É. Nodet, “il se confirme que le baptême des prosélytes n’est certainement pas à l’origine du baptême chrétien, mais il contribue à éclairer une origine commune”.

²² Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, Le Puy-Lyon, 1967, p. 42-43.

²³ Cf. R.J.Z. Werblowsky, “A Note on Purification and Proselyte Baptisme”, in J. Neusner (Éd.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*, t. III, Leyde, 1975, p. 200-205, spécialement p. 203.

²⁴ R.J.Z. Werblowsky, “On the Baptismal Rite according to St. Hippolytus”, in *Studia Patristica*, t. II, Berlin, 1957, p. 93-105.

²⁵ Cf. S. Légasse, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 93.

²⁶ Cf. É. Nodet, in *RB* 102 (1995), p. 607.

III. Hypothèse nouvelle

Est-il possible d'éclaircir quelque peu la question si discutée du rite du bain de conversion des prosélytes ?

Plusieurs éventualités semblent envisageables, au moins deux. On peut, en effet, se demander (1) d'une part, contrairement à ce qu'affirme S. Légasse, si le rite du bain de conversion des prosélytes ne tire pas ses origines du baptême chrétien, à une époque où le christianisme n'est encore qu'un mouvement dans le cadre du judaïsme et (2) d'autre part, en suivant É. Nodet, du moins dans les grandes lignes, si le rite du bain de conversion des prosélytes et le baptême des chrétiens n'ont pas des origines communes, à savoir s'il ne s'agit pas, dans un cas comme dans l'autre, que d'un rite d'entrée dans une communauté particulière.

De ces deux pistes de recherche, il se pourrait que la seconde soit plus féconde. Il semble, en effet, que l'un et l'autre de ces rituels ne soient que des rites d'accès – une initiation permettant l'entrée – à une communauté : le bain dit des prosélytes comme rite d'entrée dans la communauté pharisienne ; le bain dit des chrétiens comme rite d'entrée dans la communauté chrétienne. Auquel cas, les prosélytes ne seraient évidemment pas des païens voulant passer du paganisme au judaïsme, mais des juifs entrant dans les confréries pharisiennes. La première difficulté étant d'accepter un sens différent au terme hébreu *ger*, qui a désigné l'étranger, qui va désigner le prosélyte d'origine païenne, qui a peut-être désigné auparavant le prosélyte d'origine juive. L'autre difficulté étant l'absence d'obligation de la circoncision pour les prosélytes dans certains courants ou certains milieux du judaïsme.

R. Reitzenstein, en son temps, a proposé déjà l'idée que les groupes baptistes de Transjordanie auraient pu obliger le judaïsme orthodoxe – c'est-à-dire, dans l'optique de l'auteur, les sages pharisiens – à adopter une de leurs pratiques baptismales, le bain d'initiation²⁷. J. Thomas a accepté cette idée, mais en considérant cependant que "les influences qui ont déterminé le mouvement baptiste se seraient exercées également sur le judaïsme pharisaïque" et en précisant : "la coutume de baptiser les prosélytes se serait développée sous diverses influences : la vogue du baptisme et de l'idée baptiste, la faveur accordée aux bains d'initiation ou d'agrégation..."²⁸.

En se fondant à la fois sur les précieuses remarques de R. Reitzenstein et J. Thomas, il est possible d'avancer l'hypothèse suivante : les textes rabbiniques de TB *Yebamot* 47a-b et de *Gerim* 1, 1 pourraient avoir conservé une tradition qui, à l'origine, c'est-à-dire avant 70, aurait porté sur l'accueil des prosélytes, qui seraient, dans ce cas précis, des juifs candidats à l'entrée dans la communauté pharisienne²⁹. Cette tradition par la suite, c'est-à-dire après 70, aurait été étendue aux païens cherchant à entrer dans le judaïsme – d'autant qu'à partir de cette époque la communauté pharisienne, prétendant représenter tout Israël (c'est-à-dire toute la nation juive, à l'exclusion des groupes qui entretiennent avec elle des divergences doctrinales et halakhiques), n'a plus besoin, par conséquent, d'un rite particulier d'entrée en dehors bien évidemment de la circoncision. En d'autres termes, les

²⁷ Cf. R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig, 1929, p. 232-233.

²⁸ Cf. J. Thomas, *op. cit.*, Gembloux, 1935, p. 373.

²⁹ Pour devenir membre, il fallait passer un rite de purification – un bain.

règles d'accès à la communauté pharisienne d'avant 70 ont été étendues, après 70, à ceux qui veulent entrer dans le judaïsme : à la circoncision, on a ajouté l'immersion – rite requis précédemment pour l'entrée dans les confréries pharisiennes³⁰.

L'argumentation de cette hypothèse repose pour l'essentiel sur deux rapprochements textuels, le premier étant plus dirimant que le second.

(1) Dans une *baraïta* incorporée dans le Talmud de Babylone, en *Bekhorot* 30b-31a, où est rapporté un rituel d'adhésion aux confréries "pharisiennes", il est précisé que le candidat doit prononcer un voeu devant un conseil composé de trois personnes ou un maître reconnu, comme dans la *baraïta* du TB *Yebamot* 47a-b, où il est dit que les témoins lors de l'immersion doivent être au nombre de trois.

(2) Dans un passage intégré dans la Tosephtah, en *Dema'i* II, 2-14, qui énonce une répartition du peuple en trois catégories, il est souligné que le membre d'une confrérie "pharisienne" mange en état de pureté lévitique, même s'il n'est pas prêtre – or, il est possible de supposer que manger en état de pureté lévitique implique une purification avant chaque repas, comme cela est le cas pour les esséniens.

Dans ces deux passages, il convient de souligner que, de manière explicite, il n'est cependant pas question d'immersion. En M *Hagigah* II, 6, il est toutefois rapporté : "Celui qui procède à une immersion sans avoir été admis est comme celui qui n'a procédé à aucune immersion" – ce passage pourrait permettre de penser qu'il sanctionne la dernière étape de l'admission dans les confréries pharisiennes.

Les pharisiens, à l'égal des chrétiens ou des esséniens, paraissent donc avoir à leur disposition un rite d'entrée dans leur mouvement, même si celui-ci est relativement peu ou mal documenté. On doit alors ajouter que la grande différence entre les deux rites constatés chez les pharisiens et chez les chrétiens est principalement de l'ordre suivant : les premiers exigent que les baptisés soient d'abord circoncis, ce qui ne semble guère être le cas de la part des seconds, du moins pour certains d'entre eux – comme le dit fort bien É. Nodet, il s'agit là du fond du débat qui s'est déroulé lors de l'Assemblée de Jérusalem aux alentours de l'an 50³¹.

Somme toute, il est peut-être important de ne guère oublier que le conflit entre les pharisiens et les chrétiens a porté essentiellement, du moins jusqu'à la fin du I^{er} siècle voire après, sur l'exigence ou non de la circoncision pour les prosélytes d'origine païenne qui souhaitent entrer dans leurs communautés respectives.

IV. Conclusion.

Le baptême chrétien est un rituel d'adhésion qui trouve son origine dans les rituels d'adhésion à une confrérie religieuse juive comme il en existe tant au I^{er} siècle de notre ère – c'est le résultat essentiel sur lequel cette étude voudrait

³⁰ Il est possible d'envisager que le rituel rapporté dans le traité *Gérim* – dont la composition remonte certes à l'époque médiévale mais en se fondant parfois sur des traditions apparemment plus anciennes que certaines qui sont rapportées dans la Mishnah – soit celui utilisé par les pharisiens avant 70. Auquel cas, on comprendrait mieux l'absence de la circoncision : par le fait qu'il ne s'applique qu'à des juifs, autrement dit des personnes déjà circoncies, qui sont candidats – des prosélytes – à entrer dans les confréries pharisiennes.

³¹ Cf. É. Nodet, in *RB* 102 (1995), p. 607.

teuse, cumulant fonction politique et fonction religieuse, a provoqué une réaction et a amené la constitution, à Qoumrân, d'une communauté de "fils de Sadoq, les prêtres qui gardent l'Alliance" ; d'après l'*Écrit de Damas*, Sadoq aurait fait connaître à nouveau le texte authentique de la Loi⁸¹. Le plan idéal conservé dans la *Description de la Jérusalem nouvelle* (2, 11) – un des textes typiques de la communauté de Qoumrân – prévoit des maisons qui ont chacune vingt-deux lits, ce qui atteste une attention précoce à ce chiffre symbolique au sein d'une communauté qui se définissait comme sadoquite⁸².

On admet généralement que des descendants de cette même lignée sacerdotale continuaient à officier parmi les prêtres du Temple au 1^{er} siècle de notre ère et qu'ils étaient considérés par certains comme le seul groupe légitime. On sait aussi, d'après *Ac* 6, 7, qu'"une multitude de prêtres" avaient adhéré à la communauté chrétienne ; leur statut n'est pas spécifié, mais ils n'appartenaient vraisemblablement pas aux grandes familles sacerdotales. Enfin, le groupe des ἀρχιερείς, souvent mentionné dans les *Évangiles* et les *Actes*, dont la composition est très discutée, pourrait avoir constitué une sorte de collège stable et être évalué à un chiffre proche de vingt-deux (grand prêtre, chef du Temple, chefs de semaine, chefs de jour, gardiens du Temple, trésoriers, grands prêtres échus).

L'adoption du chiffre de vingt-deux prêtres est sans doute à comprendre sur cet arrière-plan ; elle se fonde sur l'existence d'un collège sacerdotal et se réfère idéalement au rôle du sacerdoce sadoquite et au schéma symbolique de ce groupe. Mais il faut noter, que dans l'état actuel du texte, il n'est jamais fait référence explicite à Sadoq, que ce soit à propos de Jésus ou de la communauté qui se réclame de lui, mais plutôt à "ceux d'Aaron". Ce sont les données du texte et la discussion autour du messianisme qui nous ont conduit à établir ce lien avec la tradition sadoquite⁸³.

À ces observations s'ajoute la comparaison – présente dans la recension longue – entre les vingt-deux prêtres et les vingt-deux livres du canon de la Bible juive. Il nous paraît significatif que, contrairement à la recension courte⁸⁴, le texte long n'établisse pas un parallèle avec les lettres de l'alphabet ou avec d'autres données, mais seulement entre le collège sacerdotal et "les Livres qui existent chez nous". Cette mention des Livres n'est pas sans signification. En effet, une des fonctions du prêtre est d'enseigner, soit sous forme d'oracles, soit sous forme de

⁸¹ Cf. *Écrit de Damas*, 5, 2-5 : la Loi scellée avait été déposée dans l'Arche, et elle ne fut révélée qu'au moment de l'avènement de Sadoq.

⁸² Cf. M. Chyutin, "The New Jerusalem : ideal city", *Dead Sea Discoveries* 1, 1994, p. 71-97.

⁸³ On pourra s'étonner de cet essai de rapprocher la personne de Jésus du groupe sadoquite, qui était de stricte observance traditionnelle. Deux faits ont dû favoriser ce rapprochement : (1) la figure, mystique et prestigieuse, du prêtre fidèle, analogue à celle d'Esdras, du prêtre retenu pour son rôle sacerdotal, de même qu'Esdras l'avait été pour sa fonction compatissante ; (2) la référence à l'identité et à l'ascendance sacerdotale authentique de Jésus dans des milieux ascétiques du 1^{er} siècle.

⁸⁴ Dans *Gc*, *Sl* et *S*, les vingt-deux prêtres sont comparés au nombre des lettres de l'alphabet, puis avec celui des livres inspirés par Dieu ; mais il n'y a pas de comparaison avec les vingt-deux générations d'Adam à Abraham, comme semble le suggérer une note de Dagron (1996, p. 12-13, n. 9). La publication de J. Paramelle citée dans cette même note ne fait pas mention des vingt-deux prêtres – le P. Paramelle avait eu la gentillesse de discuter avec nous, après notre exposé de 1986, aussi bien du chiffre vingt-deux que de l'*Hypomnesticon*.

lecture et d'explication de la Loi ; dans les deux cas il s'agit de révéler la volonté divine. Dans notre texte, le prêtre "mû par l'Esprit divin" (§ 10) va décrire de façon détaillée la démarche permettant d'accéder à la révélation : une recherche sous sa conduite (ὁδηγέω), adhérant patiemment à la vérité et évitant d'opposer à Dieu des idées tortueuses (§ 13). La passage renvoie à une instruction, guidée par l'Esprit, au sujet des voies du plan de Dieu, grâce à la recherche des passages prophétiques concernant Jésus. La démarche du prêtre, qui propose Jésus et révèle progressivement la vérité sur lui (§ 14), est à rapprocher du rôle de l'interprète des mystères des Écritures. Elle est décrite par une série de termes significatifs : scruter (ἐρευνάω)⁸⁵, examiner (τρακτεύω), chercher en tâtonnant (ψηλαφάω), découvrir (εὐρίσκω), mystère (μυστήριον), s'émerveiller (θαυμαζω⁸⁶). Le prêtre invite ses collègues à faire la même démarche que lui, afin de le raffermir (βεβαιόω)⁸⁷ ou de reconduire dans la droite voie son interprétation (διορθόω). Le prêtre exerce ainsi le rôle d'un διδάσκαλος, d'un interprète autorisé. Il n'est donc pas étonnant que, dans le dialogue, le Christ et les apôtres soient eux-mêmes appelés "les maîtres", et que le clergé ne soit mentionné que dans la section finale, lorsque Philippe parle à la première personne (§ 33). Cette forme d'authentification finale à la première personne pourrait bien être secondaire, d'autant que le "nous" communautaire qui apparaît dans les lignes finales (§ 35) joue un rôle analogue.

5.4 Deux Messies ?

Dans la recension courte, le texte du § 14 est abrégé et la double ascendance royale et lévitique est attribuée à Joseph : "Le prêtre qui l'avait nommé dit qu'il y avait eu un mélange dans la lignée. En effet, avant l'établissement des lois, eut lieu un mélange de deux tribus, à l'époque d'Aaron le grand prêtre, et c'est de cette lignée qu'est issu Joseph". Comme nous l'avons vu, le texte long de *G* met cette même ascendance au compte de Marie. Nous avons déjà indiqué les raisons qui ont pu conduire à cette idée d'un mélange entre tribu de Lévi et tribu de Juda.

Quelle pourrait être la position de notre texte par rapport à ce qu'on nomme la théorie des deux Messies et qui a été mise en évidence dans les textes provenant ou rapprochés de Qoumrân ?⁸⁸ Il puise sans doute sa conception particulière de l'ascendance messianique⁸⁹ dans un courant qui a progressivement synthétisé les deux Messies⁹⁰, pour ne parler finalement que d'une seule tribu⁹¹ ou d'une descen-

⁸⁵ Cf. *Jn* 5, 39.

⁸⁶ Ce terme, qui n'a pas un sens univoque, peut caractériser l'étonnement face aux œuvres du Créateur et à la révélation divine ; voir notamment *Lc* 2, 18.33, où c'est la révélation liée à l'histoire de Jésus qui est à l'origine de l'émerveillement.

⁸⁷ Cf. *Hé* 2, 3.

⁸⁸ Cf. sur le sujet E.M. Laperrousaz, *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne* (Collection Empreinte), Paris 1982, p. 77-333.

⁸⁹ Cf. Ziffer 1986, p. 173 ; Dagron 1996, p. 21-22.

⁹⁰ Cf. pour le double messianisme par ex *Testim*, Règle IX, 11 ; *Damas* B, II, 8-9 ; pour la réunion des attributs : *Damas* B, I, 5-14 ; II, 1 ; XII, 23-XIII, 1 ; *Test Sim* VII, 1-2, *Test Lévi* II, 11, *Test Gad* VIII, 1.

⁹¹ Cf. *Test Dan* V, 10.

dance simultanée des deux⁹². Pour ce faire il est toutefois contraint de par son milieu 'traditionnel' de prêter une attention particulière aux données généalogiques, à la pureté de l'ascendance, à fournir des témoins⁹³ qui ont à l'origine moins une importance éthique qu'ethnique.

Nous avons intégré cette idée grâce à l'orientation dévoilée par la 'finale' du récit au § 30. De fait, le récit lui-même ne prévoit pas de Messie politique, mais tout en affirmant l'accomplissement de la prophétie royale classique de Jacob, il la déplace sur un autre niveau, celui du messianisme sacerdotal où le sacerdoce est replacé idéalement dans sa lignée plus traditionnelle.

C'était déjà ce qu'on pouvait détecter au § 16, où Jésus était indiqué comme homme envoyé par Dieu à la place de Salomon, fils de David et de la femme d'Urie, dans un contexte de messianisme davidique, mais où l'accent placé sur Salomon, et le contexte d'élection sacerdotale, invitaient à référer l'image surtout au domaine culturel ; rien d'étonnant qu'une symbolique sacerdotale 'sadoquite', nous ait aussi renvoyés au même milieu grâce à la figure de Sadoq, le prêtre qui avait oint Salomon⁹⁴.

Notre texte fait d'autre part jouer à la personne qui assume cette fonction un rôle théologique d'accomplissement aux conséquences extrêmement larges : la disparition des fonctions royale et sacerdotale en Israël.

Conclusion

Ce petit texte – "un malinteso opuscolo (...) cospicuo per l'ignoranza dell'antichità giudaica e per l'uso di apocrifi, che piacque a 'moltissimi' superficiali ma anche in passato offese qualcuno de' più dotti e pii, (...), e urta noi"⁹⁵ – nous a semblé digne d'un intérêt majeur, après que dans le passé, nous en avions aussi souri, le rencontrant la première fois dans un manuscrit tardif en version italienne. Cette légende a connu des formes variées, trois réécritures attestées, et des versions multiples : mais chaque manuscrit s'est pris des libertés, le texte n'allant pas de soi, et étant perçu tel un sujet actuel et problématique. Face à une telle situation nous avons essayé d'établir un texte, de confronter les recensions et les versions et de proposer des solutions plausibles. Les hypothèses que nous avons émises ont parfois de quoi décoiffer, nous en sommes conscients, mais nous les avons préférées aux conclusions rapides, débouchant sur un simple faux, un écrit maladroit, voire un ouvrage visant à discréditer le Judaïsme, et se fondant, en règle générale, sur des bases textuelles bien fragiles.

Flavio G. NUVOLONE
Fribourg (Suisse)

⁹² Cf. *Test Jos* XIX, 11.

⁹³ Cf. Dagron 1996, p. 14.

⁹⁴ Cf. 1 R 1, 39.

⁹⁵ Mercati 1939, p. 70. Il faut dire que l'éminent savant traitait de l'écrit à partir des versions latines du lemme de la Souda.

Table I, 1

Géorgien (Ziffer)	Grec long (Ziffer revu sur les Mss)	Grec court (Ziffer)	Grec court (Souda, Adler)
<p>Io però sono ora prigioniero di considerazioni umane e ne sono perseguitato e vinto,</p> <p>Cosicché non divento cristiano.</p> <p>Con ciò, benché io conosca la verità sulla base della Legge e dei Profeti, tuttavia ora sono il principe e la guida del mio popolo e sono onorato da molti doni e regali,</p> <p>e tutto ciò che rende piacevole la vita di questo secolo</p> <p>mi rallegra e mi rende gloria.</p> <p>Ma se mi facessi cristiano verrei privato e spogliato di queste cose.</p>	<p>Ὅς ἀνθρωπίνῳ μόνον κρατούμενος λογισμῷ.</p> <p>οὐ γίνομαι χριστιανὸς καὶ ἐν τούτῳ μὲν, εἰ καὶ καταγνωσμένος εἰμι,</p> <p>πλὴν γὰρ ὅτι ἐν τῷ παρόντι ἀρχηγὸς μὲν εἰμι τοῦ ἔθνους, τιμῆς τε πολλῆς καὶ δόξης</p> <p>καὶ πάντων τῶν πρὸς τὴν ζωὴν ταύτην ἐπιτηδείων ἐν ἀπολαύσει τυγχάνω.</p> <p>Εἰ δὲ γένομαι χριστιανός, τούτων μὲν στερούμαι.</p>	<p>ἀλλὰ ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ κεκρατημένος καὶ ἐν τούτοις καταγινώσκω ἑμαυτόν.</p> <p>Νῦν γὰρ ἰουδαῖος ὑπάρχω καὶ ἀρχηγὸς τοῦ ἰουδαίου ἔθνους καὶ τιμῆς πολλῆς καὶ δόρων πολλῶν καὶ πάντων τῶν πρὸς τὴν ζωὴν ταύτην ἐπιτηδείων ἐν ἀπολαύσει τυγχάνω, καὶ εἰ γένομαι χριστιανός οὐδενός τούτων ἐπιτυγχάνω.</p> <p>Ἵτολαμβάνω οὐδὲ γὰρ πατριάρχης τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας γίνομαι οὐδὲ ἀρχὴς μείζονας καὶ ὑπεροχῆς λαμβάνω παρ' ἑμῶν οὐδὲ βασιλεὺς γίνομαι, ὅπερ ἀδύνατόν ἐστιν.</p>	<p>ἀλλὰ ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ κρατούμενος οὐ γίνομαι χριστιανός καὶ ἐν τούτοις καταγινώσκω ἑαυτοῦ.</p> <p>νῦν γὰρ ἰουδαῖος ὑπάρχων ἀρχηγός εἰμι τῶν ἰουδαίων καὶ τιμῆς πολλῆς καὶ δόρων πολλῶν καὶ πάντων τῶν πρὸς τὴν ζωὴν ταύτην ἐπιτηδείων ἐν ἀπολαύσει τυγχάνων.</p> <p>ὑπολαμβάνω δέ, ὅτι οὐδὲ εἰ πατριάρχης τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας γένομαι ἢ ἀρχὴς μείζονας καὶ ὑπεροχῆς λαμβάνω παρ' ἑμῶν, τοσαύτης θεραπείας δεξιωθήσομαι.</p>
<p>5. E non solo scandalizzerei il mio popolo, ma verrei svergognato e biasimato anche dai cristiani, come lo vedo fra altri ebrei battezzati,</p> <p>perché dopo aver ricevuto il battesimo essi vengono da voi disonorati e disprezzati</p> <p>e sentono questa frase di scherno :</p> <p>Se battezzerei un ebreo,</p> <p>è come se avrai lavato un asino.</p> <p>:</p>	<p>5. Καὶ οὐ μόνον τὸ ἔθνος σκανδαλίζω, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν χριστιανῶν ὀνειδίζομαι, καθὼς καὶ ἄλλους βλέπω</p> <p>μετὰ τὸ βάπτισμα διασυρομένους ὑφ' ἑμῶν</p> <p>καὶ ἀκούοντας ἰουδαίων βαπτίζεις, ὅνουν βοῖζεις.</p>		

Table I, 1 (continuée)

Géorgien (Ziffer)	Grec long (Ziffer revu sur les Mss)	Grec court (Ziffer)	Grec court (Souda, Adler)
Ora perché dovrei con sollecitudine farmi cristiano ? E io so che con queste parole i cristiani peccano davanti a Dio e che suscitano l'ira di Dio. perché coloro i quali essi dovevano edificare e consolidare li confondono e li gettano nel dubbio.	Καὶ ποῖα προθυμίᾳ ἔχω γενέσθαι χριστιανός; Ἐν τούτῳ γάρ οἶδα, ὅτι οἱ χριστιανοὶ ἁμαρτάνοντες θεὸν παροργίζουσιν, ὅτι οὗς ὄφειλον πλέον οἰκοδομεῖν ἔτι αὐτοὺς σκανδαλίζουσιν.		

Table I, 2

Géorgien (Ziffer)	Grec long (Ziffer revu sur les Mss)	Grec court (Ziffer)	Grec court (Souda, Adler)
<p>Se essi si fossero interessati seriamente della nostra salvezza, non avrebbero fatto così, perché Cristo e i discepoli sono della nostra stirpe e quindi è sulle nostre fondamenta che occorre portare a termine l'edificazione della fede e preparare noi tutti di comune accordo a diventare cristiani.</p> <p>6. Per non essere privato di questa gioia e di questa gloria provvisoria e per non essere da voi biasimato non tengo in nessun conto</p> <p>il battesimo e non divento cristiano, e ho seguito il costume dei nostri padri e sono legato al loro ordinamento. Molti di noi infatti grazie agli scritti conoscono la verità meglio di voi e io so che noi siamo nell'errore quando respingiamo la nostra salvezza.</p>	<p>Εἰ δὲ διακρίνοντες τὴν ἐξ ἡμῶν γεγεννημένην αὐτοῖς σωτηρίαν, καὶ ὅτι ὁ Χριστὸς καὶ οἱ ἀπόστολοι, οἱ διδάσκαλοι, ἐκ τοῦ ἡμετέρου γένους καθεστήκασιν, εἴτα καὶ κατὰ πόδας ἡμῶς ἐβούλοντο οἰκοδομεῖν,</p> <p>ἐφ' ἑνὶ ἅπαντας χριστιανοὺς γενέσθαι παρεσκεύαζον.</p> <p>6. Διὸ καὶ γῶ</p> <p>ἵνα μὴ καὶ τῶν δοκούντων</p> <p>ἐν τῷ βίῳ τερπνῶν ἐπιπεσὼν μέλλω καὶ παρ' ὑμῶν ἐνεδίξασθαι, καταφρονῶ</p> <p>τοῦ χριστιανισμοῦ τοῖς πατέροισ ἐθέσι μάλλον ἀκούμενός τε καὶ προφασιζόμενος.</p> <p>Ἐπεὶ τοί γε καὶ πλείων ὑμῶν οἶδμεν οἱ πολλοὶ ἐξ ἐγγράφων καὶ ἐκ τῶν ἀγράφων πραγμάτων,</p> <p>ὅτι ἀμαρτάνομεν ἀθετούντες τὴν πρὸς ἡμῶς σωτηρίαν.</p>	<p>"ἵνα τῶν δοκούντων</p> <p>τερπνῶν τοῦ βίου τούτου μὴ ἐκπέσω</p> <p>καταφρονῶ τῆς μελλούσης ζωῆς. κακῶς εἴ γε ποιῶ καὶ τῶν παρόντων φροντίδα τιθέμενος, διὰ τοῦτο οὐ γίνομαι χριστιανός.</p>	<p>ἵνα σὺν μὴ τῶν δοκούντων τερπνῶν εἶναι ἐν τῷ βίῳ τούτῳ ἐκπέσω, καταφρονῶ τῆς μελλούσης ζωῆς κακῶς τοῦτο ποιῶν.</p>

Table II

Arabe (Evetts 1907, p. 130-131)	Géorgien (Ziffer 1985, p. 139-140)	Grec long (Ziffer 1986, p. 161-162, revu sur les Mss)	Grec court (Ziffer 1985, p. 88)	Slave (Ziffer 1985, p. 187-188)
[29] (...) Jesus, the son of God and the son of Mary the virgin, whom she bore while still a virgin. He is indeed a priest, and is worthy of the office". (...)	(...) abbiamo eletto all' unanimità e introdotto nel sacerdozio Gesù, figlio di Dio e figlio della vergine Maria (...)	(...) κοινή ψηφισάμενοι προεχειρί- σάμεθα εἰς ἱερέα Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. (...)	(...) καὶ γέγονεν ἀντ' αὐτοῦ κοινή γυναικὴ πάντων ἡμῶν ἱερεὺς Ἰησοῦς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζώντος καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ θεοτόκου. (...)	(...) ed è diventato al suo posto sacerdote con decisione unanime di tutti noi sacerdoti Gesù, figlio del Dio vivente e di Maria vergine (...)
[30] (...) the belief that he whom Mary brought forth is the Messiah, and that in him, and no other is fulfilled the prophecy of Jacob to Juda, his son, and that no other	(...) credere più di così alle parole secondo le quali Gesù, figlio di Maria è figlio di Dio ? Ed egli è il Cristo che comple la profezia di Giacobbe il patriarca e nel documento non vi è scritto nessun altro	(...) με πεῖσαι λοιπὸν ὅτι ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὃς καὶ τὴν τοῦ πατριάρχου Ἰακώβ προφητεῖαν ἐπεσφράγι- σεν. Οὐκ ἐστὶ γὰρ ἕτερος μετὰ Ἰησοῦν	(...) πεπληροφορήμεθα ὅτι ὁ ὕψ' ἡμῶν τῶν χριστιανῶν προσκυνού- μενος Χριστὸς αὐτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζώντος	(...) è nato che il Cristo che voi cristiani adorate è il figlio del Dio vivente,

Table II (continuée)

Arabe (Evetts 1907, p. 130-131)	Géorgien (Ziffer 1985, p. 139-140)	Grec long (Ziffer 1986, p. 161-162, revu sur les Mss)	Grec court (Ziffer 1985, p. 88)	Slave (Ziffer 1985, p. 187-188)
<p>Messiah shall come after him.</p> <p>For it is assured to us that he it is whom the nations were expecting. and he it is that was to come into the world and to deliver those that believe in him.</p> <p>And there shall not be after him any chief or leader or priest</p> <p>in Israel, according to the words of the Prophet David concerning him in the 109th Psalm.</p>	<p>nome dopo Gesù,</p> <p>perché egli ha compiuto ogni sacerdozio e profezia. Ed è chiaro e manifestò che egli era il compimento del sacerdozio</p> <p>venuto per salvare il mondo e attraverso di lui i re e i sacerdoti in Israele".</p>	<p>ἐν τῷ κώδικι προκόψας κατετάγη ἱερεὺς,</p> <p>ὡς εἶναι δηλον ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ ἀποκειμενός</p> <p>ἐλθεῖν τοῦ κόσμου σωτήρ.</p> <p>ἐφ' ὃν καὶ ἐξέλειπεν βασιλεὺς τε καὶ ἱερεὺς ἐν Ἰσραὴλ.</p>	<p>ὁ</p> <p>ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ κόσμου ἐλθὼν ἐπὶ τῆς γῆς (...)</p>	<p>il quale</p> <p>è disceso per la salvezza del mondo sulla terra, (...)</p>

Bibliographie

- Adler 1933 Adler Ada, *Suidae Lexicon*, t. II, Leipzig 1933 (réimpr. Stuttgart 1967), p. 620-625.
- Dagron 1996 Dagron Gilbert, "Jésus prêtre du Judaïsme: le demi succès d'une légende", dans: *ΑΕΙΜΩΝ*, Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday, Edited by Jan Olof Rosenqvist (*Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia* 6), Uppsala 1996, p. 11-24.
- Dean 1936 Dean Ruth J., "An Aglo-Norman Version of Grosseteste: Part of his Suidas and Testamenta XII Patriarcharum", *Publications of the Modern Language Association of America* 51, 1936, p. 607-620.
- Erbetta 1981 Erbetta Mario, *Infanzia e Passione di Cristo, Assunzione di Maria (Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, Vangeli 1/2)*, Torino 1981.
- Evetts 1907 Evetts B., *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, (Saint Mark to Theonas) (*Patrologia Orientalis* 1/2), Paris 1907, p. 120-134.
- Fabricius 1703 Fabricius Johann Albert, "Narratio sub Justiniano Imp. reperta de genere Christi", dans: *Codex Apocryphus Novi Testamenti collectus, castigatus Testimoniisque, Censuris & Animadversionibus illustratus*, Hamburgi 1703, p. 371-373.
- Geerard 1992 Geerard Mauritius, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992, p. 31-33.
- Gero 1988 Gero Stephen, "Apocryphal Gospels : A Survey of Textual and Literary Problems", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 25,5, Berlin 1988, p. 3969-3996 (3979-80).
- Graf 1947 Graf Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. II (*Studi e Testi*), Città del Vaticano 1947, p. 245-246.300-306.
- James 1953 James Montague Rhodes, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1953.
- Krumbacher 1897 Krumbacher Karl, *Geschichte der byzantinischen Literatur (Handbuch der Altertumswissenschaft)*, München 1897 (2. Aufl.), p. 49-51.
- Mercati 1939 Mercati Giovanni, "Sull'opuscolo De Sacerdotio Christi attribuito al Traversari", dans: *Ultimi contributi alla storia degli umanisti*. Fascicolo I: *Traversariana (Studi e Testi* 90), Città del Vaticano 1939, p. 70-85.
- Migne 1858 Migne Jean-Paul, *Dictionnaire des apocryphes*, T. II, Paris 1858, c. 383-387.
- Santos Otero 1981 Santos Otero Aurelio De, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, II, Berlin-New York 1981, p. 152-155 (n. 7).
- Schreckenbergr 1982 Schreckenbergr Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.-11. Jh.), Frankfurt a.M. - Bern 1982, p. 404.
- Speyer 1970 Speyer Wolfgang, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Göttingen 1970, p. 138-139.
- Stegmüller 1950 Stegmüller Friedrich, "De sacerdotio Christi", dans: *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, I, Madrid 1950, p. 118.
- Tarchnišvili 1955 Tarchnišvili Michael, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur (Studi e Testi* 185), Città del Vaticano 1955, p. 337-338.
- Van Esbroeck 1973 Van Esbroeck Michel, "'Généalogie de la Vierge' en géorgien", *Analecta Bollandiana* 91, 1973, p. 347-356.
- Vassiliev 1893 Vassiliev Afanasief, "Quo modo Iesus Christus sacerdos factus sit", dans: *Anecdota Graeco-Byzantina*, Pars Prior, Mosquae 1893, p. XXV-XXVII, 58-72.

- Ziffer 1985 Ziffer Giorgio, *La 'Confessione di Teodosio' nella sua tradizione orientale*, Roma, Università degli Studi di Roma - La Sapienza, Facoltà di Lettere e Filosofia 1985.
- Ziffer 1986 Ziffer Giorgio, "Una versione greca inedita del De Sacerdotio Christi", dans: *Studi per Riccardo Ribuli, Scritti di filologia, musicologia, storia*, a cura di Franco Piperno, Roma 1986, p. 141-173.
- Ziffer 1988¹ Ziffer Giorgio, "Contributo allo studio della tradizione slava della 'Confessione di Teodosio'", *Orientalia Christiana Periodica* 54, 1988, p. 331-351.
- Ziffer 1988² Ziffer Giorgio, "Révélation de Théodose (en russe)", *Enisa da Literaturis* 1, Tblisi 1988, p. 97-101.

THOBARABAU, LE DIEU DE LA NOUVELLE NAISSANCE

L'importance des influences juives sur la magie dans le monde antique, tout particulièrement en Égypte, à l'époque romaine, est un fait établi¹. Les papyrus grecs magiques, les papyrus démotiques ou coptes magiques, les intailles sont parsemés de mots hébreux ou araméens. Les jeux de voyelles sur le nom de Iaô sont fréquents². Très caractéristiques aussi sont les emprunts à la liturgie synagogale³.

Les mots magiques, qu'ils soient ou non d'origine sémitique, en dépit de recherches anciennes et souvent méritoires, n'ont pas, à l'évidence, suffisamment retenu l'attention⁴.

K. Preisendanz, dans la traduction qui accompagne son édition, ne les transcrit pas toujours et se contente souvent de l'abréviation ZW (Zauberworte), sans autre forme de procès⁵. Dans la traduction anglaise des Papyrus grecs magiques parue sous la direction de Hans Dieter Betz, les mots magiques sont transcrits, sans que l'on puisse, toutefois, enregistrer un progrès marqué dans l'interprétation⁶.

Certes, le magicien ne s'astreint pas à des transcriptions exactes et il déforme, parfois sciemment, les mots étrangers qu'il utilise dans ses formules. Cependant, les mots magiques ne sont pas toujours hors contexte et ils ne peuvent être considérés constamment comme indéchiffrables. Ils ont parfois un sens que l'on peut retrouver.

Parmi ces noms barbares, il en est un, particulièrement énigmatique, que nous pensons pouvoir, aujourd'hui, expliquer : *Thôbarabau*. Ce nom est attesté dans les papyrus grecs magiques et dans les intailles sous diverses variantes. Les plus importantes paraissent être les suivantes :

1) θωβαρβαυ⁷

2) θωβαρρβαυ⁸

3) θαυβαρρβαυ⁹.

¹ Voir L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Strasbourg, 1898 ; E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, II, New York, 1953, p. 153-295.

² F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*², Leipzig-Berlin, 1925, p. 39-40.

³ L. Blau, *op. cit.*, p. 109-110 ; M. Philonenko, "Une prière magique au dieu créateur PGM 5, 459-489", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1985, p. 433-452 [445].

⁴ Voir T. Hopfner, "Orientalisch-Religionsgeschichtliches aus den griechischen Zauberpapyri Aegyptens", *Archiv Orientalní*, III, 1931, p. 119-155 et 327-358.

⁵ K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*², I-II, Stuttgart, 1973-1974.

⁶ H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*², Chicago, 1992.

⁷ R.W. Daniel – F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, I, Opladen, 1990, 42, 41 et 43,1.

⁸ PGM 7, 977 ; A. Delatte – PH. Derchain, *Les Intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964, 169 ; R. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, I, Opladen, 1994.

On ne mentionnera que pour mémoire des variantes plus éloignées, comme $\theta\omega\beta\alpha\rho\alpha\beta\omega\theta$ ¹⁰, $\theta\omega\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\alpha$ ¹¹, $\theta\omega[\beta]\alpha\rho\iota\mu\mu\alpha\upsilon$ ¹² ou $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\alpha\delta\omega\nu\alpha\iota$ ¹³; en latin : *Thobarababom*¹⁴.

Preisendanz, dans son index, mentionne avec un point d'interrogation une explication par l'araméen *thob*, "gut"¹⁵, qui pourrait rendre compte de la première syllabe, mais il ne dit rien des autres. L'explication de R. Kotansky, par ce qui lui apparaît "a conceivably good Hebrew etymology : *tôb areba*, '(the) surety (is) good !'", et qui devrait représenter "a commercial, verbal adage" ne rend pas compte de la dernière syllabe, pour ne rien dire des autres¹⁶. À ces interprétations partielles et désespérées, il faut substituer une explication globale, reposant sur une autre coupe. *Thôbarabau* est la transcription grecque de trois mots hébreux : *tô(hu)*, *bârâ*, *bôhû*, empruntés tous trois aux deux premiers versets de la *Genèse* : "Au commencement, Dieu créa (*bârâ*) les cieux et la terre, la terre était informe (*tôhû*) et vide (*bôhû*)."

Une confirmation indirecte de cette interprétation est donnée par la cosmogonie de Philon de Byblos, reprise par Eusèbe¹⁷, et que les exégètes ont depuis longtemps rapprochée du récit de la *Genèse*¹⁸. Voici ce que rapporte le mythographe : "Du vent Colpias et de sa femme Baau ($\beta\alpha\alpha\upsilon$), qu'il traduit par 'nuit', naquirent Aïôn et Protoponos, deux hommes mortels ainsi nommés". La rencontre entre $\beta\alpha\alpha\upsilon$ de Philon de Byblos et $\beta\alpha\upsilon$, dernier élément de *Thôbarabau*, est particulièrement frappante.

L'exégèse proposée trouve une confirmation directe cette fois dans une tablette d'exécration, trouvée à Carthage et datée du III^e siècle ap. J.-C.¹⁹ et souvent citée²⁰.

Le magicien déclare : $\delta\rho\kappa\acute{\iota}\zeta\omega\ \sigma\epsilon\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \pi\alpha\lambda\iota\nu\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \theta\omega\beta\alpha\rho\rho\alpha\beta\alpha\upsilon$, "Je te conjure, dieu de la palingénésie, Thôbarabau." L'auteur de ce docu-

⁹ P. Perdrizet, "Amulette grecque trouvée en Syrie", *Revue des Études grecques*, 41, 1928, p. 73-82 [p. 73, ligne 8].

¹⁰ Delatte – Derchain, *op. cit.*, 496.

¹¹ Delatte – Derchain, *op. cit.*, 29.

¹² Kotansky, *op. cit.*, 57, 8-9.

¹³ PGM 4, 385.

¹⁴ Kotansky, *op. cit.*, 17, 5-6.

¹⁵ La composition de ce volume fut détruite en 1941. Un jeu d'épreuves, confié à Delatte par Preisendanz, a, cependant été conservé (voir Delatte – Derchain, *op. cit.*, p. 12 et Preisendanz, *op. cit.*, II, p. XIV-XVI).

¹⁶ Kotansky, *op. cit.*, p. 80.

¹⁷ Eusèbe, *Préparation évangélique*, I, 10, 7 (traduction J. Sirinelli – E. Des Places).

¹⁸ Voir A. Dillmann, *Die Genesis*, Leipzig, 1882, p. 7 ; F. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis*, Leipzig, 1887, p. 51 ; H. Gunkel, *Genesis*³, Göttingen, 1910, p. 103 ; W. Bousset, *Religionsgeschichtliche Studien*, Leyde, 1979, p. 193.

¹⁹ A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, Paris, 1904, 242, 17-18.

²⁰ Voir, par exemple, C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, Ann Arbor, p. 132, note 48 ou W. Bauer – K. et B. Aland, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*⁶, Berlin – New York, 1988, col. 1226.

ment n'ignorait donc pas l'identité de *Thôbarabau*, "le dieu de la nouvelle naissance", "le dieu de la régénération".

Le fait que *Thôbarabau* puisse être associé à divers anges ou dieux comme Michaël, Gabriel ou Ouriel²¹ indique que *Thôbarabau* est perçu comme une entité divine autonome. Sans doute joue-t-il un rôle dans le processus de régénération. Songeons que Philon d'Alexandrie fait de Noé et de ses fils "les guides d'une régénération" (παλιγγενεσίας ἡγεμόνες)²². Au dire du Pseudo-Philon, dans son *De Jona*, Jonas fut le "symbole de la nouvelle naissance"²³. Il est dit de Noé, en *I Clément* 9, 4 : "Il eut pour ministère de prêcher au monde une nouvelle naissance (παλιγγενεσίαν)". Rappelons encore que le traité 13,4 du *Corpus Hermeticum* sait que le fils de Dieu est γενεσιουργός τῆς παλιγγενεσίας "opérateur de la régénération".

Le détail du processus de régénération ne nous est pas connu et nous en sommes, ici, réduits à des conjectures. On peut penser que, pour le magicien, l'opération de régénération est favorisée par l'invocation de *Thôbarabau*. Qui mieux que le Dieu créateur peut être l'agent de la recréation de l'homme ?

Quoi qu'il en soit du rôle exact de *Thôbarabau*, la signification de son nom ne doit pas passer à l'arrière-plan. Il ne peut signifier que : "Thôhû-crêa-bôhû". Par là, ceux qui ont forgé cette appellation se rattachent aux spéculations cosmologiques les plus hardies de la mystique juive, connues sous le nom de *Ma'asé Beréshit*, "œuvre de la Création"²⁴.

Selon la Mishna, *Hagiga* 2,1 : "On n'expliquera pas les (déductions à tirer des) relations sexuelles devant trois personnes ; le *Ma'asé Beréshit* devant deux ; le *Ma'asé Merkaba* même pas un seul, à moins qu'il ne soit sage et comprenant par lui-même"²⁵. Le Prologue du commentaire du *Cantique des cantiques* d'Origène confirme, comme l'a montré Scholem, le témoignage de la Mishna²⁶. Ces deux textes marquent la volonté de certains milieux rabbiniques de limiter des méditations échevelées sur le récit de la Création.

Ces recherches mystiques sont antérieures à la codification de la Mishna et remontent au moins au premier siècle de notre ère. On en trouve des exemples dans le *Livre des Secrets d'Hénoch*²⁷.

Par ailleurs, les attestations dans les papyrus grecs magiques de *Thôbarabau* attestent l'influence, dans les milieux syncrétistes d'Égypte, de spéculations juives sur les premiers versets de la *Genèse*. Ces influences ne peuvent, en tout état de cause, être postérieures aux années 115-117 qui, avec la grande révolte, virent l'anéantissement de la Communauté.

²¹ P. Perdrizet, *art. cit.*, p. 73.

²² Philon, *De vita Mosis*, 2, 65.

²³ Voir F. Siegert – J. De Roulet, Pseudo-Philon, *Prédications synagogales*, Paris, 1999, § 95 et la note p. 160-161.

²⁴ Voir N. Sed, *La Mystique cosmologique juive*, Paris, 1981.

²⁵ Voir Sed, *op. cit.*, p. 11-13.

²⁶ G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*², New York, 1965, p. 36-42.

²⁷ *II Hénoch*, 24-26.

Thôbarabau relève tout à la fois de l'invocation magique et d'une interprétation ésotérique de l'Écriture. Les échos de ces spéculations se propageront dans la Kabbale médiévale²⁸.

Marc PHILONENKO
Membre de l'Institut

²⁸ Voir G. Scholem, *Das Buch Bahir*, Leipzig, 1923, p. 4-5.

L'ÉVÊQUE "CHEF DU PEUPLE" DANS LE ROMAN CLÉMENTIN

ÉTUDE LEXICOLOGIQUE ET TYPOLOGIQUE

Le roman clémentin est un ouvrage prétendument autobiographique, contenant le récit (fictif) de la vie de Clément, "évêque" de Rome, et de sa rencontre avec l'apôtre Pierre, que prolonge leur mission commune en Syro-Phénicie à la poursuite du premier des gnostiques, Simon dit le Magicien. C'est l'occasion pour le rédacteur de rapporter la substance des différents entretiens (ὁμιλίας) que Pierre eut avec ses disciples ou avec la foule au cours de ce voyage, ainsi que la controverse l'opposant à Simon sur l'unicité de Dieu. Le roman forme un ensemble très complexe, constitué en partie d'emprunts à des ouvrages antérieurs, connus ou supposés. Les deux versions actuellement conservées, à savoir les *Homélies* grecques et les *Reconnaisances* latines, représentent deux recensions d'une œuvre aujourd'hui perdue, mais à laquelle il est généralement convenu de donner le nom de *Grundschrift* (Écrit de base). Ce *Grundschrift* peut être daté assez précisément : vraisemblablement postérieur à la mort de Bardesane († 222), dont les *Reconnaisances* citent un long passage, il est sans doute antérieur à l'année 232, date à laquelle Origène le cite(rail). Au-delà de la multiplicité des versions et des sources, ce *Grundschrift*, reconstitué hypothétiquement par la concordance des deux recensions conservées, forme une unité narrative que nous sommes en droit d'interroger et d'interpréter. Le contexte de cet hommage rendu au professeur A. Faivre a conduit notre enquête sur un thème qui lui est cher, celui de la hiérarchie ecclésiastique¹.

Le corpus

Dans le corpus clémentin², les personnages clairement identifiés comme évêques sont au nombre de cinq :

- Jacques, comme évêque de Jérusalem, dans chacun des écrits liminaires du roman : la *Lettre de Pierre à Jacques*, l'*Engagement solennel* ; la *Lettre de Clément à Jacques* ;

¹ Pour cette étude, nous avons utilisé les quatre volumes publiés au sein des GCS (Berlin) par B. Rehm, G. Strecker et F. Paschke : *Homilien*, 1999² ; *Rekognitionen*, 1965 ; *Konkordanz*, I, 1986 ; II, 1989 ; et les traductions françaises de A. Siouville, Paris, 1933 ; et A. Schneider, Turnhout, 1999 ; ainsi que le *Thesaurus* (TLG) de l'Université d'Irvine.

² *Epist. Petr. ad Jacob.* = EP ; *Diam.* = D ; *Epist. Clem. ad Jacob.* = EC ; *Hom.* = H ; *Recogn.* = R.

- Pierre, comme évêque de Rome, au sein de la *Lettre de Clément*³, et comme évêque d'Antioche, à la fin des *Reconnaisances*⁴ – même si, en fait, le mot “évêque” n’est jamais employé pour le désigner ;
- Clément, comme successeur de Pierre sur le trône épiscopal de Rome, au sein de la *Lettre de Clément*⁵ ;
- Zachée, comme évêque de Césarée dans le récit d’ordination qui occupe le chapitre III des *Homélies* (§§ 59 à 72) et des *Reconnaisances* (§§ 65-66) ;
- Marôn, l’hôte de Pierre à Tripoli, que Pierre ordonne finalement évêque⁶.

Il faut leur adjoindre les évêques anonymes que Pierre consacre au cours de ses différentes étapes : à Tyr⁷, Sidon⁸, Béryte⁹ et Laodicée¹⁰.

Quant aux mots “évêque” et “épiscopat”, ils n’apparaissent pas moins d’une vingtaine de fois dans chacune des versions du roman :

- ἐπίσκοπος : EP adresse ; D 2, 2 ; 3, 3. 4 ; 5, 4 ; EC adresse ; 2, 2 ; 12, 1 ; 14, 2 ; 15, 2 ; 16, 1 ; H III, 67, 1.2.3 ; 70, 1 ; VII, 5, 3 ; 8, 3 ; 12, 2 ; XI, 36, 2 ; XX, 23, 5 ;
- ἐπισκοπεῖν : EC 4, 4 ;
- episcopus : EC adresse ; 2, 2 ; 12, 1.2.3 ; 14, 2 ; 15, 2 ; 16, 1 ; R I, 43, 3 ; 66, 2.5 ; 68, 2 ; 70, 3 ; 72, 1 ; III, 66, 5 ; 68, 5 ; 74, 1 ; VI, 15, 4.5 ; X, 65, 5 ; 68, 3 ;
- episcopatus : EC 4, 4 ; R III, 66, 4.

Aucun des passages que nous venons de mentionner ne désigne explicitement l’évêque comme “chef du peuple” – une expression qui sert en revanche à qualifier Aaron ou le grand-prêtre en charge dans les *Reconnaisances*¹¹. Il n’en demeure pas moins que le lien qui unit l’*episcopus* à la communauté qu’il dirige est constamment présenté comme l’image de celui qui unissait les “chefs du peuple” hébreux à leur peuple¹² :

- λαός : - à propos du peuple hébreu conduit par Moïse : H III, 44, 1 ; VIII, 5, 2 (Ex 19, 9) ;
- à propos du peuple hébreu dont les chrétiens sont une partie : H XVII, 6, 6 ;
- à propos des prosélytes potentiels de Pierre à Césarée : H III, 30, 1 ;

³ EC 2, 2 ; 3, 3 ; 4, 4 (Pierre prédécesseur de Clément).

⁴ R X, 71, 3 ; sans doute s’agit-il d’une addition tardive.

⁵ EC 2, 2 ; 3, 3 ; 4, 4 (Clément successeur de Pierre) ; 16, 2 (Clément nouvel “administrateur” de l’Église de Rome).

⁶ H XI, 36 = R VI, 15, 4.

⁷ H VII, 5 ; pas de parall. en R.

⁸ H VII, 8 ; pas de parall. en R.

⁹ H VII, 12 ; pas de parall. en R.

¹⁰ H XX, 23 = R X 65, 5, ou 68, 3.

¹¹ R I, 46, 2 (*princeps populi* : Aaron) ; I, 65, 2 (*princeps populi* : Gamaliel), d’après Ac 4, 8 (“les chefs du peuple et anciens d’Israël”, dans la bouche de Pierre) et 23, 5 (le grand-prêtre Ananias, dans la bouche de Paul).

¹² Comparer avec Justin, *Dial.* 73, 5, où les ἄρχοντες τοῦ λαοῦ sont les docteurs de la Loi, capables de mutiler les Écritures pour en faire disparaître ce qui désignait Jésus comme Messie.

- λαϊκός : - à propos du simple "frère" au sein de la communauté chrétienne : EC 5, 5 (cf. 1 Clem 40, 5).

Ainsi peut-on définir une "typologie" de l'évêque comme "chef du peuple", depuis les τύποι testamentaires préfigurant la réalité mystique de l'Église jusqu'aux simples métaphores à usage pédagogique.

A. La typologie de l'évêque "chef du peuple"

Bertrand de Margerie définit le τύπος ("figure") comme "un symbole annonciateur des réalités eschatologiques"¹³. Plus généralement, nous appellerons τύπος toute forme de préfiguration biblique d'une réalité historique ou non historique appartenant à l'ordre du sacré. Ainsi défini, le τύπος se distingue de la simple métaphore en ce qu'il est porteur d'une charge symbolique ou même anagogique. C'est ce type de figure, appliquée à l'évêque, que nous étudierons en premier.

1. Les figures vétéro-testamentaires : Jacob et la syzygie Moïse/Aaron

Parmi les nombreux personnages de l'Ancien Testament qui traversent le roman clémentin, il n'y en a que deux pour apparaître comme des préfigurations de l'évêque en tant que "chef" du peuple élu : Jacob et Moïse. Ce lien du chef à son peuple se traduit aussi bien dans les différents emplois du mot λαός et de ses dérivés que dans ceux des multiples synonymes du mot ἄρχων, l'Église étant un peuple dont l'évêque est le guide.

Moïse

De cette identification de l'Église au peuple élu découle fort logiquement l'identification de son évêque à Moïse, le "chef du peuple" par excellence¹⁴. Elle est le plus souvent implicite, par référence aux relations unissant Moïse à son peuple :

- soixante-dix frères entourent Jacques comme soixante-dix Anciens entourent Moïse : EP 1, 2 ; 2, 1 ; 3, 2 ; cf. Ex 24, 1, et passim ;
- l'évêque est un "guide" comme l'était Moïse : H III, 62, 4 (ὁδηγός à propos de l'évêque) ; cf. LXX Ex 32, 34 (ὁδηγεῖν à propos de Moïse) ; R I, 35, 1 (*educere*, *ducere* à propos de Moïse) ;
- l'évêque est un "intendant" comme l'était Moïse :
 - οἰκονόμος : H II, 52, 3 (Moïse) ;
 - οἰκονομεῖν : EC 16, 2 (Clément) ; H III, 60, 1 + 65, 1 (Zachée) ;
 - οἰκονομία : H III, 44, 2 (Moïse) ; 64, 4 (Clément) ;
 - *dispensator* : R I, 36, 1 (Moïse) ;
 - *dispensare* : EC 5, 6 (Clément) ;
 - *dispensatio* : EC 4, 4 ; 16, 3 (Clément) ;
- l'évêque est un "maître de doctrine" comme l'était Moïse¹⁵ :

¹³ B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, I, *Les Pères grecs et orientaux*, Paris, Le Cerf, 1980, p. 17.

¹⁴ Cf. Philon, *Vita Mos.* I, 170. 187 (τοῦ προεστῶτος ἄρχοντος) ; II, 260 ; *Spec. leg.* II, 251 ; IV, 127.

¹⁵ Un passage de l'EP oppose cependant la "prédication" de Pierre (κήρυγμα) à l'"enseignement" de Paul (διδασκαλία).

- διδάσκαλος : H VIII, 6, 1 (Moïse ; cf. LXX De 4, 14) ;
- καθέδρα τοῦ διδάσκοντος : EC 19, 3 (l'évêque) ;
- καθέδρα τῶν λόγων : EC 2, 2 + 5, 6 (l'évêque) ; cf. R X, 71, 3 (Pierre à Antioche).

Mais cette assimilation est parfois tout à fait explicite, l'évêque prenant en charge la "chaire" (καθέδρα) de Moïse et assumant ainsi son héritage, comme l'avaient fait bien avant lui les soixante-dix Anciens et Jésus lui-même :

- EP 1, 2, et 3, 2 (les Soixante-dix héritiers de la chaire de Moïse) ;
- EC 2, 2 (Clément héritier de la chaire de Pierre) ; 17, 1 (l'évêque, de celle du Christ) ; 19, 1.3 (Clément, de celle de Pierre) ;
- H III, 18, 2 + 19, 1 (le Christ héritier de la chaire de Moïse) ; 60, 1 (l'évêque, de celle du Christ) ; 63, 1 (Clément, de celle de Pierre) ; 70, 2 (l'évêque, de la chaire de Moïse et du trône du Christ).

Un passage des *Homélies* développe assez longuement ce thème de la "tradition" (παράδοσις) de la chaire de Moïse à l'évêque, en passant par Jésus :

"Écoutez votre évêque et ne vous laissez pas de le combler d'honneurs, sachant que ces honneurs conférés à l'évêque vont au Christ et du Christ remontent jusqu'à Dieu (...). Vous honorez donc le trône du Christ ; car vous avez reçu l'ordre d'honorer la chaire de Moïse lui-même ..." (H III, 70, 1-2).

L'assimilation de la chaire de l'évêque à celle de Moïse est faite par référence à Mt 23, 2, chez qui cependant les héritiers de la chaire de Moïse sont les pharisiens et les scribes, et non Jésus¹⁶. Toutefois, le pseudo-Clément n'est pas le pseudo-Denys : il ne théorise pas cette forme de légalisation de la hiérarchie ecclésiastique, il en suggère la "tradition" en indiquant la succession des détenteurs de la chaire.

Cette notion de "chaire" recouvre d'ailleurs deux prérogatives tout à fait distinctes : celle de l'enseignement ou de la "prophétie" :

- EP 19, 3 : τὴν τοῦ διδάσκοντος καθέδρα ; cf. R X, 71, 3 ;
- H III, 18, 2 : ἡ τῆς προφητείας καθέδρα¹⁷ ;

et celle de l'autorité et des honneurs qui lui sont associés :

- EC 3, 1 + 3, 2 : τὴν τῆς καθέδρας τιμὴν τε καὶ ἐξουσίαν.

Ces deux prérogatives figurent dans une même formule au sein de l'*Épître de Clément* :

"Tu ne songeras qu'à bien gouverner (διοικεῖν) l'Église et à dispenser l'enseignement (τοὺς λόγους) de la vérité."

L'une et l'autre sont évidemment déjà réunies en la personne de Moïse, qui est à la fois "prophète" (προφήτης)¹⁸ et "recteur" (οἰκονόμος, ὁδηγός) de son peuple.

¹⁶ Cf. H XI, 29, 1, où Pierre distingue les "bons" pharisiens ou scribes, héritiers de la chaire de Moïse, des "mauvais", usurpateurs maudits par le Christ, d'après Mt 23, 25-26.

¹⁷ On remarquera que, si l'évêque est bien le détenteur de la "chaire de prophétie", il n'est jamais qualifié lui-même de "prophète" ; voir R III, 45, 3-6, où Pierre refuse ce titre. En revanche, lui sont appliquées les épithètes de πρεσβευτής (*legatus*) : EC 6, 3 ; et de κῆρυξ (*praeco*) : H XII, 7, 4 ; 23, 6 (parall. R VII, 7, 4 ; 23, 6) ; XX, 19, 5 (parall. R X, 61, 5).

¹⁸ Cf. H II, 38, 1 ; 52, 3 ; III, 53, 3 ; XI, 22, 2 ; R I, 59, 3 ; etc.

Aaron

La tradition biblique oppose constamment Moïse en tant que guide ou législateur à son frère Aaron en tant que prêtre ; cette opposition se retrouve bien évidemment dans le roman clémentin¹⁹. Or, parmi les différents titres que le rédacteur clémentin attribue à Aaron, il en est au moins deux qui ne sont jamais appliqués à l'évêque, à savoir ceux de prêtre (ἱερεύς) et d'oïnt (χριστός) :

- ἱερεύς, *sacerdos* :
 - les prêtres juifs : H II, 1, 2 ; XVIII, 21, 3 ; R I, 43, 1 ; 44, 2 ; 55, 1 ; 63, 1 ; 65, 1 ; 70, 4 ; 71, 2 ; 73, 3 ;
 - les prêtres païens : H II, 52, 3 ; X, 22, 4 ;
- ἀρχιερεύς, *pontifex* :
 - Aaron : H II, 16, 7 ; XX, 9, 7 ; R I, 46, 2 ; 48, 4 ;
 - le grand prêtre juif (+ Caïphe) : R I, 44, 2.4 ; 46, 3.5 ; 48, 3.6 ; 53, 3 ; 55, 1.2 ; 71, 3 ; 73, 3 ;
- princeps populi :
 - Aaron : R I, 46, 2 ;
 - Gamaliel : R I, 65, 2 (par référence à Ac 23, 5 : Ananias)²⁰ ;
- princeps sacerdotum :
- χριστός (*christus*), (*per-*)unctus :
 - Caïphe : R I, 68, 2 ;
 - Aaron : R I, 46, 32 ;
 - roi, prophète ou grand-prêtre : R I, 45, 3 ; 46, 3 ; 47, 1-5 ; 48, 3 ;
- χρῖσμα (*chrisma*), *unguentum* :
 - Aaron : R I, 46, 2 ; 47, 5 ;
 - roi, prophète ou grand-prêtre : R I, 47, 2. 4 ; 48, 3.6 ;
 - Adam : R I, 47, 5 ;
 - l'onguent spirituel opposé à l'onguent temporel : R I, 46, 4 ; 47, 6 ;
 - prophète : R I, 47, 3 ;
 - Adam : R I, 47, 5.
- unctio :
- perungere :

On peut y ajouter d'autres titres, qui sont intimement liés à l'état de χριστός, ceux de "roi" et de "juge" :

- la royauté :
 - Aaron : R I, 46, 2-5 (Aaron assimilé à un roi) ;
 - le Christ : H III, 70, 2 (le trône du Christ) ; R I, 45, 2-3 (le Christ roi) ;
- la fonction de juge :
 - Aaron : R I, 46, 2 (Aaron juge du peuple) ;
 - le Christ : R I, 49, 4 ; II, 42, 8 ;
 - les presbytres (mais pas l'évêque) : EC 5, 3 ; 10, 1 ; H III, 67, 3.

En fait, en jouant sur l'ambiguïté du mot χριστός, le rédacteur clémentin fait d'Aaron un prototype du Christ, au détriment de Moïse, qui n'a pas reçu l'onction²¹. De même, selon notre interprétation du texte des *Reconnaisances*, le véritable "sauvé des eaux" n'est pas Moïse, mais Aaron, dont le salut *ex acquis*

¹⁹ Cf. H II, 16, 7 : "le premier en date ... fut le grand-prêtre, le législateur ne vint qu'après" ; R I, 46-49, et passim (Aaron grand-prêtre, Moïse prophète).

²⁰ Les autres emplois de cette expression se rencontrent dans les exégèses d'Ex 22, 27 : H XVI, 6, 4 ; 8, 3 ; R II, 39, 9 ; 42, 7.

²¹ Cf. R I, 46, 2 ; 59, 3.

préfigure le salut apporté aux hommes par le baptême du Christ²². En conséquence, l'évêque, héritier de la chaire de Moïse, mais non de la fonction royale et sacerdotale d'Aaron, n'est ni *χριστός*, ni *ιερεύς*.

Ce refus de désigner l'évêque comme le prêtre (ou le grand-prêtre) et l'oint du peuple élu s'explique fort bien : chacune de ces deux fonctions ou prérogatives a perdu sa raison d'être dans la nouvelle ère qu'inaugure Jésus. Le grand-prêtre et les prêtres juifs sont les représentants de l'interprétation ancienne de la Loi, quand ils ne sont pas tout simplement désignés comme les ennemis du Christ et de ses disciples²³. Et c'est Jacques qui assume leur rôle et leur fonction au sein de la communauté nouvelle ou renouvelée, avec un nouveau titre, celui d'"évêque des évêques", correspondant sémantiquement à celui d'*ἀρχιερεύς* :

- *archiepiscopus* : R I, 73, 3 ;
- *princeps episcoporum* : R I, 68, 2 ;
- *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων* : EC I, 1 (adresse).

En effet, comme Aaron, Jésus a reçu l'onction, mais il semble ne l'avoir reçu que pour l'abolir : de même qu'il a fait cesser les sacrifices, il a rendu l'onction inutile par l'eau du baptême, un signe plus "spirituel" :

"Car c'est Jésus qui a éteint, par la grâce du baptême, le feu qu'allumait le grand-prêtre pour nos péchés : depuis le temps où il est apparu, le chrême (*chrema*) a pris fin, par lequel était conférés soit la dignité de grand-prêtre, soit le don de prophétie, soit le titre de roi" (R I, 48, 5-6).

Aussi l'onction ne figure-t-elle ni dans les récits de baptême²⁴, ni dans ceux d'ordination²⁵. Elle sera en revanche la marque des élus dans le monde futur²⁶. Le chrétien et a fortiori l'évêque peuvent donc se réclamer de Moïse et du Christ, mais certes pas d'Aaron, dont le rôle sacerdotal paraît trop intimement lié au judaïsme de l'ancienne alliance. Et Jacques, "prince des évêques" (R I, 68, 2), s'oppose ainsi à Caïphe, "prince des prêtres" (R I, 68, 2).

Jacob

Dans une moindre mesure, on peut trouver en Jacob une autre préfiguration de l'évêque. Outre le fait que Jacob et Jacques porte le même nom (*Ἰάκωβος*), le rédacteur clémentin use à propos de lui de la même symbolique des nombres que pour le Christ et ses deux héritiers, Pierre, l'apôtre, et Jacques, l'évêque, à savoir les chiffres douze et soixante-dix (ou soixante-douze) :

²² "Sed post Aaron qui pontifex fuit, alius ex acquis adsumitur, non Moysen dico, sed illum qui in aquis baptismi filius a deo appellatus est" (R I, 48, 4).

²³ Essentiellement dans le chapitre I des *Reconnaisances* : R I, 44 sq. (le grand-prêtre ennemi des disciples de Jésus) ; I, 59, 1-3 (Jésus supérieur à Moïse) ; H III, 53-54 (Jésus devenu le seul sauveur) ; à opposer toutefois à H VIII, 5-7 (Moïse et Jésus également sauveurs).

²⁴ Cf. H III, 73 (à Césarée) ; VII, 5 (à Tyr) ; XI, 35 (Clément) ; XIV, 1 (Mattidie) ; l'imposition des mains y figure comme rite préparatoire : H III, 73, 1.

²⁵ Cf. EC 19, 1 (Clément) ; H III, 72, 1 (Zachée) ; l'onction y est remplacée par une imposition des mains : EC 19, 1 ; H III, 72, 1 ; R III, 66, 4.

²⁶ Cf. R I, 45, 5.

"De Jacob sont issus les douze patriarches, et de ces douze les soixante-douze" (R I, 34, 2)²⁷.

Ces nombres doivent être rapprochés de ceux des douze apôtres et des soixante-douze disciples de Jésus²⁸, bien sûr, mais aussi et surtout des douze disciples préférés de Pierre (R III, 68, 1)²⁹, des douze presbytres entourant l'évêque de Tripoli Marôn (H XI, 36, 2 = R VI, 15, 4), ainsi que des soixant-dix frères formant le presbyterium de Jacques dans l'*Épître de Pierre*³⁰, eux-mêmes assimilés aux soixante-dix Anciens qui ont succédé à Moïse dans sa chaire³¹.

2. Les figures néo-testamentaires : Jésus et la syzygie Pierre/Jacques

L'utilisation par le rédacteur clémentin de la symbolique des nombres douze et soixante-dix montre à l'évidence que l'assimilation de Moïse (et de son double) Aaron à l'évêque se fait essentiellement par l'intermédiaire du Christ ; l'évêque occupe la chaire du Christ, qui l'a reçue en héritage de Moïse :

"Soyez soumis en toutes choses au président de la vérité (i.e. l'évêque), sachant que celui qui le contriste n'a pas reçu le Christ, dont la chaire lui a été confiée" (EC 17, 1) ;

et il bénéficie du charisme³² de la consécration christique, dont Aaron avait reçu les prémisses sous la forme d'une onction d'huile³³, tandis que l'évêque la reçoit sous la forme dégradée d'une imposition des mains³⁴.

Cet transmission du charisme du Christ à l'évêque se fait par l'intermédiaire de Pierre et de son double Jacques, tous deux héritiers légitimes de Jésus³⁵, et au moyen d'un certain nombre de marques, dont la plus manifeste est la cession du pouvoir de lier et délier, qui apparaît dans les deux récits d'ordination d'évêque, celle de Clément et celle de Zachée³⁶. La seconde marque du charisme est la capacité de faire des miracles, qu'il s'agisse de guérisons ou de simples signes destinés à gagner les foules³⁷.

²⁷ Cf. H II, 52, 3, d'après Gn 46, 8-25 et Ex 1, 1-5 (les fils de Jacob) ; H XVIII, 4, 3 d'après Gn 46, 26-27 et Ex 1, 5 (les soixante-dix/douze descendants de Juda).

²⁸ Cf. R I, 40, 4 (les Douze et les soixante-douze disciples de Jésus), d'après Mt 10, 1-5 parall. (les Douze) et Lc 10, 1 (les soixante-dix disciples).

²⁹ Même s'ils sont treize (y compris Clément) en R II, 1, 2 ; et seize (non compris Clément) en H II, 1, 2.

³⁰ EP 2, 1, selon notre interprétation du texte grec édité par Rhem : τοῖς ἐβδομήκοντα ἡμῶν ἀδελφοῖς τὰς βίβλους μου τῶν κηρυγμάτων δός.

³¹ EP 1, 2 ; 3, 2 ; H II, 38, 1 ; III, 47, 1. Le chiffre de soixante-dix est aussi appliqué aux langues des nations (H XVIII, 4, 3) et aux différentes parties de la terre (R II, 42, 4).

³² Il n'y a aucun emploi du mot χάρισμα dans les *Homélies* ; mais R I, 48, 5 offre un emploi similaire du mot *gratia* : "par la grâce du baptême".

³³ R I, 46-48.

³⁴ EC 19, 1 (ordination de Clément) ; H III, 72, 1 = R III, 66, 4 (ordination de Zachée).

³⁵ Pierre est "le disciple le plus autorisé" (*discipulus probatissimus*) de Jésus : R VIII, 6, 1 ; tandis que Jacques, selon R I, 43, 3, "a été ordonné évêque par le Seigneur" lui-même.

³⁶ EC 2, 4 + 6, 3 ; H III, 72, 4.

³⁷ Cf. H VII, 12, 1 (guérisons à Tyr) ; VIII, 24, 2 = R IV, 7, 2-5 (à Tripoli) ; XII, 23, 5-8 (parall. R VII, 23, 6-8) : le "signe" qu'est la guérison de la femme paralytique "pour affermir la foi" ; R X,

Ainsi se manifeste une exemplarité de Dieu à l'évêque en passant d'abord par le Christ, puis par Pierre ou Jacques. Elle se fait selon deux voies, l'une ascendante, quand les honneurs conférés à l'évêque remontent jusqu'à Dieu, dont il est l'image :

- "ces honneurs conférés à l'évêque vont au Christ, et du Christ jusqu'à Dieu ..." (H III, 70, 1) ;
- "la communauté entière doit suivre comme guide un seul homme et l'honorer par-dessus les autres comme l'image de Dieu" (H III, 62, 4) ;

l'autre descendante, quand l'apôtre reçoit de Dieu le pouvoir de guérir les malades :

"Que par toi Dieu ait pitié de nous ! Que par toi il nous guérisse !" (H VII, 1, 1).

Mais, dans la transmission charismatique de Dieu à l'évêque, Pierre lui-même doit-il être considéré comme un évêque *stricto sensu* ? Force est de constater que si Jacques est maintes fois qualifié d'évêque, Pierre ne l'est jamais ; il est en revanche l'apôtre par excellence, le héraut de la foi³⁸, mais non le chef établi d'une communauté – du moins dans la période embrassée par le récit des reconnaissances. Il n'en demeure pas moins que, en tant qu'héritier privilégié du charisme christique, c'est lui qui institue les évêques et leur transmet les pouvoirs qui y sont afférents ; ne joue-t-il pas alors, de ce point de vue, le rôle d'un "prince des évêques", à l'instar de Jacques ? C'est du moins ainsi que l'a compris le rédacteur de la partie finale des *Reconnaisances*, qui institue une chaire pour Pierre au sein de la basilique nouvellement fondée à Antioche :

"Une chaire y fut érigée pour l'apôtre Pierre par l'ensemble du peuple, et toute la foule, réunie chaque jour pour entendre la parole, ajoutait foi à la saine doctrine dont témoignaient les guérisons" (R X, 71, 3).

Deux des marques de la fonction épiscopale figurent ici : la chaire d'enseignement, dont tour à tour Zachée et Clément deviendront titulaires, et le charisme manifesté par les guérisons, que Pierre possède en propre comme "délégué" du Christ.

Mais ce passage demeure exceptionnel, et il n'est sans doute pas représentatif de la pensée de l'auteur primitif. En effet, dans la répartition des rôles entre les deux successeurs légitimes du Christ, à savoir Pierre et Jacques, Pierre est l'apôtre itinérant, dont la mission est d'abord tournée vers les brebis perdues de la maison d'Israël, puis vers les Nations païennes, tandis que Jacques est l'administrateur résident, doté, il est vrai, d'une autorité doctrinale que lui reconnaît même Pierre.

Quant au titre d'"évêque des évêques", il n'est attribué qu'à Jacques³⁹. Ce fait est particulièrement intéressant : dans la hiérarchie esquissée au sein du roman, Jacques fait figure de *primus inter pares*, doté d'une autorité morale et d'un droit de regard doctrinal en tant que frère du Seigneur, c'est-à-dire héritier par le sang du charisme de Jésus, mais non d'un pouvoir effectif sur les autres évêques, qu'il n'a pas fonction d'instituer. Ce dernier pouvoir, c'est Pierre qui l'exerce, comme

71, 3. Les "prodiges", quant à eux, sont le fait de Simon, et proviennent du Malin : H II, 33-34 ; R III, 59.

³⁸ Par ex. H VII, 11, 3 ; H XX, 19, 3 = R X, 61, 3 (ἀπόστολος, *apostolus*) ; H XII, 7, 4 = R VII, 7, 4 ; H XII, 23, 6 = R VII, 23, 6 ; H XX, 19, 5 = R X, 61, 5 (κῆρυξ, *praeco*).

³⁹ EC 1, 1 (adresse) ; cf. R I, 68, 2 (*episcoporum principem*) ; I, 73, 3 (*archiepiscopus*).

"délégué" du Christ, en particulier par le biais des nominations. Ainsi donc, le prototype du "pape", placé au sommet de la hiérarchie institutionnelle, représentant le Christ, nommant les évêques, c'est Pierre, et non Jacques – étant bien entendu que le Pierre du roman clémentin n'est pas un Pierre romain (en aucun lieu du roman lui-même Rome n'est mise en relation avec Pierre⁴⁰), mais un Pierre syro-palestinien, entièrement juif et entièrement chrétien tout à la fois.

B. Les métaphores appliquées à l'évêque comme "chef du peuple"

En plus de ces différentes formes de figurations sont employées de façon récurrente une série de métaphores qui, pour ne pas être chargées d'une valeur aussi richement symbolique, n'en recèlent pas moins une signification profonde. Elles se répartissent également entre les domaines biblique et profane.

1. Les métaphores bibliques

Les anges des Nations

Selon le principe d'exemplarité défini ci-dessus à propos des "types" de Moïse et du Christ, ce sont les anges archontes des différentes régions du monde qui donnent la meilleure figuration de l'évêque. En effet, de même que l'ange "surveille" (ἐπισκοπεῖν)⁴¹ une région par une forme de délégation de Dieu, de même l'évêque (ἐπίσκοπος) veille sur une Église dont les limites sont celles de la géographie : régions de Tripoli, de Tyr, d'Antioche, etc.

L'assimilation des anges aux évêques se fait indirectement, par l'intermédiaire de leur nombre (nous avons déjà vu l'importance des données numérologiques). En effet, les anges archontes sont au nombre de soixante-dix (ou soixante-douze, selon les versions), comme les soixante-dix fils de Jacob-Israël, les soixante-dix anciens choisis par Moïse, les soixante-dix langues des nations, les soixante-douze disciples désignés par Jésus, ou les soixante-dix disciples de Jacques :

- "Chaque peuple a son ange, à qui a été confiée par Dieu la garde (*dispensatio* = διοίκησις) de ce peuple. (...) Car le Dieu très haut, qui seul détient le pouvoir sur toutes choses, a divisé en soixante-douze parties les nations de toute la terre et leur a donné pour princes (*principes* = ἄρχοντες) des anges." (R II, 42, 3-4) ;
- "Suivant le nombre des fils d'Israël qui étaient soixante-dix quand ils entrèrent en Égypte, le Père délimita par soixante-dix langues les frontières des nations. À son fils (...) il donna pour sa part les Hébreux, et il décréta qu'il serait le dieu des dieux, je parle des dieux qui ont reçu pour leur part les autres nations" (H XVIII, 4, 3, dans la bouche de Simon).

Mais, pour que le rapprochement effectué soit pleinement convaincant, il faudrait supposer que les disciples de Pierre soit au nombre de soixante-dix (ce que le rédacteur clémentin ne nous dit pas), et que chacun d'eux soit destiné à devenir évêque (ce qu'il ne nous dit pas non plus).

⁴⁰ À l'exception, bien sûr, de l'*Épître de Clément à Jacques*, où Rome est citée comme l'ultime étape de la mission de Pierre et le lieu de son martyre (§ 1).

⁴¹ Dans la tradition juive d'époque hellénistique, les anges sont les "veilleurs" (ἐγρήγοροι) : Apocr Gn 2, 1 (et passim) ; 1 Hen 12, 2 ; Jub 4, 15 ; Origène, frg 109 *In Lam.* 4, 14 = PG 13, 656 C ; etc.

Le pasteur du troupeau

L'image néo-testamentaire correspondant à celle, d'inspiration vétéro-testamentaire, des soixante-dix anges gardiens des nations, est celle du pasteur (*pastor*, ποιμήν). Elle apparaît trois fois, toujours à propos de Zachée :

“J’ai (i.e. Pierre) jugé bon d’ordonner Zachée pour qu’il soit votre pasteur” (R III, 65, 5 ; cf. H III, 64, 3 ; 72, 1).

Cette métaphore, bien entendu, est employée par référence à la parabole du Bon pasteur et des nombreux autres logia de Jésus qui se rattachent à ce même thème. Comme Jésus lui-même s’identifie au Bon Pasteur, son usage est un autre moyen d’affirmer que l’évêque est “l’image du Christ”.

2. Les métaphores profanes

Toutefois, ce sont les métaphores profanes qui sont de loin les plus nombreuses. Elles ressortissent le plus souvent à ce qu’il est convenu d’appeler la société civile et ses différentes hiérarchies.

L’Empire et son βασιλεύς

L’assimilation de l’évêque à un βασιλεύς (en l’occurrence l’empereur de Rome) est pour ainsi dire absente du corpus clémentin. Tout au plus peut-on mettre en relation le thème de la *monarchia* impériale avec celui de la monarchie divine, et, via cette dernière, avec celui de la direction épiscopale. Ce thème apparaît de façon très explicite dans le récit de l’ordination de Zachée :

“La foule des croyants doit obéir à un chef unique (...). Car le régime qui, à l’image de la *monarchia* (i.e. divine), aboutit au commandement d’un chef unique, fait, par le bon ordre, jouir les sujets de la paix.” (H III, 61, 3-4).

Il y a donc, dans les Clémentines, une forme de théorisation de la “monarchie épiscopale”, à l’image de la monarchie humaine et de la monarchie divine : pour éviter les conflits (cf. H III, 62), l’évêque doit être le seul maître de la communauté.

De ces deux “modèles”, l’humain et le divin, le rédacteur clémentin adopte toutes les subdivisions. C’est ainsi qu’est justifiée théologiquement la hiérarchie qui charpente une communauté que l’on pourrait croire vouée à l’égalité. Cette hiérarchie est d’abord fonctionnelle, selon les charges assumées par les uns et les autres (de l’évêque au simple frère). Elle est aussi aristocratique, selon le mérite de chacun (κατὰ τὴν ἀξίαν), comme cela apparaît dans maints passages du roman⁴², et comme Pierre lui-même en donne l’explication à Clément⁴³. Toutefois la hiérarchie n’exclut pas l’égalité, dont les Anciens distinguaient deux formes, l’une selon le mérite (κατ’ ἀξίαν), l’autre selon la proportion (κατ’ ἀναλογίαν, κατ’ ὄριθμον)⁴⁴.

⁴² Cf. H X, 26, 2 : “(Pierre) nous ordonna de nous étendre par terre sous un épais feuillage pour avoir de l’ombre et assigna à chacun la place à laquelle sa dignité lui donnait droit (κατ’ ἀξίαν)” ; H II, 1, 2 = R II, 1, 2 (la hiérarchie des compagnons de Pierre) ; R IV, 37, 3 (“la place qui correspondait au rang de chacun”).

⁴³ Cf. R IX, 5, 1-3 ; IX, 7, 1.

⁴⁴ Cf. Aristote, *Polit.* 1301 b : “l’égalité est de deux espèces, l’égalité numérique et l’égalité selon la valeur”.

La cité et ses "archontes"

Beaucoup plus fréquents sont les passages assimilant l'évêque à un gouverneur de province (διοικητής), au président (προεστώς) d'une quelconque βουλή provinciale ou à un magistrat (ἄρχων). Ce type de vocabulaire est fort bien représenté :

- διοίκησις : EC 3, 3. 5 ; 4, 4 ; 5, 1 ; 16, 5 ; H III, 64, 2 ; 65, 4 ; 67, 1 ;
- διοικεῖν : EC 5, 6 ; H III, 61, 1 ;
- dispositio : EC 3, 3 ;
- dispensatio : EC 4, 4 ; 5, 1 ; 16, 3. 5 ; R I, 43, 3 ;
- dispensare : EC 5, 6 ;
- ἄρχων : H III, 63, 2 ; 67, 1 ; à opposer à H III, 64, 1.3⁴⁵ ;
- προεστώς (lat. *qui praeest*) : EC 6, 4 ; 11, 2 ;
- καθεστώς : H III, 64, 1 (par référence à Mt 24, 45) ;
- προκαθήμεσθαι (lat. *praesesse, praesidere*) : EC 2, 5. 6 ; 6, 2 ; 12, 1. 3 ; 16, 2 ; 17, 1 ; H III, 64, 2 ; 66, 1. 2 ; 70, 2 ; 72, 4 ;
- κύριος : EP 1, 1 ; 3, 3 (Jacques) ; EC 1, 1. 2 ; 19, 2 ; 20, 1 (Jacques) ; H I, 21, 7 ; III, 5, 1 ; IV, 2, 1 ; 3, 1 ; 5, 3 ; 6, 1 ; X, 3, 1 (Pierre) ; XI, 35, 4 (Jacques) ; XII, 3, 1. 3 ; 5, 1. 2 ; 25, 1 ; XIII, 1, 5 ; 5, 3 ; 8, 3 ; XIV, 12, 1 ; XX, 5, 1 ; 13, 2 (Pierre).

Assimilé à un magistrat de l'Empire romain, l'évêque se situe donc dans une position médiane, entre le μόνάρχος, qui est Dieu ou le Christ (ou encore un de ces "délégués" que sont Pierre et Jacques), et le λαός, le peuple en marche vers la cité céleste. Quant à l'Église, elle-même apparaît comme une cité médiane, bâtie sur les hauteurs⁴⁶ entre les cités des Nations⁴⁷, nouvelles Babylones, et la Jérusalem céleste⁴⁸, le Royaume auquel aspire ce "citoyen de la vérité"⁴⁹ qu'est le chrétien. Ainsi, le disciple du Christ n'appartient plus tout à fait au monde des hommes, mais il n'est pas pour autant déjà un citoyen du monde d'en haut.

Le navire et son "chef de proue"

Bien sûr, l'image la plus fameuse des Clémentines est celle du navire et de son pilote. Remarquons d'abord que le rôle du pilote (κυβερνήτης, *gubernator*) n'est pas dévolu à l'évêque, mais au Christ⁵⁰, tandis que Dieu figure comme l'armateur (δεσπότης). L'évêque, pour sa part, est le "chef de proue" (πρωρεύς, *proreta*), l'officier en second, vigie ou timonier :

- "Regardez Dieu comme l'armateur de ce navire, le Christ comme le pilote, l'évêque comme le πρωρεύς" (EC 14, 2) ;

⁴⁵ Zachée refuse pour lui le titre de "chef", qui lui paraît évoquer de trop près les hiérarchies humaines, mais non la fonction.

⁴⁶ Cf. H III, 67, 1 : "Il faut donc que dans l'Église, comme dans une ville bâtie sur une hauteur, règne un certain ordre inspiré par la piété et une bonne administration."

⁴⁷ Τὰς τῶν ἐθνῶν πόλεις : H XII, 1, 3 = R VII, 1, 3.

⁴⁸ Appelée tantôt la cité espérée (EC 14, 6), tantôt la cité pacifique (EC 13, 3), la cité sainte (H III, 62, 4), la cité de la Jérusalem céleste (R I, 51, 2), une très grande ville (R II, 21, 3 ; cf. 22, 3), ou encore la cité de la vérité (R III, 34, 3).

⁴⁹ H I, 16, 3 = R I, 13, 3 (cf. R III, 34, 3).

⁵⁰ EC 14, 2 ; 15, 2.3.

- “Que l’évêque, en sa qualité de πρῶτεύς toujours en éveil, ne fasse attention qu’aux paroles du pilote” (EC 15, 2).

L’usage qui a été fait en des temps très récents de l’épithète “grand timonier” permet de constater qu’elle correspond tout à fait au rôle de conducteur, de guide ou de chef (ἡγῆμῶν = *dux*) que le rédacteur clémentin reconnaît à l’évêque.

3. Le parallèle des autres religions

Évêques chrétiens et docteurs de la Loi

Un autre des modèles de l’évêque chrétien est celui des scribes, pharisiens et autres docteurs de la Loi du judaïsme. En effet, le rédacteur clémentin reprend à son compte le parallèle qu’avait établi Jésus entre l’enseignement de Moïse et celui des scribes et les pharisiens – qu’il désignait sans ambiguïté (mais non sans ironie) comme les héritiers de la “chaire” de Moïse⁵¹ ; mais il en atténue la dimension polémique en en restreignant la portée aux seuls “hypocrites” :

“Voici les termes exprès dont il se servit, parlant, il est vrai, à ceux d’entre eux qui étaient des hypocrites et non à tous : car il dit d’obéir à certains, parce que la chaire de Moïse leur avait été confiée [Mt 23, 2]. Mais aux hypocrites il parla ainsi : ‘Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ...’ [Mt 23, 13]” (H XI, 29, 1-2 ; parall. R VI, 11, 3).

Ainsi, les paroles du Christ deviennent une reconnaissance du caractère inspiré des paroles des pharisiens et des scribes, légitimes héritiers de la chaire de Moïse – cette même chaire sur laquelle s’est assis le Christ et s’assoieront à leur tour les évêques. L’évêque chrétien est donc présenté comme le nouveau docteur de la Loi, successeur des pharisiens et des scribes dont l’autorité avait été reconnue par Jésus lui-même, selon le principe clémentin de la “transmission de la chaire”, de Moïse aux docteurs de la Loi sous leur identité multiple, puis à Jésus, et enfin à l’évêque.

Cette assimilation de l’évêque à un docteur de la Loi se retrouve différemment dans le livre I des *Reconnaisances*, où est établi un parallèle assez étroit entre Jacques, le “prince des évêques”, et Caïphe, le “prince des prêtres”, ou Gamaliel, le “prince du peuple”, représentant l’un et l’autre ou bien l’autorité de la Loi juive sous ses deux formes, sacrificielle et exégétique, ou bien la société juive dans ses deux principales sectes, sadduccéenne et pharisienne :

- “Caïphe, souriant à ce que Gamaliel venait de dire, lui, le prince des prêtres (*principes sacerdotum*), il pria Jacques, le prince des évêques (*episcoporum principem*) ...” (R I, 68, 2) ;
- “Ce que voyant, Gamaliel, un chef du peuple (*princeps populi*), et qui secrètement était notre frère dans la foi ...” (R I, 65, 2).

Évêques et ἀρχηγέται

Beaucoup plus inattendu est le parallèle implicite qui est établi entre les évêques en tant que “chefs du peuple” et les prêtres des religions traditionnelles. Ainsi, le mot ἀρχηγέτης est utilisé par le rédacteur clémentin pour désigner tantôt les prêtres égyptiens (H X, 16, 1), tantôt Abraham (H II, 16, 5), l’ancêtre des

⁵¹ “Sur la chaire de Moïse se sont assis les scribes et les pharisiens : faites donc et observez tout ce qu’ils pourront vous dire, mais ne vous réglez pas sur leurs actes : car ils disent et ne font pas” (Mt 23, 2-4).

Hébreux⁵², l'une des épiphanies du vrai Prophète⁵³, et, comme tel, l'une des figures du Christ-prêtre. Quel que soit le sens que l'on donne à ce mot, celui de "fondateur"⁵⁴, ou celui de "chef"⁵⁵, il ne peut qu'être rapproché des autres mots dérivés de la racine ἀρχ- qu'emploie le rédacteur clémentin : soit ἄρχων, pour désigner l'évêque, soit ἄρχων τοῦ λαοῦ (*princeps populi*), pour désigner les grands-prêtres et docteurs de la Loi du judaïsme, soit celui d'ἀρχιερεὺς, qui désigne Aaron, l'un des "types" de l'évêque-prêtre.

*
* *

Deux enseignements peuvent être tirés de cette étude. Le premier concerne les places respectives de Jacques et de Pierre dans le roman clémentin. Force est de constater qu'ils pèsent d'un poids égal, l'un comme évêque de la communauté hébraïque de Jérusalem, l'autre comme apôtre des Gentils. Ainsi se trouve confirmée par la symbolique la conception clémentine de l'égale dignité et de l'égale capacité salvatrice des deux voies du salut⁵⁶ : la voie proprement juive, qui passe par le respect de la Torah et qui se place sous le patronage de Moïse, et la voie nouvelle (le roman clémentin n'emploie jamais le mot chrétien), qui passe par la reconnaissance de la messianité de Jésus, et qui a vocation universelle.

Jacques, "évêques des évêques", et Pierre, "délégué du Christ" et apôtre des Gentils, n'entrent pas en rivalité, parce qu'ils ne jouent pas dans le même registre : le pouvoir de l'un, à savoir Jacques, héritier de Moïse, s'exerce dans l'administration de l'Église, même s'il se double d'une autorité théologique et morale, tandis que celui de l'autre s'exerce dans l'unique cadre de la transmission de la gnose (l'enseignement de la vérité) et de la délégation permanente du pouvoir originel du Christ.

Il est possible que cette dualité résulte de la genèse même du roman clémentin, dont les chapitres consacrés à Jacques pourraient provenir d'œuvres judéo-chrétiennes antérieures intégrées tant bien que mal dans le roman. Mais il n'en demeure pas moins que le rédacteur clémentin a entièrement assumé cet héritage, et qu'il a pris grand soin de respecter le territoire propre à chacune des deux grandes figures charismatiques héritières du Christ, celle de Jacques et celle de Pierre.

Le second enseignement concerne le caractère "judéo-chrétien" de l'œuvre. Il est révélateur que l'évêque bénéficie d'une double lignée de préfiguration. Tout d'abord, les figures complémentaires de Moïse, législateur et administrateur, et de son frère Aaron, prêtre et prophète ; puis celle du Christ, qui unit les deux fonctions, comme chef de son Église et héraut de son propre évangile ; puis, de nouveau, les doubles figures de Jacques, "évêque" de la Jérusalem terrestre, Juif parmi les Juifs, et de Pierre, apôtre de l'évangile du Christ, Juif parmi les Gentils ; enfin,

⁵² Cf. R I, 32, 1.

⁵³ Cf. H XVII, 4, 3 = R II, 47, 2 ; XVIII, 13, 6.

⁵⁴ Cf. par ex. Justin, *1 Apol.* 28, 1 (à propos de Satan, ἀρχηγέτης des mauvais démons) ; 31, 6 (à propos de Simon Bar Kochaba, ἀρχηγέτης des Juifs révoltés)

⁵⁵ Cf. par ex. Justin, *Dial.* 35, 6 (à propos des initiateurs de chacune des hérésies).

⁵⁶ Cf. H VIII, 6, 1-2.

l'évêque, qui administre et édifie tout à la fois, fondant en sa personne les syzygies de Moïse et d'Aaron, de Jacques et de Pierre, assumant ainsi dans sa totalité la charge qui était déjà celle de l'apôtre à Antioche.

Bernard POUDERON
Université de Tours

LA CROIX ET LA CRUCIFIXION DANS LES ÉCRITS DE NAG HAMMADI

Plusieurs des écrits conservés dans la bibliothèque copte gnostique de Nag Hammadi évoquent la croix ou la crucifixion. D'une manière ou d'une autre, elles sont mises en rapport avec le Sauveur, le Christ ou Jésus. Mais ce qui en est dit diffère assez considérablement d'un texte à l'autre. Elles n'y reçoivent pas la même signification, n'y occupent pas la même place, et le rapport au Sauveur n'est pas le même. Les lignes qui suivent examinent ces différentes conceptions. Elles s'efforceront de montrer que toutes relèvent fondamentalement d'une vision très proche du rapport du Sauveur à la mort, conditionnée par le fait que ces textes ont en commun d'émaner de milieux gnostiques. Du point de vue du thème de cette étude, ils peuvent être regroupés en deux ensembles : ceux qui, d'une part, présentent la croix comme celle du Sauveur et lui confèrent une quelconque signification positive ; ceux qui, d'autre part, ne la considèrent pas comme la croix du Sauveur et, pour certains, contestent explicitement sa crucifixion¹.

I. Textes selon lesquels le Sauveur a été crucifié

1. *L'Évangile de Vérité* (NHI, 3 = Codex Jung)

Cet écrit, qui n'est pas un Évangile au sens habituel du terme et se présente plutôt comme une méditation ou une homélie, appartient à la tendance valentinienne. Il est possible qu'il faille y reconnaître l'*Évangile de Vérité* signalé par Irénée comme récemment composé par les disciples de Valentin (*Contre les hérésies* III, 11, 9). Sa rédaction paraît devoir être située vers 150².

Jésus-Christ fruit de la gnose

À la page 18 (l. 24-27), l'auteur de l'*Évangile* évoque la révélation effectuée par Jésus-Christ et s'écrit : "On le cloua à un bois, il devint Fruit de la Gnose du Père ; il n'a pas été une cause de perdition pour ceux qui en ont mangé. Au contraire, pour ceux qui en ont mangé, il a été cause de joie à cause de la découverte"³. La formule "on le cloua au bois", inspirée de Colossiens 2, 14, est reprise

¹ Sur ce sujet, on peut consulter : K.-W. Tröger, *Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi*, Thèse de l'Université Humboldt, Berlin, 1978 ; D. Voorgang, *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*, (Publications Universitaires Européennes, XXIII, 432), Francfort, 1991 ; M. Franzmann, *Jesus in the Nag Hammadi Writings*, Edimbourg, 1996. Nous n'avons pas eu accès à : J.A. Cozby, *Gnosis and the Cross, The Passion of Christ in Gnostic Soteriology as Reflected in the Nag Hammadi Tractates*, Diss. Duke University, 1985.

² M. Malinine, H. Puech, G. Quispel, *Evangelium veritatis*, Zurich, 1956. H.W. Attridge et G.W. MacRae, *Nag Hammadi Studies* (= NHS) XXII, Leyde, 1985, p. 60-81.

³ Traduction J.F. Ménard, NHS II, Leyde, 1972.

plus bas à la page 20 (l. 25)⁴. Bien qu'elle ait une vertu bénéfique, cette crucifixion est présentée comme l'œuvre de forces hostiles, c'est-à-dire de l'erreur (πλάνη)⁵. Désignée par le mot bois, la croix est clairement, quoiqu'implicitement, opposée à l'arbre de la connaissance du bien et du mal de Genèse 3. Ici le fruit, c'est le Christ lui-même, pendu au bois, et ceux qui en mangent, loin d'être perdus, ont la joie de faire la découverte salutaire. De sorte que le Christ est le fruit qui mène à la véritable connaissance, par opposition à celui de l'arbre de la Genèse⁶.

Si la crucifixion de Jésus-Christ n'est pas contestée, ses effets sont expliqués de manière symbolique. C'est symboliquement que le Christ est présenté comme un fruit, et la manducation de celui-ci désigne symboliquement l'accueil de la connaissance qui permet l'éradication de l'oubli. La crucifixion au bois est comprise comme une révélation⁷.

Jésus-Christ revêtu du Livre des vivants

La crucifixion de Jésus est de nouveau évoquée à la page 20, dans les mêmes termes que précédemment : "Il fut cloué au bois" (l. 25). Cette fois Jésus n'est plus assimilé au fruit de la connaissance, mais il est présenté comme revêtu d'un livre, le "Livre vivant des vivants" dont il est également question à la page 19 (l. 34) et à la page 23 (l. 1). Inscrit dans la Pensée et l'Intelligence du Père avant la fondation du Tout (p. 19, l. 36 - p. 20, l. 2), ce livre contient les noms des élus (p. 21, l. 4-5). Il est la "disposition" (διάταγμα) du Père (p. 20, l. 26-27). Seul celui qui allait être immolé devait le prendre (p. 20, l. 4-6), ce qui est vraisemblablement une idée empruntée à l'Apocalypse selon laquelle le Livre de vie est celui de l'agneau immolé⁸. De sorte que la crucifixion de Jésus est une manifestation de ce livre, comme le laissent entendre les pages 19 ("Il s'est manifesté" ; l. 34) et 20 ("tant que ce Livre-là n'était apparu" ; l. 8-9), ainsi que le rapprochement avec la fonction révélatrice précédemment évoquée de cette crucifixion.

Comme Irénée (*Contre les hérésies* V, 17, 3)⁹, l'*Évangile de Vérité* s'inspire de nouveau très vraisemblablement de Colossiens 2, 14 ("il a cloué le document accusateur à la croix"), mais dans un sens très différent. Il n'est en effet pas question, comme chez Irénée et dans la Lettre aux Colossiens, de la destruction du document, mais de la manifestation du Livre de vie dans la crucifixion de Jésus. L'*Évangile de Vérité* conjugue ainsi la référence à Colossiens 2, 14 et celle au Livre de vie du Christ immolé selon l'Apocalypse.

⁴ Même formule, dans la notice sur Marc le Mage, selon Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* I, 14, 6. Mais, à la différence de Col 2, 14, dans ces deux sources, c'est le Christ qui est cloué, pas le document.

⁵ À rapprocher de 1 Co 2, 8, selon J.F. Ménard, *op. cit.*, p. 88.

⁶ Le Christ suspendu à la croix comme un fruit est un motif exploité par plusieurs auteurs anciens : *Homélie pascalle* du Pseudo-Hippolyte, 50. Tertullien, *Contre les Juifs* 13, 11 (inspiré de Ps 1, 3). Hippolyte, *Sur l'Antichrist* 11 ; *Bénédictions d'Isaac et de Jacob* 18 ; *Traité sur le Cantique des cantiques* 18, 2. Clément, *Stromate* V, 11, 72, 2.

⁷ Voir H.W. Attridge et G.W. MacRae, *NHS* XXIII, Leyde, 1985, p. 50-52 ; D. Voorgang, *op. cit.*, p. 128-129 ; M. Franzmann, *op. cit.*, p. 151-153.

⁸ Ap 3, 5 ; 5, 2-9 ; 13, 8 ; 20, 12 et 15 ; 21, 27. Cf. Ps 68, 29 ; Ph 4, 3.

⁹ Chez Irénée, le document cloué à la croix est celui qui atteste la dette contractée par les humains à l'égard de Dieu.

L'Évangile accepte l'idée que Jésus souffrit (il a reçu des coups ; p. 20, l. 11) et qu'il mourut. Il affirme que cette mort est vie pour plusieurs (p. 20, l. 13-14) ; ce qui rejoint des affirmations d'écrivains néotestamentaires¹⁰. Elle ne l'est toutefois pas à cause de sa vertu propre, mais parce qu'à cette occasion une révélation s'est effectuée, celle du Livre vivant. La portée de la crucifixion est, ici aussi, comprise de manière symbolique.

L'*Évangile de Vérité* n'accepte pourtant pas l'incarnation dans toutes ses conséquences. Certes il dit que le Fils vint dans une chair (p. 31, l. 5), mais le mot copte qui suit peut être compris dans le sens que celle-ci est une apparence¹¹. De plus les lignes suivantes (6-9) affirment que cette chair n'avait "aucun obstacle à son cheminement, parce que l'Incorruptibilité et l'Incoercibilité lui appartenaient." Ce qui laisse penser que le corps terrestre de Jésus n'avait pas les caractéristiques de celui d'un être humain. Par ailleurs, la page 20 (l. 30-32) fait suivre les considérations sur la disposition divine fixée à la croix de ces mots : "Après s'être dépouillé des haillons périssables, il se revêtit de l'incorruptibilité". Ce qui paraît indiquer que la crucifixion est l'occasion de la séparation entre un corps périssable et un corps incorruptible, qui est peut-être celui que nous avons évoqué ci-dessus.

Cet Évangile hésite entre des affirmations traditionnelles sur la mort du Christ¹² et ses idées qui tendent à spiritualiser son corps. Il se situe dans la logique valentinienne orientale, pour laquelle le Sauveur n'avait qu'un corps spirituel¹³. Il ne conteste pas la réalité de la crucifixion du Christ et lui accorde une valeur sotériologique. Tout se passe comme si la crucifixion du corps périssable était l'occasion de sa séparation d'avec le corps incorruptible, mais que celui-ci connaissait alors également une sorte de crucifixion. Comme nous le verrons, nous croyons pouvoir repérer une idée comparable dans l'*Évangile de Philippe*.

2. L'Évangile selon Philippe (NH II, 3)

Cet Évangile est un texte composite, dans son état actuel fruit du travail d'un compilateur. On en situe la rédaction vraisemblablement en Syrie, dans la seconde moitié du III^e s.¹⁴. Il fait plusieurs allusions à la croix et à la crucifixion dont l'interprétation n'est pas assurée et dont il n'est pas sûr qu'elles soient pleinement conciliables entre elles. Nous essaierons pourtant de rendre compte des idées de ce texte sur ce point, en les éclairant les unes par les autres, ce qui ne se révèle pas une tâche impossible.

La première allusion figure dans le *Logion* 53 (p. 63, l. 21-25) : "L'Eucharistie est Jésus, car il est appelé en syriaque Pharisatha, c'est-à-dire celui qui est étendu.

¹⁰ Mc 10, 45 et 1 Tm 2, 6, cités par D. Voorgang, *op. cit.*, p. 128.

¹¹ Le Fils est Jésus-Christ, comme le laisse comprendre la p. 30. Nous ne pensons pas, comme le suggèrent H.W. Attridge et G.W. MacRae (NHS XXIII, *op. cit.*, p. 74-75), qu'il faille distinguer deux sphères d'activité liées à deux personnes.

¹² Ainsi p. 20, l. 30-34.

¹³ Voir *Elenchos* VI, 35, 5-7 et J.-D. Kaestli, "Valentinisme italien et valentinisme oriental : leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus", *The Rediscovery of Gnosticism* I, Leyden, 1980, p. 391-403.

¹⁴ Voir W.W. Isenberg, NHS XX, Leyde, 1989, p. 131-139 ; M.L. Turner, *The Gospel according to Philip, The Sources and Coherence of an early Christian Collection*, NHS XXXVIII, Leyde, 1996.

En effet, Jésus est venu, crucifiant le monde”¹⁵. L’extension de Jésus est une façon habituelle de désigner sa crucifixion¹⁶, de sorte qu’il pourrait être question ici de la crucifixion historique, ce que laisse penser le verbe “est venu”, qui évoque sa venue dans le monde, comme le confirment les pages 52 (l. 19) et 68 (l. 20). On ne voit pas, de prime abord, ce que signifie l’idée d’une crucifixion du monde¹⁷, mais le rapprochement avec ce que rapporte Irénée de Lyon de la pensée valentinienne permet de proposer une interprétation¹⁸. Cet évêque explique en effet que, selon le système valentinien de Ptolémée, Enthymésis, la passion de Sagesse qui avait voulu s’unir au Père, fut “crucifiée”, expulsée hors du Plérôme par Limite, laquelle porte également le nom de Croix. Selon cet exposé, l’idée de crucifixion est donc associée à celle d’expulsion. De sorte que la crucifixion du monde évoquée par l’*Évangile selon Philippe* pourrait signifier sa séparation du Plérôme. Le rapprochement avec d’autres passages va permettre de préciser cette interprétation¹⁹.

Il y a tout d’abord le *Logion* 72 (p. 68, l. 26-30) : “Mon Dieu, mon Dieu, pourquoï, Seigneur, m’as-tu abandonné ?” C’est sur la croix qu’il a prononcé ces paroles car il a été séparé en ce lieu-là.” Nous suivons ici la traduction proposée par L. Painchaud²⁰, qui rapproche ce passage des *Extraits de Théodote* 61. On reconnaît les paroles prononcées par Jésus sur la croix selon les Évangiles synoptiques, avec toutefois l’adjonction du mot Seigneur. Selon Painchaud, cet ajout s’explique par le fait qu’il est ici question de la séparation de l’élément spirituel du Christ, nommé Seigneur, qui abandonne l’enveloppe charnelle. Ce qui permet de rapprocher ce *Logion* de ce que nous avons vu dans l’*Évangile de Vérité*. Il n’y a pas de raison de penser que ce *Logion* évoque une autre crucifixion que celle du *Logion* 53, c’est-à-dire la crucifixion historique. Si bien que cette crucifixion est à la fois séparation du monde et du Plérôme, et séparation du Sauveur par rapport à son enveloppe charnelle.

C’est cette même fonction séparatrice qui, pensons-nous, permet d’interpréter deux autres *Logia* de l’Évangile. Vraisemblablement le 125 (p. 84, l. 29-34), qui affirme que lorsque la chambre nuptiale, comparée au “Saint dans le Saint”, sera dévoilée, la “divinité entière ne fuira pas de ces lieux dans le Saint des Saints, car elle ne pourra pas s’unir à la Lumière sans mélange et au Plérôme sans déficience, mais elle sera sous les ailes de la Croix et sous ses bras.” La divinité est ici le démiurge des Valentinien²¹, qui n’a pas accès au Plérôme – la chambre nuptiale

¹⁵ Traduction J.E. Ménard, *L’Évangile selon Philippe*, Paris, 1967. Par commodité, nous citons le texte en ayant recours à la division en *Logia* introduite par H.-M. Schenke, *Das Evangelium nach Philippos*, *Theologische Literaturzeitung* 84, 1959, col. 1-26.

¹⁶ En particulier chez des auteurs mettant en rapport Ex 17, 8-13 et Es 65, 2 avec la crucifixion.

¹⁷ Ga 6, 14 connaît cette idée, mais dans un sens apparemment différent.

¹⁸ *Contre les hérésies* I, 2, 4.

¹⁹ Nous ne pensons pas que E. Thomasen ait raison de voir dans la crucifixion l’incarnation, le lien à la matière, sans prendre en compte la notion valentinienne de limite : “How Valentinian is the Gospel of Philip?”, *The Nag Hammadi Library after fifty Years*, éd. J.D. Turner et A. McGuire, NHS XLIV, Leyde, 1997, p. 251-279.

²⁰ L. Painchaud, “Le Christ vainqueur de la mort dans l’*Évangile selon Philippe*. Une exégèse valentinienne de Matt. 27, 46”, *Novum Testamentum* 38, 1996, p. 382-392. Elle est confirmée par W.W. Isenberg, NHS XX, Leyde, 1989, p. 179, et par E. Thomasen, *op. cit.*

²¹ Voir J.E. Ménard, *L’Évangile selon Philippe*, *op. cit.*, p. 243.

selon l'*Évangile de Philippe* – mais doit demeurer en-deça de la limite établie par la croix. C'est la partie horizontale de la croix, perçue comme des ailes ou des bras, qui figure cette limite

C'est aussi dans ce sens qu'il faut peut-être comprendre le *Logion* 67 (p. 67, l. 24-25) qui dit que la croix est appelée par les apôtres "droite et gauche". Cette formule peut évoquer la position horizontale de la croix, qui sépare le supérieur de l'inférieur. Sa signification différerait alors de celle qui est habituellement attestée dans le valentinisme, qui voit dans "ceux de droite et de gauche" les êtres inférieurs, psychiques et hyliques, qui ne sont pas spirituels²².

La croix est encore mentionnée par le *Logion* 91 (p. 73, l. 8-15) : "L'Apôtre Philippe racontait que Joseph le charpentier planta un jardin, parce qu'il avait besoin de bois pour son métier. C'est lui qui a fait la Croix avec les arbres qu'il a plantés, et sa semence était suspendue à ce qu'il a planté. Sa semence était Jésus, et la Croix, la plante." Joseph est le père terrestre de Jésus, dont il est question à la page 55 (l. 34-36). La croix est présentée comme une plante qui porte Jésus tel une semence²³. Dans la suite du texte (p. 73, l. 15-16), elle est opposée à l'arbre de vie qui se trouve au milieu du Paradis, lui-même opposé à celui de la connaissance du bien et du mal (p. 74, l. 5-7).

Les *Logia* 53, 72 et 91 que nous avons présentés se réfèrent à la croix et à la crucifixion terrestre. Elles ne font pas l'objet d'une polémique. Lors de cette crucifixion, Jésus sépara le monde du Plérôme ou de la chambre nuptiale, et son élément spirituel fut séparé de l'élément charnel. C'est la même croix, sur laquelle Jésus est crucifié et séparé, et qui remplit la fonction de séparation du Plérôme et du monde inférieur ; sans que le rapport entre ces deux œuvres ne soit clairement établi. Les deux éléments qui se séparent sont clairement attestés dans l'*Évangile selon Philippe* qui distingue le Jésus fruit de l'union du Père à la Vierge, dont le corps vint de la chambre nuptiale (p. 73, l. 4-11), et le fils de Joseph²⁴.

Tout cela rattache les idées sur la croix de l'*Évangile selon Philippe* à celles que l'on rencontre dans le valentinisme²⁵, mais dans sa composante orientale plutôt qu'occidentale. L'*Évangile* partage avec les deux tendances l'idée que la croix établit une limite entre le Plérôme et le monde créé par le démiurge. Cette croix est la même que celle qu'évoquent les *Extraits de Théodote* (§ 42) : "La Croix est le signe de la Limite dans le Plérôme : car elle sépare les infidèles des fidèles, comme la Limite sépare le monde d'avec le Plérôme"²⁶. La fonction de la crucifixion du Sauveur n'est toutefois pas la même dans l'*Évangile* que dans le

²² Voir J.E. Ménard, *ibid.*, p. 186. Le *Logion* 67 différerait de ce que dit l'*Évangile selon Philippe* lui-même de la droite et de la gauche aux pages 53, l. 15 et 60, l. 28. Ces deux catégories d'individus sont mentionnées par Irénée, *Contre les hérésies* I, 5, 1-2 ; dans les *Extraits de Théodote* 47, 2 ; dans les *Actes de Jean* 98, 16 ; dans l'*Exposé valentinien* p. 38, l. 30.

²³ Sur Jésus sur la croix tel un fruit à un arbre, voir *supra*, *Évangile de Vérité*, p. 18, l. 24-27.

²⁴ Cette distinction doit correspondre à celle que nous avons observée dans l'*Évangile de Vérité* entre un corps périssable et un corps incorruptible. La "chair véritable" dont il est question p. 68, l. 35, dans un passage mal conservé de l'*Évangile selon Philippe*, correspond peut-être au second de ces deux corps.

²⁵ C. Trautmann ("Le schème de la croix dans l'*Évangile selon Philippe* (NH II, 3)", *Deuxième journée d'Études coptes, Cahiers de la Bibliothèque copte* 3, Louvain-Paris, 1986, p. 123-129) rattache également la conception de la croix de cet *Évangile* à la tendance valentinienne.

²⁶ Traduction : F. Sagnard, *Sources chrétiennes* 23, Paris, 1970, p. 149.

système occidental de Ptolémée tel que le présente Irénée de Lyon (*Contre les hérésies* I, 4, 1), même si toutes deux sont finalement assez proches. Dans le premier cas il s'agit de la crucifixion historique, qui sépare le monde d'avec le Plérôme ; dans le second, il n'est pas question de la crucifixion historique, mais de l'extension du Christ supérieur sur la croix-limite afin de donner forme à Enthy-mésis. Quant au cri poussé sur la croix, il se réfère dans les deux cas à la crucifixion historique. Mais dans l'Évangile il signifie la séparation des deux éléments du Sauveur, tandis que pour Ptolémée, il indique les souffrances d'Achamoth et le fait que Sagesse a été abandonnée par la lumière (*Contre les hérésies* I, 8, 2).

La dimension sacramentelle de la croix

L'Évangile selon Philippe mentionne encore la croix à deux reprises, en rapport avec les considérations sacramentelles qui sont une de ses caractéristiques et le rattachent au valentinisme oriental²⁷. Le *Logion* 67, que nous avons déjà signalé, indique que les noms du Père, du Fils et de l'Esprit Saint sont reçus par l'onction de la puissance de la croix, celle que les apôtres ont appelée la droite et la gauche (p. 67, l. 19-25). Et la page 74 (l. 18-22) explique que "celui qui a été oint possède le Tout, il possède la Résurrection, la Lumière, la Croix, l'Esprit-Saint. Le Père lui a donné cela dans la chambre nuptiale, il (l') a reçu." Cette onction, qui est administrée après le baptême (p. 57, l. 27-28 ; p. 67, l. 28-29) et lui est supérieur (p. 74, l. 12-13), est associée à la chambre nuptiale. Ce qui est cohérent avec ce que nous avons vu de la croix comme limite du Plérôme et de cette chambre. Elle devait être pratiquée en traçant la forme d'une croix. Celui qui a été oint a reçu la croix, et profite de ce qu'elle représente : il a pénétré dans la chambre nuptiale dont elle est la limite ; elle le distingue, le sépare, le protège peut-être même. Si bien que l'on peut comprendre que, dans l'Évangile selon Philippe, le sacrement met le sauvé au bénéfice de l'œuvre de séparation réalisée par la crucifixion historique du Sauveur.

3. L'Interprétation de la Gnose (NH XI, 1)

L'interprétation de la Gnose mentionne à deux reprises la crucifixion et la croix, dans des passages malheureusement imparfaitement conservés et d'interprétation incertaine²⁸.

À la page 5 (l. 30-38), il est tout d'abord écrit que le Sauveur fut crucifié et qu'il mourut, puis qu'il fut cloué, qu'il subit l'humiliation et la souffrance. Il s'agit de Jésus, et cette crucifixion et cette mort ne font pas l'objet d'une contestation ni d'une relativisation²⁹. Elles se produisent en faveur de l'Eglise et revêtent donc une signification salvifique.

À la page 13 (l. 20-38), on peut comprendre que le Fils est la tête de l'Eglise. De la croix, il se penche vers le "Tartare" de manière à ce que ceux qui se trouvent en-dessous puissent regarder vers le haut, tels les membres dont il est la tête. La

²⁷ Sur l'Évangile selon Philippe et les sacrements, voir : E. Segelberg, "The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and Its Sacramental System, *Numen* 7, 1960, p. 189-200.

²⁸ E. Pagels (NHS XXVIII, Leyde, 1990, p. 21-25) souligne l'utilisation du vocabulaire à la fois néo-testamentaire et gnostique. Elle établit des parallèles avec les *Extraits de Théodote* 43-68, et l'Évangile de Vérité.

²⁹ Si la ligne 32 précise que Jésus ne méritait pas la mort, elle ne laisse pas penser qu'il ne soit pas réellement mort, comme le suggère D. Voorgang, *op. cit.*, p. 229.

croix a plutôt ici une fonction de localisation du Fils³⁰. Le bas de la page (l. 37) indique que la croix clouait les membres, mais la suite du texte manque et le sens de cette action reste incertain. On peut pourtant se demander si la croix n'a pas ici la fonction d'unir la tête qu'est le Sauveur à ses membres, comme dans d'autres écrits valentiniens³¹.

Comme d'autres écrits gnostiques, *L'interprétation de la Gnose* connaît différentes composantes dans le Sauveur. Et, à la page 12, elle distingue entre celui qui a subi des reproches, qui a été humilié, et celui qui a été racheté. Le premier serait le Jésus visible³², celui qui a été pénétré par une chair (p. 12, l. 35-36) ; c'est lui qui a été crucifié. Mais l'état du texte ne permet pas de préciser de manière satisfaisante l'articulation entre ces deux composantes

4. La croix de Jésus et les souffrances du gnostique

Plusieurs textes de Nag Hammadi, en accord avec d'autres témoins de la tradition chrétienne, préconisent l'acceptation des souffrances et du martyre en les fondant sur la croix ou la crucifixion de Jésus.

L'Épître apocryphe de Jacques (NH I, 2 = Codex Jung)

Cette Épître rapporte un entretien entre Pierre et Jacques, et le Jésus ressuscité³³. Les pages 4 à 6 du codex évoquent la nécessité d'accepter la persécution afin d'effectuer la volonté du Père (p. 4, l. 33 et p. 4, l. 40 - p. 5, l. 1). La raison en est de traduire le mépris de la chair, des souffrances (p. 5, l. 7-9 et l. 21) et de la mort (p. 5, l. 31), car aucun de ceux qui aiment la chair et redoutent la souffrance et la mort ne seront sauvés (p. 6, l. 15-17). De plus, le mépris de la mort et même sa recherche permettent d'accéder à la vie, la vie véritable bien entendu (p. 5, l. 31-32 ; p. 6, l. 9). L'Épître s'exprime ici selon un paradoxe qui n'est pas sans rappeler l'Évangile selon Jean (12, 25) : il faut mourir à la vie terrestre pour gagner la vie véritable, afin de ne pas connaître ce qu'elle nomme le Règne de la mort (p. 6, l. 17-18). Ces affirmations s'inscrivent pleinement dans une logique gnostique qui insiste sur le peu de valeur de la vie terrestre et appelle à se dégager de la chair et accueillir la mort comme une délivrance.

Le mot croix figure quatre fois dans ces deux pages. Elle est celle du Seigneur et signifie sa mort (p. 5, l. 33-38). Les auditeurs du message sont exhortés à s'en rappeler, ainsi que de sa mort, et à y avoir foi afin d'être sauvés : "Rappelez-vous ma croix et ma mort et vous vivrez" (p. 5, l. 33-35) ; "Personne ne sera sauvé s'il

³⁰ Voir D. Voorgang, *ibid.*, p. 230.

³¹ *L'Interprétation de la Gnose* rejoindrait les idées valentiniennes attestées par les deux textes suivants : les *Actes de Jean* 98, 100 et 101 où le corps du Sauveur sur la croix de lumière, rassemble les hommes spirituels destinés au salut ; les *Extraits de Théodote* 42, 2-3, où Jésus a porté par le signe (= la croix) les semences (= les âmes sauvées) sur ses épaules, et où le Christ est la tête de ces semences. Selon les mêmes *Extraits*, 26, ces semences ne sont rien d'autre que l'Eglise. Sur ces deux textes, voir E. Junod et J.-D. Kaestli, *Acta Iohannis*, (Corpus christianorum, Series apocryphorum 2), Turnhout, 1983, p. 608-610 et 674-675.

³² Voir E. Pagels, NHS XXVIII, p. 27.

³³ Selon G. Quispel, cet écrit est valentinien : "The original doctrine of Valentinus the Gnostic", *Vigiliae christianae* 50, 1996, p. 327-352.

n'a foi en ma croix. Car ceux qui auront cru en ma croix³⁴, à eux est le Royaume de Dieu" (p. 6, l. 3-7)³⁵. Se rappeler et avoir foi désignent ici la même attitude, avec les mêmes conséquences. Il s'agit de subir les mêmes mauvais traitements que le Christ – ceux-ci sont énumérés, y compris la crucifixion – et de passer par la mort comme lui, afin d'être sauvé (p. 5, l. 10-20).

La crucifixion du Seigneur, dont la réalité n'est pas niée, et à laquelle nulle autre portée n'est conférée, a donc pour fonction de manifester la voix à suivre ; et la Lettre appelle le gnostique à devenir son imitateur. Ce n'est pourtant que le Jésus terrestre qui subit cette passion, car le texte le distingue du "Fils de l'Esprit Saint" qui ne vient pas sur la terre et auquel il faut se rendre semblable : "Soyez meilleur que moi, rendez-vous semblable au Fils de l'Esprit Saint" (p. 6, l. 19-21)³⁶.

L'Évangile selon Thomas (NH II, 2)

On peut rapprocher de ce que nous venons de voir dans l'*Épître apocryphe de Jacques* le *Logion* 55 de l'*Évangile selon Thomas* : "Celui qui ne haïra pas son père et sa mère ne pourra pas devenir mon disciple et qui ne haïra pas ses frères et ses sœurs et qui ne portera pas sa croix comme moi, ne sera pas digne de moi"³⁷. Ce *Logion*, qui reprend des formules attestées par les synoptiques (Mt 10, 37-39 et parallèles), est le seul endroit de l'*Évangile selon Thomas* qui mentionne la croix.

L'intention est manifestement d'insister sur l'imitation de Jésus plutôt que sur une quelconque signification de sa crucifixion³⁸. Il n'est pas explicitement question de la mort de Jésus dans cet Évangile, et il n'est pas sûr que les *Logia* 12 et 38, qui évoquent plutôt son départ ou son absence, doivent être compris dans ce sens. En revanche, le *Logion* 55 trouve un écho dans des béatitudes qui concernent "l'homme qui a peiné ; il a trouvé la vie" (*Logion* 58) et ceux qui sont persécutés (*Logia* 68 et 69). Comme la *Lettre apocryphe de Jacques*, l'*Évangile selon Thomas* connaît donc la persécution et les souffrance des disciples du Christ à l'imitation de leur maître. Et c'est sans doute dans ce sens que ses compilateurs et lecteurs auront compris le *Logion* 55 ; dont il faut du reste relever que le texte ne fournit aucune interprétation. Cette compréhension de la parole sur le port de la croix, attestée chez d'autres auteurs anciens³⁹, était en voie de devenir traditionnelle, et aura influencé les compilateurs et lecteurs en question. Mais rien n'oblige à penser qu'ils aient donné au port de la croix par le Christ un autre sens que celui de fournir un modèle aux gnostiques. Il n'est même pas assuré qu'ils aient tenu le *Logion* pour une évocation de sa mort.

³⁴ Croire en la croix : même formule en *Ascension d'Esaië* 3, 18.

³⁵ Traduction : D. Rouleau, *Épître apocryphe de Jacques*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi [= BCNH], Section "Textes" 18), Québec, 1987.

³⁶ Voir D. Voorgang, *op. cit.*, p. 122.

³⁷ Traduction de R. Kuntzmann et J.-D. Dubois, dans *Nag Hammadi, Évangile selon Thomas*, Supplément au Cahier Évangile 58, 1987, p. 51.

³⁸ Voir D. Voorgang, *op. cit.*, p. 146

³⁹ Ainsi Irénée, *Contre les hérésies* IV, 5, 4 ; Tertullien, *De anima* 55 ; Origène, *Homélie sur les Nombres* X, 2 ; *De martyrio* 36.

De sorte que l'Évangile s'accorde avec l'*Épître apocryphe de Jacques* pour prôner l'acceptation de la persécution et l'imitation de Jésus dans les peines. Mais il ne la rejoint pas dans la clarté avec laquelle elle fonde celles-ci sur sa croix et sa mort.

La Lettre de Pierre à Philippe (NH VIII, 2)

Cette Lettre met également les souffrance des apôtres en rapport avec celles de Jésus : "Si lui notre Seigneur a souffert, à plus forte raison nous !" (p. 138, l. 15-16)⁴⁰. Et la Lettre d'ajouter cette parole de Jésus, proche de Matthieu 10, 17-18 et parallèles : "Je vous ai dit bien des fois qu'il vous faut souffrir, qu'il faut que l'on vous mène dans des synagogues et (devant) des gouverneurs afin que vous souffriez." (p. 138, l. 22-27) Parole qui se prolonge par cette phrase, malheureusement mutilée dans le manuscrit : "Mais celui qui ne souffrira pas, non plus ..." (l. 27-28) ; où l'on peut toutefois comprendre, comme dans l'*Épître apocryphe de Jacques*, que celui qui ne souffrira pas ne sera pas sauvé.

À trois reprises, la *Lettre de Pierre à Philippe* mentionne le fait que le Seigneur a été "dans le corps" (p. 136, l. 17 ; p. 138, l. 3 ; p. 139, l. 11). Elle évoque aussi, avec précision, sa descente, sa passion, sa crucifixion, son inhumation et sa résurrection (p. 139, l. 15-21). Mais elle s'empresse d'ajouter : "Jésus est étranger à cette souffrance (l. 21-22) et "toute chose, il l'a accompli en apparence, par notre intermédiaire" (l. 24-25)⁴¹. Il n'y a donc pas de réalité de la souffrance du Sauveur, mais seulement une apparence. Il n'en existe pas moins un lien entre cette souffrance de Jésus et les récepteurs de la révélation⁴². Comme dans l'*Épître apocryphe de Jacques*, la souffrance du Sauveur révèle et fonde la nécessité de celle des gnostiques.

II. Textes selon lesquels le Sauveur n'a pas été crucifié

Certains textes de Nag Hammadi évoquent la croix ou la crucifixion, mais sans qu'il s'agisse de celle du Sauveur.

1. *L'Évangile des Égyptiens (NH III, 2 et IV, 2)*

Ce texte est conservé dans deux codex de Nag Hammadi, le troisième et le quatrième. Il se rattache à la tendance séthienne, et on situe sa rédaction, de manière imprécise, au deuxième ou au troisième siècle⁴³. Il évoque la crucifixion à deux reprises.

⁴⁰ Traduction J.E. Ménard, *La Lettre de Pierre à Philippe*, (BCNH, Section "Textes" 1), Québec, 1977.

⁴¹ Traduction de J.E. Ménard. On peut également traduire "en nous", comme F. Wisse (*The Nag Hammadi Library*, éd. J.M. Robinson, Leyde, 1977, p. 397) et M. Franzmann (*op. cit.*, p. 138).

⁴² Chez les êtres humains, il faut distinguer deux souffrances : celle liée à la transgression de la Mère, qui marque leur condition (p. 139, l. 22-23), et celle provoquée par la persécution, dont il vient d'être question.

⁴³ Voir J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien, Études sur la sacramentaire gnostique*, (BCNH, Section "Études" 2), Québec, 1986, p. 81-82.

Tout d'abord à la page 64 du Codex III (p. 75 du Codex IV) où on lit que le Grand Seth "cloua les puissances des treize Éons" (l. 3-4)⁴⁴. Les lignes qui précèdent permettent de comprendre que cette opération se fit par "l'incorrupible logogène, Jésus le vivant, celui qu'a revêtu le Grand Seth". De sorte que ce passage rappelle l'interprétation donnée par Origène de Colossiens 2, 14-15, selon laquelle les puissances ont été crucifiées et anéanties par la crucifixion de Jésus lui-même⁴⁵. Et c'est ainsi que pourrait être compris l'*Évangile des Égyptiens*, qui s'inspire peut-être aussi de la Lettre aux Colossiens.

Le rapprochement avec le second passage dont nous allons traiter permet de penser que celui que nous examinons évoque bien une crucifixion et un anéantissement des Éons. Cela s'effectue par l'intermédiaire de Jésus. Mais il ne semble pas que cela implique la crucifixion de Jésus lui-même⁴⁶.

Le second passage figure à la page 65 (l. 17-18) du Codex III (Codex IV, p. 77, l. 13-15) : "Jésus, celui de la vie, venu crucifier ce(lui) qui est sous la loi." Il s'inscrit dans une liste de personnages porteurs du salut qui paraît avoir été, au départ, une pièce indépendante, mais qui peut être interprétée dans le cadre de l'ensemble de l'*Évangile des Égyptiens*⁴⁷.

De nouveau il s'agit de la crucifixion de ce qui doit être anéanti ; ici ce qui est sous la loi. Et on se demande si cela s'effectue par la seule crucifixion de ce qui est sous la loi par Jésus, ou si cette opération implique la crucifixion de Jésus lui-même. Cette seconde possibilité serait confortée par le rapprochement avec un autre texte du corpus paulinien, Éphésiens 2, 13-17, qui évoque l'abolition de la loi par le Christ en rapport avec sa crucifixion. Mais de nouveau, rien ne permet d'affirmer que Jésus ait lui-même été crucifié. L'*Évangile des Égyptiens* paraît admettre que, par l'intermédiaire de Jésus, le Grand Seth crucifia et anéantit les Éons et ce qui est sous la loi.

2. La Prôtennoia Trimorphe (NH XIII, 1)

Cet écrit est structuré en trois parties dans lesquelles la Prôtennoia, c'est-à-dire la pensée première, présente ses trois modes de révélation⁴⁸. La troisième traite du Logos. Dans un développement dont plusieurs idées sont proches de l'*Évangile de Jean*, la Prôtennoia-Logos explique qu'elle s'est manifestée de manière cachée dans différentes réalités (principautés, puissances, anges, mais aussi être humains), mais qu'elle a été ignorée, ne pouvant être connue que de ses frères, les Fils de Lumière.

⁴⁴ Traduction : J.-M. Sevrin, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁵ Voir notamment Origène, *Homélie sur la Genèse* IX, 3 ; *sur le Lévitique* IX, 5 ; *sur les Nombres* XVIII, 4 ; *sur Josué* VIII, 3, 4 et 6 ; et *Sur la Pâque* 46, 24-29.

⁴⁶ Ce que pense également D. Voorgang, *op. cit.*, p. 158.

⁴⁷ Cette pièce couvre le Codex III, p. 64, l. 9 - p. 65, l. 26 qui correspond au Codex IV, p. 75, l. 24 - p. 77, l. 20. Voir A. Böhlig et F. Wisse, *NHS IV*, Leyde, 1975, p. 194. J.-M. Sevrin (*op. cit.*, p. 94-109) pense qu'il s'agit d'un formulaire liturgique retravaillé pour le rapprocher du vocabulaire et de la doctrine de l'*Évangile des Égyptiens*.

⁴⁸ On peut rattacher ce texte à la tendance séthienne : J.-M. Sevrin, *op. cit.*, p. 4-7. Voir également R. McL. Wilson, "The Trimorphic Proténnoia", *Gnosis and Gnosticism*, éd. M. Krause, (NHS VIII), Leyde, 1977, p. 50-54.

Tout à la fin du discours (p. 50, l. 12-15), elle ajoute : “Moi, j’ai revêtu Jésus, je l’ai enlevé du bois maudit, et je l’ai établi dans les demeures de son Père. Et ils ne m’ont pas connu, ceux qui gardaient leurs demeures”⁴⁹. C’est le seul endroit de l’œuvre où figure le nom de Jésus. Le Logos indique qu’il l’a revêtu, mais sans préciser à quel moment, dans quel but, ni jusqu’à quand. Le “bois maudit” désigne manifestement la croix, et la littéralité du texte pourrait suggérer que le Logos n’a revêtu Jésus que sur celle-ci, afin de l’en libérer. Mais cela serait peu conforme à une pensée gnostique, notamment avec le rapprochement que nous allons faire avec ce qu’écrit Irénée de Lyon au sujet des Ophites. Il faut sans doute plutôt admettre que le Logos a revêtu Jésus au cours de sa vie terrestre, puis l’a quitté pour l’enlever du bois. Aucune signification n’est accordée à la crucifixion de Jésus, et le texte met plutôt en valeur le fait qu’il en fut libéré pour être établi dans les demeures de son Père⁵⁰. Quant au Logos, il n’est pas affecté par la crucifixion.

Ce passage de la *Prôtennoia Trimorphe*, globalement peu explicite, présente de frappantes affinités avec ce qu’écrit Irénée, de manière beaucoup plus développée, sur les Ophites (*Contre les hérésies* I, 30, 12-14). Ici, le Christ descend sur Jésus qui est, pour lui, comme un vase où il est ignoré de beaucoup. Il s’en retire au moment où il est conduit à la mort, et seul Jésus est crucifié. Cela se rapproche fortement de ce que dit la *Prôtennoia*, mais Irénée ajoute que Jésus fut ressuscité dans un corps psychique et pneumatique, et qu’il abandonna les éléments du monde (*mundalia* : 30, 13). De plus, il ne se retira pas tout de suite, mais resta dix-huit mois sur la terre où, l’intelligence étant descendu sur lui (*sensibilitate in eum descendente* : 30, 14), il enseigna le petit nombre de ses disciples. Après quoi il fut enlevé au ciel où il siège à la droite de son Père Jaldabaoth.

3. Le Sauveur qui se moque de ceux qui croient le crucifier

Deux écrits de Nag Hammadi peuvent être rapprochés l’un de l’autre du point de vue qui nous intéresse. Ce sont l’*Apocalypse de Pierre* et le *Deuxième Traité du Grand Seth*.

L’Apocalypse de Pierre (NH VII, 3)

Les pages 80 à 82 du codex qui contient l’*Apocalypse de Pierre* rapportent une révélation faite à Pierre par le Sauveur au sujet de la crucifixion⁵¹. Pierre a l’impression que la foule se saisit du Sauveur et qu’on le crucifie alors que celui-ci se trouve à côté de lui et lui tient la main. En même temps, il aperçoit à côté de la croix un être qui rit. Le Sauveur lui explique la signification de la scène. Celui qui se tient à côté de la croix et qui rit n’est autre que le Jésus vivant (p. 81, l. 18), en d’autres termes le Sauveur (p. 82, l. 28). Il est maintenant distinct du crucifié, mais était auparavant en lui et en a été libéré par la violence de la foule qui veut le crucifier. L’élément libéré est le “corps incorporel” du Sauveur. S’il rit, c’est qu’il se

⁴⁹ Traduction : Y. Janssens, *La Prôtennoia Trimorphe*, (BCNH, Section “Textes” 4), Québec, 1978, p. 49.

⁵⁰ Le rapprochement avec la notice d’Irénée sur les Ophites laisse penser que ce Père est celui de Jésus, et non de la *Prôtennoia* ; contrairement à ce que pense D. Voogang (*op. cit.*, p. 239-240), qui signale d’ailleurs également la première possibilité.

⁵¹ Selon J. Brashler (NHS XXX, Leyde, 1996, p. 208 et 214), ce texte pourrait être valentinien, mais sans raison décisive. Il serait à situer dans le II^e ou le III^e siècle.

moque de la cécité de la foule (des prêtres, des scribes et du peuple) qui s'imaginent crucifier le Sauveur alors qu'elle n'a pu saisir que son élément charnel ; cet élément qui est le "fils de leur gloire" (p. 82, l. 1-2), la demeure des démons, le vase de pierre dans lequel il habite ; lui qui appartient à Élohim et à la croix, qui est sous la loi (p. 82, l. 22-26)⁵².

Le Sauveur lui-même revêt plusieurs figures, et le texte distingue : celui qui parle à Pierre et se qualifie d'"Esprit intelligent" (p. 83, l. 8-9) ; celui qui rit, Jésus vivant qui est le serviteur du premier (p. 82, l. 2) et a abandonné le crucifié ; une autre figure qui s'approche de celui qui parle et de Pierre, qualifiée de "plérôme intelligent" (p. 82, 4-5) et ressemblant aux deux premiers. Pratiquement, il faut comprendre que le Sauveur revêt trois figures supérieures, et qu'il s'est lié momentanément à l'élément charnel⁵³.

Dans cette révélation, le crucifié n'est l'objet d'aucun salut ni d'aucune estime. Il relève d'Élohim, et sa croix ou sa crucifixion ne sont créditées d'aucune signification sotériologique. Tout l'accent porte sur la distinction entre le crucifié et le Sauveur, sur l'ignorance de la foule qui ne se rend pas compte que le Sauveur a abandonné le crucifié, et sur la moquerie du Sauveur face à cette cécité ; cela dans une perspective vraisemblablement polémique contre les chrétiens qui admettent et valorisent la crucifixion du Sauveur⁵⁴. Il n'est pas question non plus d'une défaite des forces hostiles comme dans le *Deuxième Traité du Grand Seth*.

Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2)

Le *Deuxième Traité du Grand Seth* présente des idées proches de ce que nous venons de voir dans l'*Apocalypse de Pierre*⁵⁵. Aux pages 55 et 56, le Sauveur qui s'exprime à la première personne indique qu'un complot a été ourdi contre lui et qu'il a été châtié et est mort, mais pas en réalité (p. 55, 18). Ceux qui croyaient le tuer se sont en effet totalement trompés et n'ont cloué que "leur homme pour leur propre mort" (p. 55, l. 34-35)⁵⁶. Ce n'est donc pas lui qui a subi les différentes épreuves.

⁵² L'ensemble de ce récit de genre apocalyptique doit être rapproché de la révélation reçue par Jean de la part du Seigneur dans les *Actes de Jean* 97-102 (voir le commentaire de E. Junod et J.-D. Kaestli, *op. cit.*, p. 581-677). Mais ici, c'est l'apôtre et non le Sauveur qui se moque de ceux qui s'imaginent crucifier celui-ci. On peut le rapprocher également de la *Première Apocalypse de Jacques* (NH V, 3, p. 30-31) qui présente un même type d'entretien au cours duquel le Seigneur indique à l'apôtre qu'il n'est en rien concerné par les souffrances du crucifié.

⁵³ D. Voorgang (*op. cit.*, p. 200-201) parle d'une conception christologique trichotomique. J. Brashler (NHS XXX, *op. cit.*, p. 205-206) parle de deux ou trois figures superposées. H.M. Schenke ("Bemerkungen zur Apokalypse des Petrus", *Essays on the Nag Hammadi Texts*, éd. M. Krause, (NHS VI), Leyde, 1975, p. 277-285) précise que la christologie de l'*Apocalypse de Pierre* oscille entre dichotomie et trichotomie. Le Sauveur venu sur terre se compose de deux natures. L'être réel, spirituel, du Sauveur n'est pas descendu sur terre mais agit depuis le ciel.

⁵⁴ Voir D. Voorgang, *op. cit.*, p. 194 et 201.

⁵⁵ L. Painchaud reconnaît une origine séthienne possible à ce Traité : *Le Deuxième Traité du Grand Seth*, (BCNH, Section "Textes" 6), Québec, 1982, p. 21. D. Voorgang (*op. cit.*, p. 185) ne l'affecte pas à une école particulière, mais relève des résonnances valentiniennes. G. Riley (NHS XXX, Leyde, 1996, p. 142) y voit des influences valentiniennes et séthiennes, et pense qu'il peut avoir vu le jour dans la deuxième moitié du II^e siècle.

⁵⁶ Traduction : L. Painchaud, *op. cit.*

Avec la tradition évangélique, le texte affirme que ce fut Simon qui porta la croix (p. 56, l. 10-11). Mais rien n'indique que, comme pour les Basilidiens présentés par Irénée (*Contre les hérésies* I, 24, 4), ce fut lui aussi que l'on crucifia⁵⁷. Le passage où s'insère cette affirmation paraît d'ailleurs distinguer, avec les Évangiles, entre Simon qui porta la croix et celui qui subit les avanies de la passion : "Celui qui buvait le fiel et le vinaigre, ce n'était pas moi. Ils me flagellaient avec le roseau, c'était un autre. Celui qui portait la croix sur son épaule, c'était Simon. C'était un autre qui recevait la couronne d'épines." (p. 56, l. 6-13)⁵⁸.

Comme dans l'*Apocalypse de Pierre*, le *Deuxième Traité du Grand Seth* affirme donc l'erreur de ceux qui croient crucifier le Sauveur. C'est un autre qu'ils ont saisi, "le fils de leur gloire" dans le premier texte, "leur homme" dans le second. Et le Sauveur se moque de cette méprise. On trouve des idées semblables chez les Basilidiens d'Irénée (*Contre les hérésies* I, 24, 4).

Le *Traité du Grand Seth* va pourtant plus loin dans la réflexion. Car, selon lui, cette tentative de crucifixion du Sauveur se retourne contre les Archontes qui en sont les auteurs et signifie leur condamnation et leur anéantissement. Et le Traité d'évoquer le "plan qu'ils ont ourdi contre Moi en vue de la destruction de leur erreur et de leur déraison" (p. 55, l. 10-13) ; le fait que "cette mort qui est mienne et qu'ils pensent être arrivée, s'est produite pour eux dans leur erreur et leur aveulement : ils ont cloué leur homme pour leur propre mort" (p. 55, l. 30-35) ; et, pour conclure : "Toutes leurs Puissances, je les ai réduites en esclavage." (p. 56, l. 20-21) La moquerie du Sauveur tient à l'erreur des archontes, mais aussi et surtout à ce que, par cette erreur, elles se détruisent elles-mêmes. La tromperie et l'erreur sont en effet le principe de la perte des Archontes. Ce qui se vérifie également à leur incapacité de reconnaître le Sauveur au moment de sa descente sur la terre (p. 56, l. 21 - p. 57, l. 2). Le *Deuxième Traité du Grand Seth* n'attribue aucune fonction de salut aux souffrances et à la mort du crucifié en tant que telles. Mais dans la mesure où la crucifixion est l'occasion de l'anéantissement des Archontes, elle revêt une dimension salvifique⁵⁹. Il ne semble pas, par ailleurs, que le crucifié ait jamais eu aucun lien avec le Sauveur.

Le *Deuxième Traité du Grand Seth* évoque encore la crucifixion à la page 58 du codex, dans un bref développement introduit par ces mots : "Je suis celui dont le monde n'a pas compris l'élévation" (p. 58, l. 13-14). Le terme élévation, vraisemblablement inspirée de Jean 12, 32⁶⁰, désigne l'apparente crucifixion du Sauveur, avec ses conséquences indiquées en ces termes : "Quand fut chassé le feu des sept Dominations et que le soleil des puissances des Archontes sombra ..." (p. 58, l. 17-21). La crucifixion de l'homme des Archontes, quant à elle, est évoquée un peu plus bas : "Il fut cloué au bois et fixé à l'aide de quatre clous de bronze." (p. 58, l. 24-26). Il s'agit bien de la crucifixion réelle, car, comme aux pages 55 et 56, le Sauveur s'exprime ici à la première personne du singulier quand il parle de lui-même, réservant la troisième du singulier à celui qui fut vraiment crucifié⁶¹.

⁵⁷ Voir L. Painchaud, *ibid.*, p. 105 (il reconnaît pourtant une influence de Basilide) et G. Riley, *op. cit.*, p. 137.

⁵⁸ Voir G. Riley, *ibid.*, p. 137-138.

⁵⁹ Dans les *Extraits de Théodote* 61, la ruse provoque la défaite de la Puissance adverse.

⁶⁰ Voir L. Painchaud, *op. cit.*, p. 112.

⁶¹ Même dualité à la page 65 du *Traité*.

Comme aux pages 55 et 56, le *Traité du Grand Seth* se réfère ici à la crucifixion historique, reprenant les détails fournis par la tradition évangélique. Elle est réelle, mais affecte un autre que le Sauveur qui n'est crucifié qu'au regard de ceux qui se trompent à son sujet. L'ensemble de cet événement marque la victoire sur les puissances des archontes. Il faut encore relever que le *Traité* connaît, lui aussi, une christologie à plusieurs niveaux, puisque la page 57 (l. 7-11) distingue entre le Sauveur qui s'exprime et "le Fils de la Grandeur qui était caché dans la région inférieure, nous l'avons ramené dans les hauteurs où je demeure dans et avec tous les éons".

4. Le Concept de notre Grande Puissance (NH VI, 4)

Cette Apocalypse ne contient pas les mots croix ou crucifixion, mais évoque l'apparition du "signe (σημεῖον) de l'éon à venir" (p. 42, l. 21). Or cette thématique doit être rapprochée de plusieurs textes chrétiens selon lesquels la résurrection ou la venue de Jésus dans la gloire lors du jugement seront suivies ou précédées d'un signe dans lequel il faut reconnaître la croix.

Aux pages 39 à 42, la scène se déroule durant l'"éon psychique", c'est-à-dire le temps présent qui précède l'éon à venir. Un homme vient à l'être, qui connaît la Grande Puissance. Le nom de Jésus n'est pas prononcé, mais ce qui est dit de cet homme correspond partiellement aux données évangéliques sur la passion. Ce sont les archontes qui le saisissent pour le livrer au maître du Hadès. Le texte évite de parler de la crucifixion, mais indique qu'il effectue une descente. Le maître du Hadès n'a toutefois aucun pouvoir sur lui, car il ne peut saisir la nature de sa chair. Cette impuissance marque sa défaite, ainsi que celle des Archontes, en même temps que le début du nouvel éon. Le Sauveur ne paraît pas rester longtemps dans les lieux inférieurs, car, immédiatement après la mention de l'éclipse du soleil, il est question de sa remontée : "Après ces choses, il apparaîtra en train de remonter, et le signe de l'éon à venir apparaîtra" (p. 42, l. 18-21).

Ce texte doit être rapproché de l'*Évangile de Pierre* (versets 39-42) qui rapporte la sortie de Jésus du tombeau suivi d'une croix qui l'a accompagné dans sa descente aux séjours des morts. Et plusieurs documents anciens nomment la croix un signe, tandis que d'autres décrivent la parousie du Christ précédé de la croix, elle-même appelée signe ou signe de la croix⁶².

Le *Concept de notre Grande Puissance* ne conteste pas explicitement la crucifixion du Sauveur, mais la passe sous silence⁶³. Ce qui retient son attention, c'est le mouvement d'abaissement vers le Hadès et de remontée, à l'occasion duquel le maître du Hadès et les Archontes sont vaincus, ayant échoué dans leur projet de s'emparer de lui. La chair du Sauveur est d'une nature spéciale et ne peut être saisie. La croix est présentée comme le signe de l'éon qui vient, comme un signe de victoire sur les forces hostiles.

⁶² Selon l'*Apocalypse de Pierre* (1, 6-7), Jésus viendra dans la gloire précédé de la croix. Dans la *Didaché* (16, 6), c'est le "signe de l'extension" qui apparaîtra. Dans l'*Épître des Apôtres* (16), la croix précédera le Seigneur. Dans l'*Apocalypse d'Elie* (3, 3-4), le "signe de la croix". Le Livre VI des *Oracles Sibyllins* contient ces mots : "O bois ... La terre ne te retiendra pas, mais tu verras le ciel comme maison."

⁶³ Notons que les textes que nous venons de citer ne présupposent pas une négation de la réalité de la crucifixion.

III. Observations conclusives

Nous avons regroupé les textes examinés en deux groupes, selon la manière dont ils admettent ou écartent la crucifixion du Sauveur. Cette distinction n'a pas pourtant pas été entièrement rigoureuse, dans la mesure où l'*Évangile selon Thomas* paraît ne pas admettre cette crucifixion ; nous l'avons pourtant envisagé dans la première partie, afin de le rapprocher des textes qui affirment la nécessité du martyre en imitation du Christ. Quant au *Concept de notre Grande Puissance*, nous l'avons placé dans la seconde, bien que les textes non gnostiques qui évoquent l'apparition du signe de la croix ne contestent pas la crucifixion, parce que cet écrit passe celle-ci sous silence.

La plupart des écrits relevant de la tradition valentinienne se trouvent dans la première partie, à l'exception de l'*Apocalypse de Pierre* si elle peut lui être rattachée. Cela signifie que cette tradition prend la crucifixion au sérieux et qu'elle lui reconnaît une fonction sotériologique. Celle-ci n'est pourtant pas identique dans tous les textes, qui n'évoquent pas tous la croix comme limite. L'*Évangile selon Philippe* le fait, en des termes que l'on peut comparer avec ce que l'on connaît par ailleurs des idées valentiniennes⁶⁴, mais pas l'*Évangile de Vérité* dans lequel le Christ crucifié remplit une fonction révélatrice. Quant à l'*Interprétation de la Gnose*, elle paraît connaître une fonction unificatrice des membres de l'Église par le Sauveur crucifié, attestée dans d'autres textes valentiniens.

Si les textes présentés dans la première partie attribuent une vertu sotériologique à la crucifixion du Sauveur, tous ceux de la seconde ne la contestent pas formellement. Mais elle est soit incertaine, comme dans l'*Évangile des Égyptiens*, où il semble plutôt que ce soit Jésus qui crucifie - c'est-à-dire anéantit - les Éons et ce qui est sous la loi ; soit indirecte, comme dans le *Deuxième Traité du Grand Seth*, où c'est la tromperie dont sont victimes les Archontes, et non la crucifixion elle-même, qui assure la victoire sur ces derniers.

L'ensemble des textes ont ceci en commun de ne pas envisager l'unicité de la personne du Sauveur et du crucifié, et de développer une christologie à plusieurs niveaux : deux au moins et, jusqu'à quatre, comme dans l'*Apocalypse de Pierre*. Les écrits du premiers groupe, qui admettent la crucifixion du Sauveur, soulignent parfois même sa souffrance, et lui confèrent une portée sotériologique, considèrent pourtant qu'il existe une différence entre le corps terrestre crucifié et le corps incorruptible du Sauveur. Une distinction que l'on peut rapprocher de celle entre nature humaine et nature divine, mais qui ne lui est pas identique, dans la mesure où il s'agit ici à la fois de deux natures et de deux corps. La crucifixion subie par le corps terrestre concerne pourtant le corps incorruptible, comme nous croyons avoir pu le reconnaître dans l'*Évangile de Vérité* et l'*Évangile selon Philippe*.

À l'opposé, l'*Apocalypse de Pierre* ne porte aucun intérêt au crucifié, et il semble même que, dans le *Deuxième Traité du Grand Seth*, celui-ci soit un produit de ses mertriers, qui n'a jamais eu aucun lien avec le Sauveur.

Si bien, qu'en fin de compte, le rôle et le sort du crucifié sont de trois types : 1. Sa crucifixion est celle du Sauveur (*Évangile de Vérité*, *Évangile selon Philippe*, *Épître apocryphe de Jacques*, *Lettre de Pierre à Philippe*). 2. Le Sauveur libère le

⁶⁴ On peut aussi mentionner l'*Exposé valentinien* (NH XI, 2) qui, dans une page mal conservée (p. 33), évoque à la fois la croix et la limite.

crucifié de la croix et le conduit dans les demeures de son Père (*Prôtennoia Trimorphe*). 3. Le Sauveur n'a rien à voir avec le crucifié dont le sort est dépourvu d'intérêt (*Apocalypse de Pierre, Deuxième Traité du Grand Seth*).

Chacune à leur manière, ces conceptions sont cohérentes avec une vision gnostique du monde, pour laquelle le corps physique ne fait pas l'objet du salut et ne peut donc être le support de l'incarnation. Elles montrent comment ces différentes tendances gnostiques ont composé avec une donnée héritée de la tradition chrétienne, la crucifixion de Jésus, et l'on exploitée dans des interprétations qui ne sauraient faire de la réalité de la souffrance et de la mort du Sauveur la cause du salut.

Jean-Marc PRIEUR
Strasbourg

LES VAUDOIS À STRASBOURG À LA FIN DU MOYEN ÂGE

Comme toutes les villes de l'Occident médiéval, sans doute, Strasbourg a compté parmi ses habitants des hérétiques, mais les documents qui nous permettraient d'étudier de près ces dissidents sont rares et parfois les indications qu'ils nous livrent ne nous satisfont guère. Ils nous renseignent beaucoup mieux sur les craintes des autorités que sur le nombre des chrétiens dont elles ont condamné les croyances. Parfois, la nature de ces croyances n'est même pas exactement perçue. Ainsi ne savons-nous pas si les quatre-vingt malheureux qui furent brûlés en 1212 étaient des cathares et si l'inquisiteur, poignardé en 1232 par un damoiseau soupçonné de mal croire, recherchait de ces manichéens¹. Ortlieb de Strasbourg, qu'Innocent III prit la peine de déclarer anathème, eut-il des disciples dans sa ville natale ? On ne le sait pas. Malgré tout le bruit qui fut fait au début du XIV^e siècle autour des béguines et des béghards, il est difficile d'apprécier justement l'audience dont jouissaient les Frères et les Sœurs du Libre Esprit dans ces milieux². C'est donc avec le sentiment qu'enfin sa curiosité ne va pas être déçue que l'historien entreprend la lecture d'un dossier conservé aux Archives municipales de Strasbourg. Il s'agit des dépositions faites par les Vaudois de notre ville lorsqu'ils furent inculpés d'hérésie en 1399³. Écoutons-les d'abord dire ce qu'étaient leurs croyances et leur culte. Nous essayerons ensuite de tirer de leurs confessions des indications sur le groupe social qu'ils formaient.

Les aveux consignés dans un procès-verbal d'inquisiteur ne reflètent évidemment pas avec une absolue fidélité les doctrines de l'hérétique questionné. Celui-ci pouvait être tenté de dissimuler certaines de ses convictions, sachant qu'elles lui vaudraient des peines particulièrement sévères, et, pour mieux masquer l'essentiel de sa foi, révéler en abondance des détails accessoires. Néanmoins, faute d'autres informations d'origine strasbourgeoise, force nous est d'avoir recours à cet interrogatoire. Nous pourrions en contrôler les données en les comparant à des textes d'autre provenance. Les dépositions extorquées par les inquisiteurs aux prévenus de Strasbourg, n'avaient pas l'envolée des professions de foi faites dans la ferveur par des candidats au martyre et pourtant, dans ces déclarations fragmentaires, ces phrases courtes et ternes, un souffle de l'idéal primitif survit encore⁴. Les accusés de 1399 sont bien les héritiers de Pierre Valdo⁵.

¹ Pflieger L., *Kirchengeschichte der Stadt Strassburg*, Strasbourg, 1943, p. 99-103.

² Foessel A., *Die Ortlieber*, Hanovre, 1993 ; Patschovsky A., "Strassburger Beginenverfolgung im 14. Jhdt.", in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 1974, p. 56-198.

³ *Mitteilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses*, t.I, p.3-77 (cité par Röhrich) ; Archives municipales de Strasbourg (A.M.S.), VI, 699, publié par Röhrich.

⁴ Les accusés de 1399 s'efforcent d'obtenir des circonstances atténuantes. Beaucoup d'entre eux laissent entendre qu'ils ont été abusés par exemple Cunze Erlebach (Röhrich, p. 56).

Comme les premiers “pauvres” lombards ou lyonnais, ils veulent retrouver l’inspiration des premières générations chrétiennes. Ils tentent de ne pas faire mentir la promesse de Jésus à la Samaritaine : “L’heure vient, et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité”⁶. Les œuvres, qu’ils recherchent et qu’ils recommandent, sont celles qui manifestent une conversion sincère du cœur. Ils désirent faire régner dans leurs rangs l’amour fraternel ; ils s’appellent mutuellement frères et sœurs⁷. Les vertus qu’ils estiment par dessus tout sont la pauvreté volontaire et la pureté. Leurs “maîtres” sont choisis parmi les jeunes gens qui n’ont point encore connu de femmes et ces élus s’engagent à respecter une stricte continence. Ils prêtent serment de ne pas travailler manuellement, mais de vivre d’aumônes⁸. Ce n’est pas l’ordination mais la valeur morale qui fait le prêtre. Le sacerdoce des clercs, quelle que puisse être leur place dans la hiérarchie, est dépourvu de toute efficacité dès lors qu’ils vivent dans la richesse et le dévergondage⁹. Tous ce que le chrétien doit dire et faire se trouve dans l’Écriture. Le valdéisme est une religion biblique. L’*“Ave Maria”*, constitué cependant de citations scripturaires, nos Vaudois ne le récitent que pour endormir la méfiance des catholiques ; ils ne considèrent comme une prière véritable que le *Pater* dont le Christ a dit : “Voici comment vous devez prier”¹⁰. Les sacrements dont l’institution divine est explicitement attestée par l’Écriture sont les seuls que les Vaudois reconnaissent ; ils attachent beaucoup de prix à la communion, que précède généralement la confession¹¹. Ils ne soufflent mot ni de l’ordre, ni de l’extrême-onction, ni du mariage ; chose étrange, ils ne parlent pas non plus du baptême et de la confirmation. Pour les sacramentaux de l’Église romaine, ils n’ont que mépris. Ils rejettent les bénédictions sur les cierges, les herbes, les flans et les viandes¹². Leur admiration pour la Vierge et les saints est vive mais ils n’acceptent pas l’idée qu’ils puissent plaider devant Dieu la cause des humains. Le Seigneur seul peut secourir ses créatures¹³. Au demeurant, le sort des hommes est fixé définitivement dès leur décès. Point de purgatoire : les âmes des justes vont tout droit au paradis, les autres en enfer¹⁴. Par conséquent, à quoi bon faire célébrer des messes de *requiem* ; les prières des vivants pour les morts n’ont pas de sens¹⁵. Les

⁵ Le souvenir de Valdo était devenu flou ; la figure du marchand lyonnais s’était dédoublée mais sa localisation dans le temps était encore assez précise (Röhrich, p. 51.) Sur les Vaudois voir Schneider M., *Europäisches Waldensertum im 14. Jht.*, Berlin, New-York, 1984 et Audisio G., *Les Vaudois*, Turin, 1989.

⁶ Röhrich, p. 40.

⁷ Röhrich, p. 42.

⁸ Röhrich, p. 42 ; Schmidt. Ch., “Über die Sekten zu Strassburg im Mittelalter”, in *Zeitschrift für historische Theologie*, 1840, p. 244.

⁹ Röhrich, p.39-40 ; Schmidt, *op. cit.*, p. 243.

¹⁰ Röhrich, p.41 ; Schmidt, *op. cit.*, p. 243.

¹¹ La confession et la communion reviennent constamment dans les déclarations de 1399.

¹² Röhrich, p. 41.

¹³ Röhrich, p. 38.

¹⁴ Röhrich, p. 41 ; Schmidt, *op. cit.*, p.243.

¹⁵ Röhrich, p. 41.

visites trop fréquentes aux églises n'offrent pas d'intérêt non plus¹⁶. Le regard du chrétien est attiré par ces "images taillées" que le Décalogue proscrire. Les Vaudois détestent tellement les images qu'ils les arrachent des murs lorsqu'ils en découvrent dans les maisons de leurs amis¹⁷. Ils s'emparent si fort qu'ils englobent dans une commune réprobation les prêtres romains et les imagiers¹⁸. En principe, la doctrine que les Vaudois ont adoptée établit une ligne de partage très ferme entre la communauté des vrais chrétiens, d'une part, et la tourbe de ceux qu'égarait une hiérarchie dévoyée, d'autre part.

On s'attendrait dès lors à trouver dans l'organisation qui sert de support à cette croyance tous les caractères d'une communauté pleinement autonome. Ces purs, dont la protestation contre les erreurs et les lâchetés de l'Église officielle est la raison d'être, pourraient-ils accomplir en commun des actes culturels avec ceux qu'ils méprisent ? Eh bien oui ! C'est ce qui ressort très nettement du dossier que nous étudions ici. Il n'y a pas, à Strasbourg à la fin du XIV^e siècle, une Église vaudoise entièrement constituée, mais simplement une communauté de chrétiens dissidents qui ne trouve pas en elle-même les moyens d'assurer toutes les fonctions d'un organisme ecclésial. La cellule vaudoise vit en symbiose avec l'Église romaine.

Que font les Vaudois lorsqu'ils se retrouvent pour célébrer ensemble leur culte ? Le nom qu'ils donnent à ces réunions est très significatif ; ils parlent d'école¹⁹. En effet, ces assemblées n'ont aucun caractère liturgique ; elles font penser plutôt à des veillées pendant lesquelles les monitions alternent avec les prières et les chants. Les "apôtres" qui président ces séances apportent des livres dont ils tirent la matière de leurs instructions²⁰. Ils prolongent et consolident les effets de ces exhortations collectives par des entretiens particuliers au cours desquels leurs fidèles font l'aveu de leurs fautes avant de solliciter absolution et pénitence²¹. Les Vaudois qualifient ces chefs de "maîtres" et de "confesseurs"²². En effet, ces prédicateurs et ces directeurs de conscience ne sont pas des prêtres. Ils ne baptisent pas, ne confirment pas, ne rompent pas le pain..

Pourtant, nous l'avons vu, les Vaudois reconnaissent les sacrements dont l'Écriture enseignait explicitement l'institution par le Christ. Ils les recevaient donc non pas des mains de leurs ministres mais de celles du clergé romain. Nous ne le savons pas positivement du baptême, mais pour la communion le fait est indiscutable²³. Écoutons ce qu'en disait un groupe de Vaudoises : "Lorsque l'un d'eux voulait s'approcher de la Sainte Table, il essayait d'abord d'atteindre l'un de nos maîtres pour solliciter auprès de lui le pardon de ses fautes ; s'il n'y parvenait pas, il se confessait à un prêtre, il lui faisait l'aveu de tous ses péchés – sans, bien

¹⁶ Röhrich, p. 40 et 52.

¹⁷ Röhrich, p. 40 et 52.

¹⁸ Röhrich, p. 40.

¹⁹ Röhrich, *passim*, par exemple p. 44. Notons que les communautés juives appellent aussi dans nos régions "schule" leurs réunions à la synagogue.

²⁰ Schmidt, *op. cit.*, p. 243 ; Röhrich, *op. cit.*, p. 49.

²¹ Röhrich, *op. cit.*, *passim* par exemple p. 39.

²² Röhrich, *op. cit.*, p. 39 (bihter), p. 42 (meister), p. 40 (apôtres).

²³ Müller K., *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen*, Gotha, 1886, p.116-121, il cite Ochsenbein P., *Aus dem schweizerischen Volksleben des 15. Jhts.*, 1881, p. 212.

sûr, lui dire qu'il était hérétique – puis il allait communier”²⁴. Certes, on pourrait objecter qu'en agissant ainsi les Vaudois n'étaient pas sincères mais qu'ils voulaient endormir la méfiance de leurs persécuteurs : pour avoir toutes les apparences du bon catholique, ne devaient-ils pas se confesser et communier au moins une fois l'an ?²⁵ Mais cette interprétation ne saurait être retenue. Les termes dont se servaient les accusées ne laissent point de place à l'équivoque : “lorsque nous voulions ...” disaient-elles. Ce n'était point sous l'empire de la crainte mais de leur plein gré qu'elles fréquentaient les sacrements²⁶. Ainsi les Vaudois de Strasbourg à la fin du XIV^e siècle n'étaient-ils pas entièrement séparés de l'Église officielle puisqu'ils avaient besoin d'elle. Ainsi les mêmes hommes et les mêmes femmes qui condamnaient la hiérarchie romaine s'adressaient-ils à son clergé pour des actes importants de leur vie religieuse. Sans doute, certains écrits vaudois s'afforçaient-ils de réduire ce paradoxe ; ils affirmaient que Dieu ne voulait pas priver les vrais fidèles de sa chair et qu'il assurait lui-même la transsubstantiation que le célébrant indigne était incapable d'opérer : “*transsubstantiatio non fit in manu indigne conficientis sed in ore digne sumentis*”²⁷. Ce n'est pas au niveau des raisonnements doctrinaux que nous trouverons l'explication véritable de cette compromission associant une communauté protestataire à l'organisme dont elle dénonce les erreurs et les vices²⁸. L'analyse sociologique du groupe vaudois nous révélera les raisons profondes qui déterminaient son comportement. Disons-le d'emblée : les Vaudois de Strasbourg au moment de leur arrestation ne formaient pas un corps vigoureux et doué d'une vitalité conquérante ; leur cellule hérétique semble au contraire avoir été chétive, repliée sur elle-même et craintive.

En 1399, la communauté vaudoise établie existait depuis un demi-siècle ou davantage mais elle restait peu nombreuse²⁹. Le procès-verbal des interrogatoires nous livre les noms de 32 personnes déférées au tribunal de l'inquisiteur ; 26 d'entre elles, convaincues d'hérésie, furent condamnées. Un chiffre bien modeste si l'on songe que Strasbourg comptait à cette époque quelque 18.000 habitants³⁰. La majorité des inculpés n'était pas originaire de la ville³¹. La plupart s'y étaient installés depuis plus ou moins longtemps ; les uns 20 ans avant leur arrestation, les autres plus tôt encore. La Souabe était la patrie d'une demi-douzaine d'entre eux,

²⁴ Röhrich, *op. cit.*, p. 39.

²⁵ Ils se confessaient en effet aux prêtres même s'ils avaient eu l'occasion de le faire à leurs “maîtres”, pour ne pas éveiller les soupçons (Röhrich, *op. cit.*, p. 39).

²⁶ Les “maîtres” après les avoir entendus en confession leur disaient d'aller communier (Röhrich, *op. cit.*, p. 39). Cette fréquentation de la Sainte Table se faisait donc en parfait accord avec les “maîtres” et même sur leur ordre.

²⁷ Voir sur ce point Müller, *op. cit.*, p. 115-121. Citation tirée d'un manuscrit du début du XIV^e siècle (Müller, *op. cit.*, p. 115, n° 2).

²⁸ Un raisonnement analogue était appliqué à la confession “in articulo mortis” ; un agonisant qu'un “maître” ne peut secourir demande l'absolution d'un prêtre (Röhrich, *op. cit.* p. 39).

²⁹ Une accusée affirme qu'une nuit de Noël il y eut plus de monde à l'assemblée vaudoise qu'à la messe de minuit de Saint-Pierre le Vieux (Röhrich, *op. cit.*, p. 25). C'est la seule indication qui contredit notre estimation.

³⁰ Dollinger Ph., “Le premier recensement et le chiffre de population de Strasbourg”, in *Revue d'Alsace*, 1955, p. 112-124.

³¹ Le texte du procès-verbal ajoute la mention “natus Argentinense” à 7 noms en tout.

mais il y avait aussi des Suisses – de Soleure et de Fribourg –, des Rhénans – de Spire – et une Lorraine³².

La situation sociale des inculpés était diverse. Bon nombre d'hérétiques appartenaient aux métiers du textile, ils étaient fileurs, tisserands, tondeurs, drapiers et tailleurs³³. Ils appartenaient donc à des catégories professionnelles solidaires les unes des autres. Mais entre l'artisan qui à longueur de journée lançait la navette dans son atelier et le marchand de tissus que ses affaires conduisaient fréquemment au loin, n'y avait-il pas autant de différences que d'affinités ? Au demeurant, tous les Vaudois ne s'adonnaient pas au travail et au commerce de la laine. Certains d'entre eux étaient savetiers, d'autres brasseurs³⁴. L'un des plus actifs, Jean Blumstein, occupait un poste important dans l'administration municipale³⁵. La condition des Vaudoises, veuves ou célibataires, n'était pas moins variée ; les unes avaient assez de fortune pour vivre de leurs rentes, en compagnie d'une chambrière ; les autres, après leur veuvage, avaient dû trouver refuge dans un béguinage³⁶.

Cette variété aurait pu provenir d'une vigoureuse pénétration dans toutes les couches de la population mais cette interprétation n'est pas recevable. Les Vaudois de Strasbourg n'étaient pas dévorés par le zèle apostolique. Leur cellule vivait repliée sur elle-même ; la peur de la délation paralysait ses facultés d'expansion. Parmi les hérétiques arrêtés en 1399, les interrogatoires ne révèlent aucun néophyte. Presque tous les prévenus avaient été mis en relation avec la "Vauderie" dès leur plus jeune âge, 40, 50 voire même 60 ans avant leur arrestation³⁷. Chez plusieurs d'entre eux l'appartenance à la secte faisait partie des traditions familiales ; ils étaient nés Vaudois en quelque sorte³⁸. La crainte des persécutions inspirait à certains une prudence si complète qu'ils ne s'efforçaient même pas de gagner leur conjoint à leurs convictions, si d'aventure le mari et la femme n'étaient pas Vaudois tous les deux³⁹. Mais en règle générale, les Vaudois épousaient des Vaudois-

³² Borschin est venu de Ratisbonne après 1380 (Röhrich, *op. cit.*, p. 63). Volze Haderer de Spire se trouvait à Strasbourg dès 1374 (S.U. (Strassburger Urkundenbuch), t. VII, p. 476), Cunze Erlebach et son frère Herman dès 1362 (S.U., t. VII, p. 236).

³³ Fileurs, Voltze Haderer (voir note 32) et Ulm von Berne (S.U., t. VII, p. 434) ; tisserands, Ahasvérus (Röhrich, *op. cit.*, p. 55), Cuntz Erlebach (voir note 32), Herman Erlebach (Röhrich, *op. cit.*, p. 57), Borschin (voir note 32) ; tondeur, Jeckelin "mit einer hunde" (Röhrich, *op. cit.*, p. 63) ; drapiers, Henri Waser (S.U., t. VII, p. 737), Berner Cuntzelin (Röhrich, *op. cit.*, p. 57) ; tailleur, Hermann zur Birken (Hatt J., *Liste des membres du grand Sénat de Strasbourg*, Strasbourg, 1963, p. 13 90).

³⁴ Savetier, Jeckelin (Röhrich, *op. cit.*, p. 73) ; brasseur, Hartmann de Gumbrechtshoffen (Röhrich, *op. cit.*, p. 54).

³⁵ Johann Blumstein (Röhrich, *op. cit.*, p. 27).

³⁶ Else zum Schwarzen Buchstaben est dite demoiselle, elle a une chambrière (Röhrich, *op. cit.* p. 55) ; Petersche est devenue béguine après son veuvage (Röhrich, *op. cit.*, p. 64).

³⁷ La mère de Blumstein (Röhrich, *op. cit.*, p. 48), Volze Haderer (*ibid.* p. 48), Hartmorin (*ibid.*, p. 54), Cunze Erlebach (*ibid.*, p. 56), Berner Cuntzelin (*ibid.*, p. 57), Borschin (*ibid.*, p. 63), Petersche (*ibid.*, p. 54), Claus zur Birke (*ibid.*, p. 65).

³⁸ En particulier Cunze Erlebach, Claus zur Birke (voir note 37), Cuntze Duchscherer (Röhrich, *op. cit.*, p. 66).

³⁹ Le mari de Petersche ne savait rien de l'hérésie professée par sa femme (Röhrich, *op. cit.*, p. 65).

ses⁴⁰; les considérations religieuses éclipsaient les préjugés mondains et la différence de niveau social n'était pas toujours prise en considération. Dans ces conditions, le rayonnement de la communauté ne pouvait être que très restreint, sa croissance lente et médiocre. Le recrutement n'était guère assuré que par les enfants des ménages hérétiques et par des immigrants acquis au valdéisme dans leur pays d'origine, des réfugiés traqués par l'Inquisition quelquefois⁴¹.

Plus soucieuse de survivre que de prêcher en tous lieux son message de salut, la cellule vaudoise ne semble pas avoir suscité de vocations apostoliques. Elle ne comprenait que des "croyants", point de "parfaits"⁴². Les "parfaits" dont les prévenus de 1399 consentirent à citer les noms n'étaient pas des Strasbourgeois et n'y résidaient pas⁴³. Ils s'y arrêtaient quelques jours, de temps en temps⁴⁴. Ils ne pouvaient donc y exercer leur influence que de façon intermittente. En leur absence, la vie religieuse de la communauté s'engourdissait car eux seuls disposaient du savoir et de l'autorité nécessaires pour prêcher la doctrine ; eux seuls entendaient les fidèles en confession. Les assemblées cultuelles se tenaient sous leur présidence. Or leurs visites n'étaient ni suffisamment fréquentes, ni suffisamment longues pour que tous les besoins spirituels de leurs ouailles fussent satisfaits⁴⁵. Privés souvent du ministère des "parfaits", les "croyants" devaient recourir aux services du clergé romain⁴⁶. Ainsi s'imposait l'association paradoxale de l'Église officielle et de ses contempteurs ; la symbiose était aussi nécessaire que surprenante.

Cette ambiguïté fut-elle l'une des causes du relâchement que nos documents permettent d'observer ? On serait tenté de le croire. Toujours est-il que la communauté vaudoise, au moment où l'intervention des autorités religieuses et civiles la dispersa, ne constituait plus un bloc solide. L'unité des croyances s'effritait et des discussions âpres mettaient aux prises les partisans d'opinions doctrinales divergentes⁴⁷. Des inimitiés tenaces séparaient, pour des raisons personnelles, les familles et les individus⁴⁸. Ces divisions affectèrent la volonté de résistance à la

⁴⁰ Röhrich, *op. cit.*, p. 71. Berner Cuntzelin qui n'a pas épousé une Vaudoise est l'objet d'une hargne tenace de la part de ses anciens coreligionnaires (*ibid.*, p. 58). Blumstein s'étonne et se réjouit de voir un hérétique donner sa fille en mariage à un orthodoxe (*ibid.*, p. 47). Les domestiques appartenaient en général à la même secte que leurs employeurs (*ibid.*, p. 62). Les renégats étaient mis en quarantaine et privés de travail jusqu'à ce qu'ils reviennent à leurs anciennes croyances (*ibid.*, p. 63).

⁴¹ Borschin qui avait été à Ratisbonne lors de la persécution de 1380 s'était réfugié à Strasbourg (Röhrich, *op. cit.*, p. 63).

⁴² Sur cette distinction, voir Gui B., *Le Manuel de l'Inquisiteur*, éd. G. Mollat, Paris, 1926, p. 17.

⁴³ Frère Conrad de Saxe (Röhrich, *op. cit.*, p. 66 et Haupt H., "Waldensertum und Inquisition im südöstlichen Deutschland", in *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1889, p. 355), frère Eberhard de Wissenburg (Röhrich, *op. cit.*, p. 66). Le procès-verbal cite deux "parfaits" renégats, Hans Weidenhofen (Röhrich, *op. cit.* ; passim par exemple p. 43 et Haupt, *op. cit.*, p. 373 qui le croit autrichien) et Salmonsohn de Soleure (Röhrich, *op. cit.*, p. 46 et Haupt, *op. cit.*, p. 371).

⁴⁴ Leur existence strictement clandestine leur avait sans doute valu le nom de "Winkler", qui vit dans les coins (Röhrich, *op. cit.*, p. 17 et Müller, *op. cit.*, p. 165-166).

⁴⁵ Lorsque des "parfaits" étaient de passage à Strasbourg un repas réunissait autour d'eux les "croyants" sans doute en signe de joie (Röhrich, *op. cit.*, p. 48).

⁴⁶ Röhrich, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁷ Röhrich, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁸ Röhrich, *op. cit.*, p. 45

persécution. Les réactions du groupe hérétique aux menaces de l'Inquisition furent de moins en moins vigoureuses.

En 1373, un "parfait", Hans Weidenhofer, avait renié ses convictions. Il se mit à combattre l'hérésie qu'autrefois il avait professée ; allant de famille vaudoise à famille vaudoise, il s'efforçait de les faire rentrer dans le giron de l'Église romaine. Ses anciens amis décidèrent de mettre un terme à son activité ; ils le firent poignarder par trois tueurs à gages. Ce procédé peut surprendre lorsqu'il est utilisé par une collectivité dont le respect strict de l'Évangile constitue la raison d'être. Du moins prouve-t-il qu'elle voulait survivre à tout prix⁴⁹.

En 1387, quatorze ans plus tard, l'Inquisition s'apprêtait à rechercher les Vaudois mais la riposte des hérétiques fut si vigoureuse que la persécution fut arrêtée avant d'avoir commencé. Le membre le plus influent du groupe, Hans Blumstein, qui jouait un rôle important dans l'administration de la ville, se disait capable de faire emprisonner et juger n'importe qui⁵⁰. L'inquisiteur, frère Jean Arnold, reçut sa visite. Elle lui fit une impression si forte qu'il se démit de ses fonctions. La cellule vaudoise avait donc semblé suffisamment forte à Blumstein pour qu'il prît le risque de cette manœuvre d'intimidation⁵¹.

Dix ans plus tard, Blumstein n'appréciait plus de la même façon la situation de ses coreligionnaires. Il était si pessimiste à leur sujet qu'il saborda la communauté pour sauver du naufrage l'existence des individus, la sienne en premier lieu. Une seconde fois, il se rendit chez l'inquisiteur, c'était alors frère Jean Boekeler et lui demanda de venir chez lui⁵². Il convoqua quelque vingt hérétiques qu'il avait gagné à son point de vue. Les Vaudois confessèrent au dominicain leurs erreurs doctrinales⁵³. Cet aveu secret ne pouvait entraîner que des peines secrètes : pèlerinages, prières privées, offrandes de cierges, port de croix en feutre sous les vêtements, amendes enfin⁵⁴. Ces pénitents s'en tiraient à bon compte ; il y avait dans leurs rangs au moins un relaps qui, dans d'autres circonstances, aurait fini sur le bûcher⁵⁵. Blumstein respirait : cette rencontre avait endormi la méfiance de l'inqui-

⁴⁹ Röhrich, *op. cit.*, p. 43-44.

⁵⁰ Röhrich, *op. cit.*, p. 47 et 50.

⁵¹ Röhrich, *op. cit.*, p. 44. La démission de frère Arnold est confirmée par les documents officiels (*Registrum litterarum magistrorum generalium* (Reichert B.M., éd.), in *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland* (Q.F.G.D.), t. VI, Leipzig, 1913, p. 9, 1389).

⁵² Inquisiteur depuis 1390 au plus tard (Haupt.H., "Johann Malkaw aus Preussen", in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1884).

⁵³ Les accusés suivants disent avoir obtenu l'absolution de Bökeler : Voltz Haderer (Röhrich, *op. cit.*, p. 49), die zum Hirtz (ibid., p. 49), Harteman (ibid., p. 55), Else zum Schwarzen Buchstaben (ibid., p. 55), Jeckelin (ibid., p. 56), Cuntz Erlebach (ibid., p. 57), Heintzmann (ibid., p. 57), la femme de Haderer (ibid., p. 59), Ulm von Berne (ibid., p. 59), Ulm von Berne le jeune (ibid., p. 60), Herman Erlebach (ibid., p. 60), Henri Waser (ibid., p. 60), Margrede (ibid., p. 61), Metze Waserin (ibid., p. 62), Kumber Else (ibid., p. 63), Borschin (ibid., p. 63), Ellekint (ibid., p. 64), Ellin von Wissenburg (ibid., p. 64), Petersche (ibid., p. 65), Claus zur Birke (ibid., p. 65), Herman zur Birke (ibid., p. 67).

⁵⁴ Les amendes furent importantes ; elles rapportèrent plusieurs centaines de florins. Hartmann, à lui seul, paya 30 sous, Voltz Haderer 7 florins, l'épouse de zur Birke collecta l'argent (Röhrich, *op. cit.*, p. 47 et 63).

⁵⁵ Röhrich, *op. cit.*, p. 47 et 63.

siteur. Evoquée seulement au for interne, l'affaire resterait confidentielle. Les pouvoirs publics n'en apprendraient rien et c'était l'essentiel.

Blumstein comptait sans l'esprit de délation qui semblait s'être emparé des Vaudois. Les bavardages allèrent bon train, rangeant un tel puis tel autre parmi les hérétiques repentants et réconciliés⁵⁶. Blumstein s'efforça vainement de mettre un terme aux imprudences de ses coreligionnaires⁵⁷. De plusieurs côtés le pouvoir fut alerté⁵⁸. Du haut de la chaire, un dominicain mit en garde ses auditeurs contre les dangers de l'hérésie⁵⁹. Désormais il n'était plus possible d'étouffer l'affaire. Tous ceux que la rumeur publique ou des accusations formelles y avaient impliqués furent cités devant le tribunal de l'Inquisition⁶⁰.

Nous ne connaissons pas exactement la sentence qu'il prononça. Livra-t-il les prévenus au bras séculier ? Specklin le prétend et fait gloire aux édiles strasbourgeois d'avoir refusé toute condamnation à mort⁶¹. Ses allégations sont suspectes. Ne voulait-il pas assurer aux prédécesseurs des conseillers, ses contemporains, une flatteuse réputation de tolérance ? Au demeurant, l'attitude prêtée par le chroniqueur au Magistrat est peu vraisemblable : le droit ne permettait pas aux autorités civiles de discuter un verdict émis par l'Inquisition⁶². Or nous savons qu'en fait aucun des inculpés ne subit la peine capitale ; ils furent simplement expulsés de la ville et du diocèse⁶³. L'inquisiteur ne pouvait pas revenir sur l'absolution qu'il avait accordée aux Vaudois repentants ; il leur avait imposé des pénitences, en particulier des pèlerinages. Quant au pouvoir civil, s'il avait banni les accusés, il en indiquait clairement les raisons, en tête des "attendus" qui fondaient sa sentence : ces hommes et ces femmes, par leurs erreurs passées, avaient terni la réputation de rigoureuse orthodoxie que Strasbourg tenait à conserver intacte⁶⁴.

Ainsi dispersée, la communauté vaudoise cessa-t-elle entièrement et définitivement d'exister ou parvint-elle, après un temps plus ou moins long, à se reconstituer ? Après 1400, l'Inquisition ne fut plus conduite à engager des poursuites contre elle. Nous serions donc enclin à penser qu'elle avait disparu, si un sermon prononcé par un dominicain en 1435 ne nous laissait pas entendre le contraire. Le prédicateur y attaque vivement ceux qui s'arrogent le droit d'enseigner sans en avoir reçu le mandat et se réfugient dans les coins pour y professer leur doctrine⁶⁵.

⁵⁶ Röhrich, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁷ Röhrich, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁸ Entre autres un groupe d'Augbourgeois (Röhrich, *op. cit.*, p. 68 et 72), et l'ancien curé de Saint-Pierre le Vieux (*ibid.*, p. 71).

⁵⁹ Le "cursor" de Bâle peut être Jean Mulberg qui quelques mois plus tard devait agiter l'opinion de Bâle contre les béguines (Röhrich, *op. cit.*, p. 45 et 67, voir *Registrum litterarum*, in *Q.F.G.D.*, *op. cit.*, p. 13).

⁶⁰ Röhrich, *op. cit.*, p. 73.

⁶¹ A.M.S., Collectanea, Manuscrit t. 1, f. 305.

⁶² Les juges laïcs qui ne livraient pas au bûcher le relaps ou l'impénitent étaient excommuniés (Gui B., *Practica Inquisitionis*, éd. Douai, p. 88).

⁶³ Les opinions devaient être partagées au sein du Magistrat : les uns comme Ulric Gass réclamaient une intervention prompte (Röhrich, *op. cit.*, p. 45), les autres comme l'ammeister régent estimaient que l'affaire était sans gravité (*ibid.*, p. 46).

⁶⁴ Röhrich, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁵ Preussische Staatsbibliothek Berlin, Ms. germ. 206, f. 56 a.

Si ce frère Prêcheur croyait devoir mettre en garde ses ouailles contre les “Winckler”, les “parfaits” vaudois, c’est qu’ils comptaient encore des amis à Strasbourg.

Comment le valdéisme avait-il pu reprendre pied dans la ville ? Quelques indices nous permettent de retrouver au moins l’une de ses voies d’accès. En 1430, à Fribourg-en-Suisse, quelque 70 Vaudois furent arrêtés et l’un d’entre eux fut brûlé⁶⁶. Nous savons qu’entre Strasbourg et Fribourg les relations commerciales étaient étroites⁶⁷. Sur les routes les hérésies voyageaient comme les marchandises. Parmi les Vaudois arrêtés à Strasbourg en 1399, nous trouvons Herman zur Birke et son fils Claus ; or deux tailleurs, Heitzmann et Claus, son fils, entretenaient, de 1356 à 1396 au moins, des relations d’affaires avec Fribourg⁶⁸. Malgré la légère différence des noms, il s’agit sans doute des mêmes personnes. En 1430, au nombre des accusés figurait Conrad Waser ; il reconnut que son père avait été chassé de Strasbourg autrefois parce qu’il avait professé l’hérésie vaudoise, or le procès-verbal de 1399 contient les aveux passés par Henri Waser de Soleure et par l’une de ses sœurs, Metza⁶⁹. Ces expulsés de 1399 avaient donc cherché refuge à Fribourg. Il n’est pas impossible qu’un mouvement en sens inverse se soit produit en 1430. La femme d’un Fribourgeois, Jacques Ruschi ou Dachs, qui vint résider sur les bords de l’Ill en 1445, était hérétique⁷⁰. On peut admettre, sans grand risque d’erreur, que le constant va-et-vient entre l’Alsace et la Suisse fut un facteur favorable à la survie des croyances hétérodoxes.

Des prédicateurs itinérants visitèrent Strasbourg au cours de leurs tournées. Jean de Drändorf, de Dresde, lors de son procès à Heidelberg, en 1425, reconnut qu’il avait prêché sa doctrine dans le diocèse de Strasbourg⁷¹. Frédéric Reiser semble avoir agi de même dès 1435. Mais Reiser, qui avait été vaudois dans sa jeunesse, ne l’était plus. En 1428, un évêque taborite l’avait ordonné. Prêtre hussite, Reiser s’acquitta de la mission que lui avait confiée Peter Payne⁷². Il parcourut les pays germaniques pour y répandre la doctrine à laquelle il avait adhéré en Bohême. Ses tournées le conduisirent à Strasbourg. Il put y constituer une petite communauté. Sentant ses forces diminuer, il décida de finir ses jours sur les bords de l’Ill ; mais, un an ne s’était pas écoulé, qu’il fut arrêté et certaines de ses ouailles avec lui. Relaps, il fut condamné par l’inquisiteur à périr sur le bûcher avec sa

⁶⁶ Ochsenbein, *op. cit.*

⁶⁷ Dollinger Ph., “Commerce et marchands strasbourgeois en Suisse”, in *Beiträge zur Wirtschafts- und Stadtgeschichte, Festschrift H. Ammann*, Wiesbaden, 1965, p. 124-143.

⁶⁸ Dollinger, “Commerce”, *op. cit.*, p. 138 ; Röhrich, *op. cit.*, p. 165.

⁶⁹ Müller, *op. cit.*, p. 165.

⁷⁰ Dollinger, “Commerce”, *op. cit.*, p. 135 ; A.M.S., VI, 5/8.

⁷¹ Haupt H., “Johan von Drändorf”, in *Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins*, 1900, p. 479-493.

⁷² La biographie de F. Reiser (in *Timotheus*, 1882 par Jung A., Eine Ketzergeschichte aus dem 15. Jht.) se fonde sur des documents qui ont disparu depuis. Cette perte est d’autant plus regrettable que le travail de Jung ne comporte aucune référence et se présente sous une forme romancée. Les seules sources importantes sur cette affaire sont un extrait du *Vergichtbuch* copié par Wencker (Archives St. Thomas, Varia ecclesiastica, XI, 176, f. 141-143), une lettre de Geiler à Wimpheling (publiée en appendice dans la *Germania* de Wimpheling, Strasbourg, 1885), la correspondance entre l’évêque et la ville à propos des biens de Reiser (A.M.S., AA 506). Köpstein H., “Über den deutschen Hussiten Friedrich Reiser”, in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1959, p. 1068-1082, utilise et publie l’extrait de Wencker.

compagne, le 10 mars 1458. On était loin de la mansuétude dont avaient fait preuve les autorités quelque 60 ans plus tôt.

Le hussisme faisait plus peur que le valdéisme. Il avait prouvé sa virulence. Certes, depuis les Compactats, les pires dangers semblaient éloignés, mais le feu couvait sous la cendre et le Saint-Siège ne reconnaissait pas la validité des accords signés par le concile de Bâle. La guerre pouvait reprendre d'un moment à l'autre. De plus, à Strasbourg, une vilaine affaire de taxes exigées par les curés lorsqu'un fidèle était enterré dans le cimetière d'un couvent, l'*ultimum vale*, avait agité l'opinion. Le bruit de l'argent que se disputaient les deux fractions du clergé n'avait pas manqué d'échauffer les oreilles du bon peuple, invité trop souvent à mettre la main à la poche⁷³. À la longue, ne serait-il pas tenté d'accorder de l'attention aux prédicateurs hussites. Mieux valait piétiner les flammèches que de courir le risque d'un incendie.

Il se peut que les craintes aient été dépourvues de fondement. Geiler eut sous les yeux, à la fin du XV^e siècle, la liste des personnes arrêtées en même temps que Reiser. Elle est introuvable maintenant⁷⁴. Elle n'était probablement pas longue, car, avant de mourir, le vieil apôtre du hussisme avait fait part de sa lassitude aux juges : "Notre affaire nous fait penser au feu qui va s'éteindre", disait-il. Sa prédiction se réalisa-t-elle ? N'y eut-il plus à Strasbourg après sa mort de communauté regroupant, pour des instructions et des célébrations des hérétiques convaincus ? Ceux et celles qui avaient été jugés en même temps que Reiser et condamnés à des peines légères, et qui n'avaient pas été contraints à l'exil, avaient-ils renoncé tout à fait à leur croyance ? Geiler, en tout cas, estima qu'il avait le devoir de mettre ses auditeurs en garde contre les mal-pensants. Capiton devait bien plus tard évoquer des souvenirs d'enfance et discerner dans les propos de son père des résonances wyclifites et hussites⁷⁵. Il est vrai que les idées peuvent survivre pendant quelques temps aux groupes qui en ont fait leur raison de vivre. Mais nous sommes là dans le domaine des hypothèses. Le coup de projecteur qui nous a permis de discerner assez exactement les contours du valdéisme a été bref. Souhaitons qu'un jour la découverte d'un autre document de nature semblable renouvelle l'éclairage livré par l'interrogatoire des "Winckler" en 1399⁷⁶.

Francis RAPP
Strasbourg

⁷³ Rapp F., *Réformes et Réformation à Strasbourg*, Paris, 1974, p. 333-337.

⁷⁴ Lettre de Geiler, in Wimpheling, *Germania*, op. cit. Le seul nom connu est celui de dame Else Dachs, la femme d'un homme d'affaires fribourgeois, Jacob Dachs alias Ruschi. Moyennant 120 florins versés par son mari, dame Else vit sa pénitence publique transformée en pénitence privée (voir lettre de Geiler et A.M.S. IV, 5/8, l'accord passé entre l'évêque et Dachs).

⁷⁵ Rapp, op. cit., p. 459.

⁷⁶ Un élève de M. Patschovsky, le Dr. M. Tönsing, se propose de reprendre ce dossier et d'insérer les groupes qu'il concerne dans l'ensemble du valdéisme en Allemagne à la fin du moyen âge.

LA PROCLAMATION SCRIPTURAIRE SYNAGOGALE, SOURCE ARCHÉTYPALE DU CHRISTIANISME COMME ACCOMPLISSEMENT DU JUDAÏSME

Dans la pensée chrétienne, la notion d'accomplissement ou d'achèvement est fondamentale. Elle constitue le socle ou, mieux, le code programmatique qui permet aux chrétiens de penser leur identité aussi bien en elle-même que par rapport au judaïsme dont il est directement issu et par rapport aux autres cultures avec lesquelles il entre en contact. Le christianisme prétend, en effet, être la forme achevée et accomplie de l'effectuation historique du salut accordé par Dieu aux hommes¹. S'il existe une relation de continuité ou de similitude avec les autres cultures, cela est dû, selon la théologie chrétienne, au fait qu'il n'y a qu'un seul et même Dieu et un unique plan de salut. S'il y a rupture avec les autres cultures, si le christianisme prétend leur être supérieur dans la diction de la vérité, cela est dû, toujours selon la théologie chrétienne, au fait que ce même Dieu fait irruption dans le temps des hommes, quand bon lui semble et de la manière qu'il juge opportune, pour réaliser cet unique plan de salut. Et s'il a pu se manifester auprès de tous les autres peuples, à travers leurs philosophes, leurs poètes et leurs religions, il a privilégié, par le passé, le peuple juif, jusqu'au moment où, par une série de manifestations finales et définitives, il a accompli et achevé son dessein salvifique en envoyant son fils parmi les hommes, lequel provoqua la rupture et instaura un nouveau peuple aux dimensions universelles : l'Église des chrétiens. La conception virginale de Jésus, son baptême dans les eaux du Jourdain, sa résurrection du tombeau et la descente de l'Esprit sur les Apôtres le jour de la Pentecôte, pour ne citer que les théophanies les plus importantes de ce moment de rupture et de nouvelle fondation ne justifient l'originalité et la supériorité du christianisme que pour autant qu'elles sont, aux yeux des chrétiens, les formes achevées d'une action d'un Dieu qui transcende nos frontières de l'espace et du temps pour commander à l'histoire universelle.

Notre propos n'est pas de voir comment la catégorie d'accomplissement ou d'achèvement a été constamment fondatrice de la pensée chrétienne, comment elle s'est déployée en constructions théologiques et institutionnelles sans cesse approfondies ou renouvelées en fonction de l'intelligence qu'elle se faisait de l'"économie du salut". Ce serait évoquer toute l'histoire du christianisme, depuis la théorie des "semences" de la vérité (*spermata*) jusqu'à celle de la *societas perfecta*, en passant par les constructions gnostiques et leurs conceptions du Plérôme

¹ Cette prétention n'est pas affaiblie par une formulation apparemment plus ouverte, comme l'attestent le rapport de la Commission théologique internationale du Vatican, *Le Christianisme et les religions*, préface de Joseph Doré, Paris, Centurion-Cerf, 1997 ou encore l'ouvrage de Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, trad. de l'anglais par Olindo Parachini, Paris, Cerf, coll. "Cogitatio Fidei", 1997. Pour qu'un véritable pluralisme soit possible, il faudrait que le christianisme ne confonde pas "son" Dieu avec "Dieu". Ce qui est impossible.

(qui exprime l'achèvement dans sa plénitude), la thèse de la "récapitulation" (*anakephalaiōsis*) de St Irénée de Lyon ou la théorie dite de la *praeparatio evangelica*, si chère à Eusèbe de Césarée et, bien sûr, la constitution d'une histoire de l'humanité divisée en deux périodes articulées autour de la figure du Christ : la première, qualifiée d'Ancien Testament, annonçant et préfigurant la seconde, appelée Nouveau Testament, qui accomplit et achève la première. Notre objectif est plutôt d'aller vers l'amont de cette catégorie, de chercher à en découvrir les origines, de voir comment elle a pu se développer et prendre une importance telle qu'elle fut la catégorie fondatrice de l'émergence du mouvement chrétien, de comprendre, enfin, pourquoi ce mouvement, aussi paradoxal que cela puisse paraître, s'est constitué non pas en s'affirmant distinct du judaïsme, mais bien en prétendant n'être rien d'autre que le judaïsme lui-même². Or, comme nous essayons d'en rendre compte dans la première partie de notre livre³, l'explication se trouve dans le système particulier qu'est la proclamation scripturaire synagogale en milieu palestinien.

I. La proclamation scripturaire synagogale en Palestine au I^{er} siècle de notre ère

L'origine de la catégorie d'accomplissement n'est pas à chercher du côté des concepts philosophiques ou théologiques, encore moins de théories particulières émises par je ne sais quel sage ou prophète. Elle a pris forme au sein d'une organisation institutionnelle, comme produite par elle avant de lui donner, comme à rebours, sa cohérence et sa signification profonde. Cette organisation institutionnelle est l'assemblée synagogale qui, chaque sabbat, réunit le peuple juif, où qu'il soit, en Palestine comme en Diaspora, par village ou par quartier, pour une proclamation communautaire de la Parole de Dieu.

Pour autant que les travaux effectués par les historiens et les exégètes permettent de s'en assurer⁴, cette assemblée, que l'on ne saurait assimiler à l'assemblée dominicale ultérieure des chrétiens, notamment en en faisant une forme de culte, peut être considérée comme l'institution principale qui éduque le peuple juif dans son ensemble, qui lui fait partager une même culture, voire qui structure sa façon d'envisager les choses sans que cela soit un système explicitement élaboré et théorisé. Cela n'est pas contesté pour le judaïsme de Diaspora : "Loin du Temple et sans lui, écrit André Paul, la synagogue était l'établissement où les usages de la Loi (ou de l'Écriture), lue, étudiée et commentée, tenaient lieu des rites absents des sacrifices du Temple. Elle était aussi le lieu exclusif de l'éducation des Juifs, homologue pour ces derniers du gymnase et de l'*Ephebeion* pour les Grecs contem-

² Question qu'a bien vue et qu'instruit fort bien François Blanchetière dans "Comment le même est-il devenu l'autre ? Ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés ?", *Revue des sciences religieuses*, 71, n° 1 (1997), p. 9-32.

³ Maurice Sachot, *L'Invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, Éditions Odile Jacob, coll. "Le champ médiologique", 1998.

⁴ La principale étude étant celle de Charles Perrot, *La Lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim, Gerstenberg, 1973. Pour une bibliographie plus complète, voir Maurice Sachot, "Homilie", *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. XVI (1992), col. 148-175.

porains d'une même cité"⁵. Cette description vaut aussi en grande partie pour la Palestine elle-même, qui fut le cadre de vie de Jésus et de ses disciples. Sans doute n'y a-t-il pas lieu de minimiser le rôle du territoire, des institutions et du Temple. Les mouvements de révolte contre Rome, dont la défaite de 70 ne marquera pas le terme, sont là pour le rappeler. Mais l'institution synagogale ne saurait être considérée comme la principale institution structurante pour les seules communautés juives vivant en Diaspora. Au premier siècle de notre ère, grâce aux Phari-siens, elle l'était aussi pour la majorité du peuple juif.

En Palestine, donc, car les modalités ne sont pas exactement les mêmes en Diaspora hellénistique, la proclamation scripturaire en quoi consiste l'assemblée synagogale comporte trois séquences entrecoupées de chants de psaumes. La première est la lecture, faite en hébreu et traduite simultanément en araméen, d'un passage tiré de la Torah au sens strict du terme, c'est-à-dire de l'un des cinq livres que les Juifs d'Alexandrie ont appelés le Pentateuque⁶. La seconde est la lecture, faite selon les mêmes modalités, d'un passage tiré des Prophètes⁷. La troisième, enfin, est l'homélie que prononce, assis sur un siège, un homme de l'assemblée.

À l'origine, ce rituel ne comportait que deux séquences : la proclamation de la Torah et l'homélie. La tradition juive en attribue la fondation à Moïse, ainsi qu'elle fait pour toutes les institutions qu'elle estime importantes. L'hypothèse la plus vraisemblable et riche de significations est qu'il aurait vu le jour lors de l'exil du peuple juif en Mésopotamie, dans la première moitié du VI^{ème} siècle avant Jésus-Christ. Sans territoire national, sans les institutions dont ce territoire est le cadre nécessaire, le peuple juif est menacé de disparition. La solution qui est alors trouvée est d'activer ce qui, indépendamment du territoire et de ses institutions, est son fondement même : la Parole de Dieu, à savoir, les livres de la Torah. "Le Livre, écrit encore André Paul, c'est-à-dire comme structure totalisatrice et fonction compensatrice, constitua à ses débuts l'appareil de défense ultime contre les faillites politiques et, pourrait-on dire, contre la faillite historique elle-même. Structuré comme un condensé mobile d'histoire, et de plus structurant, il était à sa façon un véritable générateur d'histoire. Comme tel, il se révélait être l'instrument magique total, c'est-à-dire extensible aux dimensions mêmes du monde et de l'histoire"⁸. Seule, la Torah ne pouvait cependant être efficacement un substitut du territoire et de ses institutions. Pour qu'elle pût demeurer fondatrice à travers ses prescriptions dont certaines étaient dépassées ou inadaptées, pour qu'elle fût toujours capable de générer une intelligence du monde et un comportement, une parole communautaire était nécessaire. Ce qu'assuma et garantit justement le rituel synagogaal, d'une part, en proclamant communautairement ce texte et, d'autre part, en lui adjoignant une prise de parole, l'homélie, qui en actualise la signification pour le présent et

⁵ André Paul, *Le Monde des Juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique*, Paris, Desclée, 1981, p. 109.

⁶ À savoir la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome.

⁷ Par Prophètes, il convient d'entendre, sans anticiper sur un *canon* à venir (c'est-à-dire une liste arrêtée avec précision), les livres qui, dans nos Bibles, sont classés comme historiques (Josué, Juges, Samuel, Rois) et les livres prophétiques proprement dits (les trois "grands prophètes" – Isaïe, Jérémie, Ézéchiel – et les douze "petits prophètes").

⁸ André Paul, *Le Fait biblique. Israël éclaté. De Bible à Bible*, Paris, Cerf, coll. "Lectio divina", 100, 1979, p. 48.

pour l'avenir. Par la proclamation synagogale, donc, le peuple juif se donna la parole qui, quelles que soient les circonstances, fût en mesure de lui sauvegarder son identité et sa permanence.

Une double modification, capitale pour notre propos, fut introduite pas la suite dans le dispositif palestinien où ce rituel ne fut pas aboli par le recouvrement du territoire et de ses institutions.

La première fut l'adjonction d'un extrait tiré d'un livre des Prophètes. Les Prophètes ne font pas partie de la Torah au sens strict. Aussi ne seront-ils pas pour tous des textes de référence, en particulier pour les Sadducéens. Ils le sont, en revanche, pour les Pharisiens. Et c'est vraisemblablement à eux qu'il faut en attribuer l'introduction dans le rituel synagogal. Comme leur appellation grecque le suggère – l'étymologie du mot *nabi* est incertaine –, les livres prophétiques sont à la fois une interprétation de la Parole de Yahvé et une projection de cette Parole vers l'avenir. Ils invitent à réentendre cette Parole, en particulier dans la trace écrite qu'est la Torah, comme promesse pour le présent et pour l'avenir, et comme invitation à vivre conformément aux exigences de cette promesse. Cette fonction est clairement signifiée par la place qui est au départ assignée à cet extrait et par le nom qu'elle reçoit. Cette place n'est pas celle que a été indiquée à l'instant dans la description du rituel palestinien du premier siècle, à savoir entre une lecture de la Torah et l'homélie. Elle est en position finale, à la fin de la réunion synagogale. L'extrait prophétique, qui, à l'origine, devait se réduire à un ou deux versets, clôt l'assemblée. Il est, dit Charles Perrot, "le mot d'adieu et la lecture de *conclusion*, lors du renvoi de l'assemblée"⁹. D'où le nom qu'il reçoit : "accomplissement", "achèvement" (*haphtarah* en hébreu, *ashlematah* en araméen). Ainsi apparaît la catégorie d'accomplissement ou d'achèvement. Elle résulte, par métonymie, d'une position qu'occupe l'énoncé d'un extrait prophétique. Mais il y a tout lieu de penser que cette position ne lui aurait pas été donnée si n'avait joué en même temps ou d'abord la valeur métaphorique de cette position et de sa dénomination : celle d'annoncer pour le peuple l'"accomplissement" de la Parole qui a été entendue dans la Torah et l'homélie et celle d'inviter chacun à en "accomplir" les prescriptions dans sa vie de tous les jours.

La seconde modification fut de faire de ces versets prophétiques une lecture à part entière et de situer celle-ci entre la lecture de la Torah et l'homélie. Charles Perrot explique ce transfert par le fait que "le mot de conclusion de l'office synagogal devint le mot d'introduction de l'homélie"¹⁰. Quoi qu'il en soit, cette intercalation du texte prophétique entre la Torah et l'homélie induisit et enregistra tout à la fois une signification nouvelle des éléments qui composent désormais la proclamation synagogale. Par rapport au texte de la Torah, tout d'abord, elle invita, plus encore que par le passé, à le lire et à l'entendre en ayant l'esprit non pas tourné vers le passé, mais vers l'avenir. Lu à travers le filtre prophétique, il devint lui aussi l'annonce et la promesse d'un accomplissement. Le même phénomène se produisit, en second lieu, par rapport à l'homélie : la position intermédiaire du texte prophétique l'entraîna également dans sa propre dynamique. L'homélie ne fut plus une interprétation directe du texte de la Torah. Participant de la perspective prophétique, elle en fit une lecture également prophétique. Mieux encore, en

⁹ Ch. Perrot, *La Lecture de la Bible*, p. 185-186.

¹⁰ Ch. Perrot, *La Lecture de la Bible*, p. 186.

recevant la position finale occupée antérieurement par le texte prophétique, elle en assumait pleinement toute la charge et toute la force. C'est elle, désormais, qui disait l'achèvement et l'accomplissement de la Parole.

La proclamation synagogale en milieu palestinien apparaît désormais fortement structurée et signifiante. La Torah rappelle, dans sa force historique, la parole fondatrice de l'Alliance entre Yahvé et son peuple. Le texte prophétique finalise cette histoire en l'arrachant à la clôture du passé pour l'ouvrir au temps de la promesse. L'homélie, enfin, en énonce l'accomplissement pour aujourd'hui et pour l'avenir. Les termes de *haphtarah* ou d'*aschlematah* peuvent être conservés pour désigner l'extrait tiré des Prophètes. Mais c'est l'homélie qui, désormais, en reçoit toute la portée. Elle est la parole vive, originale et non écrite qui, maintenant, énonce cet achèvement. Les trois séquences – Torah, Prophètes et homélie – sont entre elles dans un rapport paradigmatique, c'est-à-dire de répétition et de substitution : chacune ne prétend rien dire d'autre que ce que dit les deux autres, mais, la seconde dit la vérité de la première et la troisième celle des deux précédentes. À la Torah revient sans doute la primauté, aux Prophètes une position seconde et intermédiaire et à l'homélie la dernière place. Mais la vraie hiérarchie suit l'ordre inverse. Parce qu'elle est une parole vive pour aujourd'hui, l'homélie, bien qu'éphémère et sans trace écrite, occupe en fait la première place en importance. La Torah est et demeure un texte de référence absolu. Mais son texte appartient au passé et est désormais clos. On ne le modifie plus depuis longtemps pour l'adapter à l'actualité. Une substitution intégrante est nécessaire. Les Prophètes et, éventuellement, les Écrits¹¹ signifient en quel sens cette substitution intégrante peut et doit se faire. Mais ce sont aussi – du moins pour les Prophètes – des textes clos. Pour qu'ils soient une parole signifiante pour aujourd'hui, une prise de parole nouvelle est nécessaire, une énonciation au sens strict qui, tout en disant en n'être que l'accomplissement, en est en même temps un dépassement. Ce qui signifie que la notion d'accomplissement que porte la structure de la proclamation synagogale implique son renversement dès lors qu'on le déclare comme historiquement effectué. Ce en quoi consiste, précisément, l'émergence du mouvement chrétien.

II. Le mouvement chrétien comme homélie effectuée du judaïsme

Celle-ci s'est faite en deux temps. Le premier fut celui du Jésus de l'histoire. Façonné par le modèle synagogal et la culture pharisienne qui lui était liée, il prit l'homélie au sérieux et déclara que le temps de l'accomplissement était arrivé. Le second fut celui de ses disciples. Façonnés par le même modèle, ils considérèrent que la parole homilétique avait trouvé en Jésus sa propre effectuation dans l'histoire. Mais faire cette reconnaissance entraînait nécessairement un retournement du modèle synagogal : dans la nouvelle homélie que constituait désormais leur évangile, le personnage de Jésus devenait, dans la figure du Christ, la Torah nouvelle et achevée, et l'ancienne Torah était assimilée aux Prophètes pour l'annoncer et la préfigurer.

¹¹ Ainsi désigne-t-on les psaumes et de nombreux autres textes, dont notamment les écrits sapientiaux, qui ne sont pas encore consacrés par la tradition mais que les Pharisiens considéraient volontiers comme ayant une valeur semblable, sinon égale à ceux de la Torah et des Prophètes.

A. Jésus, homéliste du Règne de Dieu advenant

Le Jésus de l'histoire, absorbé par les sources dans la figure du Christ, échappera sans doute à jamais à toute possibilité d'être saisi dans ce qu'il fut réellement. On peut, en revanche, supposer, avec quelque vraisemblance, ce qu'était sa culture, ce qui structurerait sa pensée. Il y a tout lieu de penser, en effet, que sa formation fut celle-là même qui était donnée par la proclamation synagogale. Le système tripartite de la proclamation scripturaire a certainement été, pour lui comme pour la majeure partie de ses contemporains, hormis ceux de la classe sacerdotale et aristocratique, la forme structurante de sa perception du monde et du comportement à y tenir, aussi bien dans ses dimensions institutionnelles, politiques et religieuses, que dans ses dimensions sociales et personnelles. On peut même préciser sans grand risque de se tromper que cette proclamation scripturaire était imprégnée de la philosophie religieuse de ce que l'on peut appeler l'école – et non pas la secte, comme on persiste à le faire – des pharisiens¹². De cette philosophie religieuse on ne retiendra pas seulement l'affirmation de l'égalité entre les hommes ou certaines croyances, comme celles en l'existence des anges, en l'immortalité personnelle, en la rétribution après la mort et la résurrection. Elle est aussi et peut-être avant tout un idéal de vie proposé à tous et non pas à une élite seulement, idéal qui, comme l'expriment les *Psaumes de Salomon*, se réalise par une obéissance actuelle aux prescriptions de la Torah, obéissance qu'inspire l'espérance que se réalisera un jour la promesse faite par Yahvé, à savoir restaurer son peuple et établir son Règne sur la terre. La profession qui fut celle de Jésus laisse encore entendre que sa formation fut complétée, toujours dans la même direction, par la culture sapientiale que dispensaient les rabbis pharisiens, lesquels assimilaient la Torah à la Sagesse divine, considérant que la sagesse humaine et donc la parole humaine participent pleinement de la Révélation divine, qu'elles en sont même la diction authentique pour le présent.

Si, donc, on cherche à comprendre ce qui put pousser Jésus à rejoindre d'abord son cousin Jean qui baptisait dans les eaux du Jourdain, puis, après l'arrestation de celui-ci, à entreprendre lui-même une action auprès de ses compatriotes, l'hypothèse que nous proposons est de considérer que Jésus s'est compris comme l'homéliste du Règne de Dieu advenant. Il prend au sérieux la proclamation scripturaire. Il entend lui redonner toute sa force en la faisant sortir de la synagogue. Jean invite le peuple à quitter son territoire et son cadre de vie pour vivre au désert. Il conçoit d'emblée l'accomplissement des Écritures dans la figure du dépassement et de la rupture ou, pour être plus exact, il invite d'abord à rompre et à effectuer le dépassement pour que l'accomplissement se produise. En revenant vers le peuple et en inscrivant son action en son sein, Jésus n'entend pas faire naître un nouveau courant, certainement pas une religion nouvelle. C'est le judaïsme lui-même qu'il entend inviter, sans sortir de lui-même, à retrouver ses propres fondements, à effectuer le renouveau nécessaire. Il n'oppose pas au judaïsme

¹² Dès 1972, Jean Le Moyne (*Les Sadducéens*, Paris, Gabalda, p. 33, n. 3) invitait à renoncer à traduire *haireisis* par "secte". Pour une discussion de l'habitude de traduire *haireseis* par "sectes", lorsqu'il s'agit des écoles juives du premier siècle et du mouvement chrétien initial, puis par "hérésies" les écoles chrétiennes des siècles ultérieurs, voir Maurice Sachot, *L'Invention du Christ*, respectivement pp. 123-127 et pp. 134-162.

quelque chose qui serait autre. Il ne propose pas une doctrine particulière, ni une nouvelle Loi à la place de la Loi. Il cherche à énoncer la Loi de la Loi, à retrouver ce qui la fonde authentiquement, à la fois comme parole divine et comme parole humaine. "Ne croyez pas que je suis venu abolir la Loi et les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir". Cette sentence de l'évangile selon Matthieu (Mt., 5, 17), qu'elle ait été énoncée ou non par Jésus, résume assez bien l'esprit dans lequel il a dû se situer : celui d'être l'homéliste qui invite chacun à conformer sa vie à la Loi, que cette conformation soit la façon même dont advient le Règne de Dieu ou qu'elle soit la condition pour en bénéficier. Le discours qu'il tient n'a pas pour fonction de dire autre chose que ce que dit la Torah, la parole que Dieu adresse à l'homme. Mais cette diction est donnée sous une forme qui est, en même temps, une invitation de Dieu et une réponse de l'homme. Le dépassement que constitue le geste de Jésus réside d'abord dans le fait de considérer que c'est maintenant que s'accomplit le Règne de Dieu, que c'est maintenant que s'énonce l'appel à vivre sa volonté et que s'effectue, de la part de chaque homme, la réponse qui le sauve ou qui le perd. "Convertissez-vous, le Règne de Dieu advient" (Mt., 4, 17).

B. Les disciples de Jésus, homélistes du Règne de Dieu advenu

Jésus se situe dans le rôle de l'homéliste, mais de l'homéliste qui déclare imminent l'accomplissement des Écritures. Sa mort infamante sur la croix aurait pu, sinon dû mettre un terme définitif à cette annonce. Il n'en a rien été. On peut même supposer que cette mort fut le déclencheur décisif de l'adhésion de quelques disciples, le signe patent de la reconnaissance de l'advenue du Règne de Yahvé.

Cette supposition devient légitime si l'on considère, en effet, que les disciples de Jésus avaient la même culture synagogale que lui. Parce qu'ils avaient été, tout comme lui, éduqués et façonnés par la proclamation scripturaire, parce que le modèle tripartite de cette proclamation structurait leur pensée, ils ont pu reconnaître en Jésus l'accomplissement de la Promesse divine, le passage à l'acte de la parole homilétique. C'est cette proclamation qui leur permit d'"entendre" Jésus. C'est elle qui leur permit, même si c'est après coup, de voir dans sa vie et sa mort à la fois un terme et un point de départ. Dans la réfraction de la lumière prophétique, la vie et la mort de Jésus devenaient lumineuses et rendaient plus lumineuse encore la lumière prophétique. Dans la figure prophétique du Serviteur souffrant, le message, la vie et la mort de Jésus prenaient pleinement sens. Pour eux, il ouvrait véritablement le temps de l'homélie, le temps de l'actualisation et de l'effectuation dans l'histoire de la Promesse divine.

Pour effectuer ce geste de reconnaissance, la culture synagogale est suffisante. Mais cette effectuation modifie nécessairement le modèle qui l'a permise. Le modèle synagogal, en effet, implique nécessairement son propre renversement à l'instant même où il est considéré comme réalisé. Considérer le temps présent et la personne de Jésus dans la figure de l'homélie, c'est-à-dire dans l'accomplissement événementiel et historique de ce qui, jusqu'alors, n'était que parole, c'est provoquer par le fait même une permutation et un changement de signification entre les termes du modèle. Le modèle tripartite qui fonde la proclamation des disciples de Jésus n'est plus le même que celui qui a fondé la reconnaissance de Jésus dans la figure de l'homélie.

En premier lieu, ce n'est plus l'ancienne Torah qui est d'abord proclamée, mais la personne de Jésus et son œuvre. Jésus et son œuvre sont désormais la nouvelle Torah, non encore écrite mais scellée dans les faits, qu'il s'agit de proclamer (*kêrussein*). Dans cette proclamation, dans ce "kérygme" (*kêrygma*), Jésus n'est plus seulement l'énonciateur du message : il constitue l'énoncé principal. Il n'est plus l'homéliste du Règne de Dieu : il est, au sens plénier du terme, l'homélie du Règne de Dieu, la "Parole de Dieu faite chair" (Jn, 1, 14). Telle est, nous semble-t-il, la signification profonde qu'il convient de reconnaître au récit que donne le premier historien du christianisme de la proclamation inaugurale faite par Jésus à la synagogue de Nazareth (Lc, 4, 16-30). À la différence des autres synoptiques, St Luc place cet événement au tout début de l'activité publique de Jésus. La communauté de Nazareth est rassemblée pour la proclamation scripturaire du sabbat. Intentionnellement, puisque Jésus est la nouvelle Torah, point n'est fait mention de la lecture de l'ancienne Torah. Seule est rapportée la lecture d'un prophète, en l'occurrence un passage du prophète Isaïe (Is., 61, 1-2) que St Luc fait lire par Jésus lui-même et qui dit : "L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, proclamer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, accorder aux opprimés la délivrance, proclamer une année de grâce du Seigneur". Et Jésus, toujours selon St Luc, de faire l'homélie suivante : "Aujourd'hui est accompli à vos oreilles ce passage de l'Écriture". En montrant Jésus dans le rôle de l'homéliste, en lui faisant déclarer qu'il est le Christ, mot grec qui, comme chacun le sait, traduit le terme "oint", d'où vient aussi, par l'araméen, le terme équivalent "messie", St Luc indique on ne peut plus clairement que, dans le nouveau système proclamatoire des disciples, la personne de Jésus est ce qui est avant tout proclamé. Il est la nouvelle Torah. Avec lui est ouvert le temps de l'accomplissement des Écritures.

D'où, en second lieu, un renversement dans le rapport à ces dernières. Puisque, dans l'homélie des disciples, Jésus et le temps présent sont la nouvelle Torah qu'il s'agit de proclamer, toutes les Écritures anciennes, y compris la Torah elle-même, sont rassemblées sur le poste précédemment occupé par les Prophètes. Peuvent même y être adjoints les "Écrits", à savoir les Psaumes et bien des textes de la tradition pharisienne, dont notamment les écrits apocalyptiques qui annoncent l'ère messianique. Toute la tradition juive antérieure est recueillie dans la figure prophétique pour annoncer la venue de Jésus comme Christ. Très significatif, là encore, est le finale de l'évangile selon St Luc, qu'il convient de lire en miroir de la proclamation inaugurale de Nazareth. Il est composé d'événements qui sont supposés se dérouler le jour de la résurrection de Jésus, le jour où, justement, il est dit que s'illuminèrent les yeux des disciples. Le premier d'entre eux, connu sous le nom du récit dit des "pèlerins d'Emmaüs", se termine par cette admonestation : "Esprits sans intelligence et lents à croire tout ce qu'on dit les *Prophètes* ! Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces épreuves et entrât dans sa gloire ? Et, en commençant par *Moïse* et tous les *Prophètes*, il leur interpréta dans *toutes les Écritures* ce qui le *concernait*" (Lc, 26, 25-27). Le dernier, sur lequel s'achève le quatrième évangile, se termine également ainsi : "Il leur dit : "Ce sont bien les paroles que je vous ai dites lorsque j'étais avec vous : il faut que *s'accomplisse tout ce qui est écrit à mon sujet* dans la *Loi de Moïse*, les *Prophètes* et les *Psaumes*". Alors il leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Écritures" (Lc, 24, 44-45). Dans ces passages, la personne de Jésus et son œuvre sont bien dans la place anciennement dévolue à la

Torah. Quant à l'ancienne Torah, elle est bien associée, avec les Psaumes et toutes les Écritures, aux Prophètes pour éclairer et annoncer la nouvelle Torah et nourrir l'homélie qui constitue le discours des disciples.

Celle-ci, en troisième lieu, se construit en combinant, dans un premier temps, les deux modèles : le modèle synagogaal ancien et le modèle synagogaal dans sa version christique. Si les disciples, en effet, veulent étayer leur conviction et convaincre leurs compatriotes que Jésus est bien le Christ, cela ne peut se faire qu'en exploitant le modèle qui a permis cette conviction, à savoir le modèle synagogaal ancien. D'où la double interaction qui est à la base d'une partie de leur homélie : puisque l'expérience de Jésus se comprend comme l'accomplissement des Prophéties, d'un côté, toute la tradition prophétique, au sens large, va être reparcourue et réinterprétée en fonction de cette expérience ; de l'autre, l'expérience de Jésus va être ressaisie en fonction de ce que cette même tradition dit de l'espérance eschatologique, avant tout de l'espérance messianique. Mais, une fois Jésus reconnu dans la figure de l'accomplissement, le modèle synagogaal est retourné en modèle christique. Du coup, l'homélie des disciples participe de l'effectuation salvifique réalisée en Jésus. Elle est l'homélie (en tant que discours) de l'homélie (en tant qu'accomplissement effectué par Jésus). Le temps christique est aussi le leur. "Christ", en conséquence, n'est pas que la figure dans laquelle le seul Jésus de l'histoire est saisi. Il est aussi la figure de ce que sont maintenant ses disciples et du temps qu'ils vivent. En elle, ce que les disciples font dire ou font faire au Jésus de l'histoire (dans les évangiles), puis au Christ (dans les autres écrits) relate tout autant ce qu'ils veulent dire et faire *hic et nunc*. La figure du Christ, comme Janus, a donc deux visages : l'un qui est tourné vers le Jésus de l'histoire, l'autre qui est tourné vers les disciples. Ce qui fait que Christ en dit autant, sinon plus, sur les chrétiens que sur Jésus¹³. La conséquence de cette assimilation est double. D'une part, la figure de Christ fait du passé d'Israël le modèle anticipateur et annonciateur du présent et du présent le modèle authentique d'après lequel il convient de relire et de reconfigurer le modèle du passé. Les disciples sont le véritable Israël, le peuple nouveau et véritable qui bénéficie de la totalité de la Promesse. D'autre part, l'expérience historique du Jésus de l'histoire et, à travers elle, celle du peuple d'Israël font l'objet, dans l'homélie des disciples, d'une interprétation prophétique en direction du présent, à la fois comme annonce et figure (éventuellement comme contre-figure pour le peuple d'Israël) du présent. En l'histoire du peuple d'Israël et plus encore en celle de Jésus s'est joué de manière achevée et exemplaire ce que les disciples vivent maintenant, personnellement et collectivement.

Conclusion

Telle peut être, nous semble-t-il, l'interprétation que l'on peut faire des origines de la notion d'accomplissement ou d'achèvement et de sa fonction déterminante aussi bien dans la formation de la culture du peuple juif au premier siècle de notre ère que dans l'émergence de l'action de Jésus et celle du mouvement chrétien. Si

¹³ Assimiler spontanément Christ à Jésus masque donc l'autre face de la figure christique. Christ est même avant tout un miroir de l'institution chrétienne, comme le montre de façon très convaincante Régis Debray dans son *Cours de médiologie générale* (Paris, Galimard, 1991), au chapitre intitulé "Le mystère de l'incarnation".

le modèle synagocal qu'elle caractérise fonde le rapport de continuité entre le passé d'Israël et Jésus, le renversement christique de ce modèle, impliqué dès lors que l'homélie est considérée comme effectuée, fonde, d'une part, le rapport de continuité entre le temps de Jésus et le temps des disciples et, d'autre part, le rapport de discontinuité entre Jésus et l'histoire d'Israël, entre Jésus et l'histoire de ses disciples. Les deux modèles concourent simultanément, au départ, à la construction du discours des disciples de Jésus, discours dont l'homélie est la matrice, l'herméneutique la forme, la christologie la résultante.

Dès lors, on ne sera pas surpris si, sur cette base qui fait dire aux disciples de Jésus qu'ils sont l'homélie du judaïsme, qu'ils sont le véritable judaïsme, le mouvement chrétien se heurtera, comme leur maître, au refus catégorique des institutions juives palestiniennes et qu'il devra son "échappée belle", selon l'heureuse expression de René Nouailhat, au judaïsme de la Diaspora hellénistique. Dans la proclamation scripturaire en milieu hellénistique, en effet, qui, d'une manière générale, s'en tient à la Torah au sens strict, c'est-à-dire sans inclure les Prophètes, le médium qui permet d'éviter à l'homélie d'être une répétition tautologique de la Torah est la langue grecque en laquelle tout est écrit, lu et prononcé. Dans la proclamation synagogale en Diaspora, la culture grecque (*paideia*) est à la Torah et à l'homélie ce que sont les Prophètes dans la proclamation synagogale palestinienne. C'est par cette voie que le mouvement chrétien trouvera une issue favorable et pourra se penser et se construire comme accomplissement plénier non plus seulement du judaïsme, mais également de la philosophie grecque et, finalement, de toute pensée et de toute institution humaine.

Enfin, cette mise en évidence de la proclamation scripturaire synagogale comme vecteur archétypal du mouvement chrétien, vecteur qui n'a cessé de structurer le mouvement chrétien dans son développement à travers les aires culturelles dans lesquelles il a été redéfini, s'inscrit pleinement dans la démarche inlassablement suivie par Alexandre Faivre pour comprendre la formation du christianisme, elle en rejoint les analyses et les conclusions, peut-être même est-elle de nature à situer le cadre dynamique de la tension qui a fait se dissocier la fraternité entre clercs et laïcs.

Maurice SACHOT
Université Marc Bloch

LES PENSEURS GNOSTIQUES FACE À L'ALLÉGORIE

"L'allégorie habite un palais diaphane"
(A.M. Lemierre, *Les fastes*).

Quand l'on parle d'allégorie, et pour éviter toute confusion, il faut tenir compte d'emblée des deux significations que ce terme implique. Le premier sens signifie : utiliser l'expression allégorique. Le deuxième sens signifie : interpréter selon l'allégorie.

Le premier sens concerne une attitude de *celui qui dit et qui écrit*. L'on écrit sous un mode allégorique, allusif, voilé, pour protéger et pour valoriser un contenu que l'on estime digne d'être entouré de précautions. L'on écrit sous ce mode pour que ses propres textes soient lus par d'autres qui devront en saisir le véritable contenu, perçant le mystère.

Le deuxième sens concerne une attitude de *celui qui lit*. L'on aborde les textes d'autrui, en les interprétant selon une idée qui nous est propre ou selon des modes d'interprétation établis par d'autres que l'on fait siens, convaincus que le texte en question abrite une vérité qui n'est pas celle qui apparaît de prime abord.

Dans son premier sens, l'allégorie est une *figure de rhétorique*¹. Le terme *Allegoria* provient de *allos*, autre, et *agorein*, dire. *Allegoria* signifie donc : "dire autre chose que ce qu'on paraît dire". Cela est bien exprimé par Isidore de Seville² : *allegoria est alieniloquium. Aliud enim sonat et aliud intellegitur*. Dans son deuxième sens, l'allégorie est une technique interprétative³.

Écrivains féconds et lecteurs infatigables, les penseurs gnostiques, nourris de l'héritage culturel du paganisme, du judaïsme et du christianisme, ont utilisé l'allégorie sous ses deux modes. D'un côté, ils ont écrit sous un mode allégorique (allusif, cryptique, voilé) pour garantir une certaine réception de leur texte de la part d'un certain public. De l'autre côté, ils ont allégorisé, à la lumière de leur propre doctrine, la pensée d'auteurs dont ils respectaient l'*auctoritas*. Enfin, ils se sont aussi servis de l'allégorie pour mettre en cause des écritures, objet de leur mépris. Il va de soi que l'on peut retrouver l'expression allégorique et l'interprétation allégorique dans un même texte. Ces deux procédés sont toutefois tout à fait distincts.

¹ Cf. H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München, 2^{ème} édition, 1967 ; traduction italienne, *Elementi di retorica*, Bologna, 1969, § 423 : "L'allégorie est la métaphore continuée comme trope de pensée et consiste dans la substitution de la pensée que l'on entend exprimer par le biais d'une autre pensée qui est en rapport de similitude avec la pensée que l'on veut exprimer".

² *Étymologies* I, 37, 22.

³ Cf. H. Lausberg, *op. cit.*, § 424 : "L'allégorie peut devenir principe d'interprétation quand l'on attribue à un discours de re-utilisation un nouveau sens, dû à la modification de la situation".

L'expression allégorique chez les gnostiques

Les gnostiques y ont très souvent recours : le style même de leurs récits, très souvent mythiques, la sollicite. Si l'on se demande pour quelles raisons l'expression allégorique est utilisée, la réponse est : pour un souci de discrétion. Le contenu d'un texte, voilé, ne sera ainsi saisi que par ceux qui sont dignes de l'approcher, autant dire par des initiés. Le texte n'encourra pas le péril d'une diffusion qui pourrait être dangereuse pour celui qui l'a écrit ou pour ceux qui sont autour de lui. L'écriture allégorique met aussi en valeur un texte, l'entourant d'un aura de mystère. Ce genre d'écriture se prête bien à un discours qui se veut révélé, à un discours qui se présente comme parole d'une entité supérieure. L'écrivain et l'initié coïncident souvent, dans la fiction littéraire : de propos revêtus des voiles de l'allégorie sont alors l'unique type d'expression autorisée⁴.

Enfin, l'expression allégorique est une précaution à prendre s'il s'agit de protéger des textes dont les auteurs peuvent être l'objet de poursuites et même de persécutions. Certains documents gnostiques semblent par exemple occulter, derrière un écran mythologique, des propos de nature politique⁵.

L'expression allégorique débouche donc, le plus souvent mais pas toujours, sur une attitude ésotérique : l'écrivain met en garde ceux qui auront le privilège de lire son texte, et de le comprendre, contre une diffusion inopportune de son écrit. Il le fait généralement par des formules quelque peu stéréotypées qui ont cours, non seulement dans le gnosticisme mais plus généralement là où l'on estime que l'écriture doit être réservée à un petit nombre. Que l'on songe, par exemple, aux formules du traité de *L'Ogdoadé et l'Ennéade* (NH VI, 6)⁶, concernant les dispositifs de sécurité qui doivent protéger le livre de révélation : le livre doit être entreposé dans un sanctuaire, sous très bonne garde, ayant été rédigé dans une langue peu connue.

L'interprétation allégorique chez les gnostiques

Elle est aussi couramment utilisée chez les penseurs gnostiques. Elle se fonde sur une tradition d'interprétation mise au point dans le monde grec et qui fut l'objet de théorisations successives : celle par exemple du Pseudo-Héraclite, de Maxime de Tyr, de Longin, et surtout de Porphyre⁷. Cette méthode interprétative s'exerce tout spécialement sur les écritures d'Homère⁸. Le Rapsode, par l'entre-

⁴ C'est le cas de plusieurs traités gnostiques conservés dans la bibliothèque de Nag Hammadi : par exemple, *Bronté* (NH VI, 2) ; *Trois stèles de Seth* (NH VII, 5) ; *Zostrien* (NH VIII, 1) ; *Allogène* (NH XI, 3) ; *Hypsiphroné* (XI, 4).

⁵ Sur ce sujet, E. Pagels "The Demiurge and His Archons. A Gnostic View of the Bishops and Presbyters ?" in *Harvard Theological Review* 69 (1976), pp. 301-324. Voir aussi du même auteur, *Les évangiles secrets*, Paris, 1982, chapitre II.

⁶ Voir pour la traduction et le commentaire de ce texte, J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section 'Textes' 3), Québec, 1978.

⁷ Nous renvoyons à l'ouvrage de J. Pépin, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante* (Études Augustiniennes), Paris, 1987, pour plus d'information sur ces traités.

⁸ Cf. J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 3^{ème} édition, 1981. Voir aussi F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Collection d'Études Anciennes), Paris, 1956.

mise de ses nombreux exégètes, se métamorphose en Philosophe : l'on trouvera ainsi chez lui le fondement de bien des doctrines. Puisque Homère est conçu comme le dépositaire d'une vérité divine, ses poèmes portent la trace de spéculations sur l'homme et sur dieu. Cet engouement pour Homère philosophe aboutit à quelques traités, comme ceux écrits par Longin (*Homère est-il philosophe ?*) et par Porphyre (*De la philosophie d'Homère*)⁹. Ces deux documents ne nous sont connus que par la mention faite dans le catalogue de Suidas¹⁰. À ces deux œuvres s'ajoute le traité anonyme *Sur la vie et la poésie d'Homère*, faussement attribué à Plutarque, où l'on soutient qu'Homère a fait, le premier, œuvre de philosophie dans les domaines de la morale et de la physique. Néanmoins, comme le souligne Jean Pépin, faire d'Homère un philosophe n'allait pas sans risque, toute école à la mode voulant retrouver en lui l'origine de sa propre philosophie¹¹. Un passage de la *Lettre 88 à Lucilius* de Sénèque montre la palette des appropriations que l'on fit d'Homère, lequel devint tantôt stoïcien, tantôt épicurien, tantôt péripatéticien, tantôt académicien, selon les différentes écoles à pensée qui voulurent s'en attribuer les paroles. Il vaudrait mieux se limiter, conclut Sénèque, à en faire un Sage.

Le procédé allégorique gagna également le judaïsme hellénistique, où il trouva son chantre en Philon d'Alexandrie¹² et où il fut appliqué aux Écritures bibliques. Philon mentionne même, à quelques reprises, l'existence de 'lois de l'allégorie'¹³. C'est ce procédé allégorique qui permit de constituer le portrait d'un Moïse philosophe dont la figure va s'opposer, au fil des auteurs, juifs, puis chrétiens, à celle d'Homère¹⁴.

Tradition et autorité

En conférant autorité à un auteur du passé, dépositaire de toute vérité, ses interprètes se donnent en même temps autorité, car ils s'inscrivent ainsi dans une chaîne intellectuelle et encore plus, dans une tradition de révélation. Ils assoient également la valeur de leurs propres textes en les étayant par des paroles anciennes, non pas lues 'telles quelles' mais réinterprétées selon un sens non littéral.

La méthode de l'allégorie eut un remarquable succès aussi chez les chrétiens, où les adeptes du raisonnement allégorique ne se comptent pas. Néanmoins, les interprètes païens ne reconnurent pas toujours aux chrétiens le droit de pratiquer l'allégorie. Ainsi, Porphyre dans un passage du III^e livre du *Contra Christianos*¹⁵

⁹ Sur ce point, J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, chapitre III.

¹⁰ Cf. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, p. 59.

¹¹ Cf. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, p. 53.

¹² Cf. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, chapitre I (Philon théoricien de l'allégorie).

¹³ *Allegorias nomoi* : *De Somniis* I, 17, 102 ; *kanones* : *De Somniis* I, 13, 73 ; *paraggelmata* : *De Somniis* II, 2, 8. Selon J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, pp. 8-9 "il s'agit certainement d'un ensemble de règles théoriques et pratiques, que la tradition séculaire de l'exégèse allégorique avait fini par codifier, encore que les spécialistes ne s'accordent pas sur leur nature exacte".

¹⁴ Cf. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai, 1961.

¹⁵ Il s'agit du fgt. 39, 11-35, conservé par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, livre VI, 19, 4-8. À ce propos, et pour des notes bibliographiques, J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, p. 55, note 57.

dénonce la pratique de l'interprétation allégorique de la Bible, texte dont l'on essaie – dit-il – de masquer la médiocrité par une lecture qui ne soit pas littérale. Aux dires de Porphyre, c'est Origène qui a divulgué chez les chrétiens l'allégorie, prostituant ainsi la culture grecque au service de mythes barbares.

*
* *

Comme tout le monde ou presque à leur époque, les gnostiques pratiquent la méthode allégorique. Ceci émerge de la lecture de leurs œuvres, de la façon qu'ils ont d'approcher un texte qu'il citent, ou de commenter un enseignement qu'ils exposent. Néanmoins, il n'y a pas, dans la littérature gnostique conservée, de théorisation sur l'allégorie, comme on pouvait la retrouver en milieu païen ou chez des auteurs chrétiens.

En ligne générale, les penseurs gnostiques estiment que seule une minorité est en mesure de décrypter le sens caché d'une parole ou d'un texte, et d'en porter à la lumière sa véritable signification, car ce décryptage touche aux grandes questions existentielles qui agitent l'homme. À ces questions, seuls les élus ont une réponse. Le traité de *L'Allogène*, conservé à Nag Hammadi, s'exprime ainsi à ce propos : "Écoute, sur le Trois fois Puissant, les propos que tu garderas dans un grand silence et un grand mystère, car on ne les dit à personne sinon à ceux qui en sont dignes, *ceux qui possèdent le pouvoir d'entendre*. Il ne convient pas en effet de parler du Tout qui transcende le parfait à une race ignorante"¹⁶. La formule "ceux qui possèdent le pouvoir d'entendre" sous-entend "ceux qui sont en mesure de comprendre" ; entendons, de comprendre un enseignement qui se rapporte à la transcendance : c'est pourquoi "ceux qui possèdent le pouvoir d'entendre" sont mis en opposition, dans ce texte, à "la race ignorante".

L'Allégorie, amie des voyants

Une belle formule de Philon d'Alexandrie – "l'interprétation allégorique est l'amie des Voyants" – peut être appliquée à la démarche intellectuelle des gnostiques. "L'allégorie – dit Philon – est l'amie de ceux qui vivent par l'âme plutôt que par le corps, de ceux qui sont capables de contempler les réalités incorporelles et nues"¹⁷. C'est, nous semble-t-il, le cas de figure de Marc le Mage, maître gnostique du II^e siècle, quand il décrit son expérience cognitive effectuée grâce à la Tétrade. Celle-ci, raconte-t-il, descendit vers lui des lieux invisibles et innommables, en se manifestant sous les traits d'une femme. Elle lui exposa, à lui seul, la genèse de toutes choses, qu'elle n'avait jamais encore révélée à qui que ce fut¹⁸. Le noyau de la révélation de la Tétrade concerne une autre entité féminine, la Vérité : "Je veux te montrer aussi la Vérité elle-même, car je l'ai faite descendre

¹⁶ *L'Allogène* NH XI, 3 52, 15-28.

¹⁷ Philon, *De plantatione* 9, 36 ; *De Somniis* I, 7, 39 ; *De Abrahamo* 41, 236. Le texte est traduit par J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, p. 13.

¹⁸ Irénée de Lyon, *Adversus haereses* I, 14, 1. Traduction par A. Rousseau, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, Paris, 1984, p. 78.

des demeures supérieures pour que tu la voies nue et que tu sois instruit de sa beauté, et aussi pour que tu l'entendes parler et que tu admires sa sagesse"¹⁹.

Marc, à l'instar du voyant philonien, est donc en mesure de dépouiller la Vérité de ses voiles et d'en contempler la nudité éclatante. Le corps féminin de la Vérité, dont chaque partie correspond, par de mystérieuses équivalences, à une lettre alphabétique²⁰, est une allégorie complexe, un monde de signes et symboles, dont Marc nous dit posséder la clef.

Sur quoi les gnostiques pratiquent-ils l'interprétation allégorique ?

S'inscrivant dans une tradition d'interprétation déjà amplement confirmée, les gnostiques visent, par la lecture allégorique, essentiellement trois cibles.

1) Les écritures païennes : Homère, occasionnellement quelques autres poètes, Platon, les mystères, les oracles chaldaïques.

2) Les écritures chrétiennes, et plus spécialement celles qui transmettent les paroles de Jésus. À ces écritures s'en ajoutent d'autres, confectionnées en milieu gnostique, lesquelles rendent compte d'autres *logia* de Jésus.

L'allégorie pratiquée sur les textes qui rapportent les paroles de Jésus trouve une justification profonde dans le sentiment qu'ont certains gnostiques d'être les seuls dépositaires d'une tradition secrète que Jésus n'aurait transmise qu'à quelques disciples privilégiés. Les dits de Jésus font ainsi l'objet d'une interprétation qui est l'apanage de ceux qui savent comprendre, de ceux qui possèdent la *gnosis* : il en est ainsi pour l'*Évangile selon Thomas* du codex II de Nag Hammadi.

3) Les écritures juives. Dans ce dernier cas, et contrairement aux deux cas précédents, l'allégorie a un but destructeur et violent. On ne respecte plus le texte que l'on tend à comprendre – comme on le fit en revanche pour les écritures païennes ou chrétiennes –, mais on le dissèque, convaincu que l'Ancien Testament n'est pas parole de révélation divine mais mise en scène trompeuse ourdie par une entité inférieure, le démiurge²¹.

De surcroît, il faut ajouter une dernière constatation. Il s'agit d'une pratique quelque peu intrigante : les gnostiques pratiquent l'allégorie sur leurs propres écritures, sur les textes qu'ils ont eux-mêmes composés.

Les implications sociales de l'allégorie

La tendance de l'interprétation allégorique est généralement ésotérique : peu sont en mesure de comprendre, de lire entre les lignes. Elle n'est pas *pros tous pollous*, mais *pros oligous*, les premiers s'intéressant au sensible, les seconds à l'intelligible, les premiers, aux formes du corps, les seconds, aux modes de l'âme. De nombreux textes, aussi bien païens que chrétiens, mettent en évidence cet aspect. Le penseur néoplatonicien du VI^e siècle, Jean Lydus, rappelle que l'allégorie

¹⁹ Irénée de Lyon, *Adversus haereses* I, 14, 3.

²⁰ *Idem*, I, 14, 3.

²¹ Voir M. Scopello, *Les gnostiques*, Paris, 1991, pp. 76-82. *Le Livre des secrets*, de Jean (NH II, 1 ; III, 1 ; IV, 1 et BG 8502, 2) constitue un exemple particulièrement intéressant à ce point de vue. Voir l'étude de M. Tardieu, *Codex de Berlin* (Écrits gnostiques I), Paris, 1984.

est préférée à la tradition claire pour exclure les profanes de la connaissance des doctrines sacrées : "Cela a été voilé par l'allégorie selon l'usage des prêtres ; c'est en effet non pas de façon manifeste, à cause des impies, mais sous forme tantôt de mythe, tantôt de parabole, que le récit des choses vraiment divines a été transmis"²².

Néanmoins, il ne faut pas exclure une visée plus large : il est des allégories de plus facile dévoilement, des allégories qui s'adressent à un public qui n'est pas celui des initiés. Ce cas de figure, une allégorie dont l'évidence a un but éducatif, est parfois signalé par les théoriciens de la méthode allégorique : il en est question au ch. 3 du *De antro nympharum*²³, où Porphyre rapporte et partage l'opinion du néopythagoricien Cronius. Selon ce dernier, l'interprétation allégorique de l'antre des nymphes de l'*Odyssée* XIII, 102-112 peut être comprise aussi par les simples, non seulement par les doctes²⁴.

Cette attitude davantage exotérique trouve quelques exemples isolés dans les textes gnostiques. Elle est quelque peu surprenante, compte tenu de l'identification que l'on fait habituellement entre gnosticisme et enseignement ésotérique.

Le traité de *L'exégèse de l'âme* ou des allégories emboîtées.

Un texte de la bibliothèque copte de Nag Hammadi rend fort bien compte d'une allégorie de type exotérique : il s'agit de *L'exégèse de l'âme*²⁵.

Ce traité constitue un cas relativement rare dans la littérature gnostique, et ceci pour deux raisons : premièrement, parce que son auteur propose une série d'interprétations allégoriques d'accès relativement facile ; deuxièmement, parce que, parmi les matériaux littéraires qu'il destine à une interprétation allégorique, il choisit des textes tirés de l'Ancien Testament, dont il paraît respecter l'autorité. Ce choix est relativement original chez les auteurs gnostiques, qui n'épargnent généralement pas des critiques virulentes à l'égard des écritures vétéro-testamentaires²⁶.

Conservée en langue copte, *L'exégèse de l'âme* est une traduction d'un document originairement rédigé en grec entre la fin du II^e et le début du III^e siècle, pro-

²² Jean Lydus, *De Ostentis* 3, 12 a.

²³ Sur le *De antro*, voir le commentaire de J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, chapitre III (Porphyre, exégète d'Homère) ; chapitre IV (La lecture du *De antro nympharum* de Porphyre en Occident) ; J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1972 ; R.T. Wallis, *Neoplatonism*, 2^{ème} ed., London, 1995.

²⁴ Sur ce point, J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, pp. 75-77.

²⁵ Le titre copte conservé à la première et à la dernière ligne du traité est *texegesis etbe tpsyche* : exégèse, interprétation au sujet (*etbe* copte = *peri* grec) de l'âme. Je renvoie à mon étude sur ce traité : M. Scopello, *L'Exégèse de l'âme, Nag Hammadi Codex II, 6, Introduction, traduction, commentaire*, Leiden, 1985 (Nag Hammadi Studies XXV). C'est à ma traduction et à mon commentaire que je fais référence tout au long de cet article.

²⁶ C'est le cas, par exemple, de deux écrits de Nag Hammadi, *L'Hypostase des Archontes* (NH II, 4) et *L'Écrit sur les origines du monde* (NH II, 5), auxquels on peut ajouter *Le livre des secrets, de Jean*. On pourra lire utilement M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte* (Études Augustiniennes), Paris, 1978 ; L. Painchaud, "Something is Rotten in the Kingdom of Sabaoth : Allégorie et polémique en NH II, 103, 32-106, 19", in *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Washington 12-15 August 1992, vol. 2, Rome, CIM, 1993, pp. 339-353.

bablement en milieu alexandrin. Il s'agit d'une sorte de conte romanesque, écrit dans un style plaisant, dans lequel l'auteur met en scène les péripéties de l'âme. Psyché est décrite, d'entrée en jeu, sous les traits d'une femme : "Les sages (*sophoi*) d'antan donnèrent à l'âme un nom féminin"²⁷. L'écrivain gnostique s'est inspiré, dans l'écriture de son conte, des romans hellénistiques²⁸ dont il reprend un certain nombre de thèmes. Ces romans²⁹, sur une toile de fond faite d'intrigues et de mésaventures à répétition, mettaient en scène des histoires d'amour contrastées et douloureuses entre deux protagonistes que l'intervention divine seule parvenait, en fin de parcours, à réunir. L'isolement des amoureux comme leur prise de conscience dans la solitude³⁰, l'épreuve de l'esclavage³¹ comme des souffrances en tout genre, jalonnaient des itinéraires qui, au-delà du récit, évoquaient très probablement un parcours initiatique³². Parmi les héroïnes et les héros de ces récits, ce furent les premières qui sollicitèrent le plus la fantaisie de leurs auteurs : Chariclée, Léucippé, Callirhoé ou encore la Psyché du conte d'Apulée sont parées, par les différents écrivains, de tous les *topoi* de la séduction littéraire. C'est de ces figures que l'auteur de *L'exégèse de l'âme* s'est servi pour brosser les traits de la protagoniste de son conte³³. L'auteur n'a pas non plus négligé l'apport de quelques 'romans' juifs consacrés aux femmes. Quelques grandes figures féminines, pécheresses d'abord puis repentantes, instrument des desseins de Dieu sur terre, ont dû jouer un rôle dans la composition du personnage attachant et tourmenté de la Psyché du traité gnostique. Ces femmes sont Rahab, Tamar, Ruth et Betsabée³⁴.

Voici les grandes lignes de ce conte de Nag Hammadi : androgyne et vierge auprès de son père céleste, Psyché tomba dans un corps et dans la vie³⁵ ; elle devint ainsi la proie de méchants hommes, de brigands, qui, faisant semblant de l'aimer, la trompent, la souillent, puis l'abandonnent³⁶. L'âme-femme se donne au tout venant, croyant à chaque fois que l'homme qu'elle rencontre est son compagnon véritable³⁷. Au fil de ces accouplements, elle se transforme en prostituée. La

²⁷ *ExAme* NH II, 6 127, 19-20.

²⁸ Cf. M. Scopello, *op. cit.*, pp. 45-51.

²⁹ Voir la traduction commentée de P. Grimal, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958 et l'introduction au volume (Bibliothèque de la Pléiade).

³⁰ Cf. P. Grimal, *op. cit.*, introduction, p. XVI.

³¹ Cf. Chariton d'Aphrodise, *Les aventures de Chéréas et Callirhoé* I, 11 ; Héliodore, *Les Éthiopiennes ou histoire de Théagène et Chariclée* I, 12 ; II, 4.

³² Cf. K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur*, 2^{ème} édition, Darmstadt, 1962 ; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin, 1962.

³³ Cf. M. Scopello, *op. cit.*, commentaire, pp. 45-51.

³⁴ Ces femmes sont citées dans la généalogie de Jésus selon *Matthieu* 1, 1-6. Elles suscitèrent la surprise de St. Jérôme (*Commentaire sur Matthieu* 1, 3) lequel nota qu'elles sont toutes des pécheresses. Leurs histoires, tracées dans la Bible (avec des ajouts dans les LXX), reçurent une attention particulière dans les écrits intertestamentaires : sur Tamar, par exemple, outre *Genèse* 38, 6ss, voir *Jubilés* 41, 1-28 et le *Testament de Juda*. Pour plus de précisions, voir M. Scopello, "Jewish and Greek Heroines in the Nag Hammadi Library" in *Images of the Feminine in Gnosticism*, ed. K. King, Philadelphia, 1988, pp. 71-90.

³⁵ *ExAme* 127, 22-26.

³⁶ *ExAme* 127, 27-31.

³⁷ *ExAme* 128, 1-4 et 128, 8-17.

progéniture qu'elle enfante porte dans sa chair le sceau de ses unions adultères³⁸ : les enfants procréés sont en effet sourds, aveugles et malades, leur esprit est troublé. Malheureuse, l'âme prend conscience de sa déchéance et invoque le Père céleste³⁹. Celui-ci, miséricordieux, prend acte de la repentance de l'âme⁴⁰ et retourne sa matrice vers l'intérieur⁴¹ de façon à ce qu'elle soit purifiée. En effet la matrice de l'âme était placée à l'extérieur, à l'instar du sexe masculin⁴², et elle était donc sujette à la souillure. Ensuite, le Père envoie à l'âme un époux du ciel, son frère, le premier-né⁴³. Parée comme une fiancée, l'âme attend dans la chambre nuptiale son amant céleste⁴⁴. Un rêve révèle les semblants de l'époux⁴⁵ à la fiancée qui se consume dans l'attente : elle a en effet oublié le visage de l'aimé. Peur et angoisse la saisissent⁴⁶. Enfin, l'époux descend des hauteurs et orne la chambre nuptiale, déjà apprêtée par l'âme⁴⁷. Les fiancés s'unissent dans un mariage qui, tout en étant parfaitement spirituel, baigne toutefois dans une atmosphère érotique intense⁴⁸. Ayant donné naissance à des enfants aussi beaux que parfaits⁴⁹, l'âme s'engendre d'elle-même et retourne à son état premier de vierge et d'androgynie⁵⁰. Ayant reçu du Père l'essence divine, elle réintègre sa patrie d'origine⁵¹.

³⁸ *ExAme* 128, 21-26.

³⁹ *ExAme* 128, 26-35.

⁴⁰ *ExAme* 129, 1-5 ; 131, 16-18. Cette repentance (*metanoia*) est un retournement (*epistrophe*). Cf. M. Scopello, *op. cit.*, pp. 83-93 ("La *metanoia*").

⁴¹ *ExAme* 131, 19-31. Cf. M. Scopello, *op. cit.*, pp. 71-82 ("Le retournement de la matrice") et *ibid.*, commentaire, pp. 135-136. Le retournement vers l'intérieur indique la progressive reconquête du "dedans", un des fils conducteurs du traité. Ce retournement supprime le penchant de l'âme vers l'adultère et les plaisirs charnels, afin de la rendre à son état de vierge.

⁴² Une métaphore analogue est employée dans l'*Évangile selon Philippe* NH II, 3 82, 26-83, 2 : "Tant que les parties intérieures sont cachées, les hommes demeurent debout et ils vivent. Si elles sont manifestées, ils meurent à l'exemple de l'homme visible. Tant que les entrailles de l'homme sont cachées, il vit. Si ses entrailles apparaissent et sortent de lui, l'homme meurt."

⁴³ *ExAme* 132, 6-10.

⁴⁴ *ExAme* 132, 10-27.

⁴⁵ *ExAme* 132, 21-23. Le rêve d'amour est un thème exploité par les romans hellénistiques : par exemple Chariton d'Aphrodise, *Les aventures de Chéréas et Callirhoé* V, 5 ; VI, 7 ; VIII, 9 ; Héliodore, *Éthiopiennes* III, 5 ; V, 8. Cf. M. Scopello, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁶ *ExAme* 133, 11-12. Sur le thème romanesque de l'angoisse, lié à l'aspect inconnu de l'époux, voir M. Scopello, *op. cit.*, p. 138. L'*ignobilis maritus* craint par Psyché dans les *Métamorphoses* V, 4 d'Apulée, constitue le parallèle le plus intéressant.

⁴⁷ *ExAme* 132, 23-27. Les romanciers hellénistiques ont fourni des descriptions détaillées sur le décor des chambres nuptiales : Chariton d'Aphrodise, *Chéréas...*, I, 1 ; VIII, 1 ; Xénophon d'Ephèse, *Anthée et Abrocomès* I, 8. Cf. M. Scopello, *op. cit.*, pp. 139-140.

⁴⁸ *ExAme* 132, 27-35 : "Ce mariage n'est pas comme le mariage charnel : ceux qui se sont unis l'un à l'autre s'enivrent de cette union et, comme un fardeau, ils abandonnent le tourment du désir et ne se séparent plus l'un de l'autre." *ExAme* 133, 11-15 : "Or elle le connut peu à peu et elle se réjouit à nouveau, pleurant en sa présence au souvenir de son indécence et de son veuvage antérieur. Elle se para encore davantage afin qu'il lui plaise de rester auprès d'elle."

⁴⁹ *ExAme* 133, 31-134, 3.

⁵⁰ *ExAme* 134, 6-8.

⁵¹ *ExAme* 134, 8-11.

On remarquera, en premier lieu, que cette 'histoire de l'âme' n'est que la transcription allégorique simplifiée d'un mythe gnostique bien plus complexe : celui de la Sophia. De ce mythe, l'auteur respecte les trois étapes fondamentales : Sophia vierge et androgyne dans le Plérôme en union avec son *suzugos* ; Sophia tombant, par passion et curiosité, hors du monde céleste, et enfantant seule un avorton monstrueux ; Sophia, enfin, réintégrant sa dimension première après une douloureuse repentance. Plusieurs attestations de ce récit mythique ont été transmises aussi bien par les hérésiologues⁵² que par les sources directes⁵³.

Cette simplification du mythe opérée par l'auteur de *L'exégèse de l'âme* vise de toute vraisemblance un public plus vaste que celui des conventicules gnostiques, un public qui n'est pas encore en mesure de saisir et d'approcher les mythologies à clef de la gnose ; un public sensible à des allégories bien menées et dont le voile, peu épais, était peut-être levé par une explication orale.

Dans cet effort de simplification, chaque personnage du bref conte romanesque qu'est *L'exégèse de l'âme* correspond à des entités de la scène mythique de la gnose : si l'âme est Sophia, les amants-brigands sont les archontes⁵⁴ ; leur but est d'éloigner à jamais de sa source divine l'étincelle lumineuse, présente dans l'âme ; quant aux enfants malades, ils correspondent à l'avorton⁵⁵ conçu par Sophia tandis que les beaux enfants sont les idées⁵⁶. Le véritable époux, lui, est l'esprit.

Sur ce tissu allégorique, l'auteur gnostique coud une série de métaphores⁵⁷ : par exemple, la métaphore de la matrice retournée vers l'intérieur⁵⁸ ; celle des vêtements sales⁵⁹ que l'on retourne sur une pierre pour les purifier ; celle encore de la

⁵² Le compte rendu détaillé de ce mythe est transmis par Irénée, dans sa notice contre les valentiniens (*Adversus haereses*, livre I). Pour les prostitutions et les adultères de Sophia : *AdvHaer* I, 1, 2 ; pour les avortons, les douleurs, la peur et la solitude de Sophia, l'appel au Père, l'intervention de l'époux, l'union nuptiale et le retour à l'état androgyne : *ibid.*, I, 1, 3.

⁵³ Cf. D. Good, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature* (Society of Biblical Literature, Monograph Series), Atlanta, 1987.

⁵⁴ La bibliothèque de Nag Hammadi a conservé plusieurs attestations de l'identification entre brigands (*lestai*) et archontes : *Évangile selon Philippe* NH II, 3 53, 7-12 ; *Évangile selon Thomas* NH II, 2 *logion* 103.

⁵⁵ L'entité féminine, soit qu'elle prétende engendrer seule (*Extrait de Théodote* 68) soit qu'elle enfante de son commerce avec les archontes (*Actes de Thomas* 12, *Exégèse de l'âme*) ne peut produire que des créatures imparfaites, des avortons (*ektromata*, en langage technique valentinien).

⁵⁶ Ces enfants sont les bonnes pensées de l'âme. À ce sujet, *Corpus Hermétique* IX, 3 : "Le Nous enfante tous les concepts bons quand c'est de Dieu qu'il a reçu les semences, des concepts contraires, quand c'est de l'un des êtres démoniaques". Le thème d'une progéniture parfaite engendrée par l'âme grâce à la semence divine apparaît dans les ouvrages de Philon : *De Cherubim* 44 ; *De vita contemplativa* 68.

⁵⁷ Je rappelle la définition de métaphore : une figure rhétorique qui se distingue de l'expression allégorique par sa brièveté. À ce sujet H. Lausberg, *Elementi di retorica*, § 228.

⁵⁸ Le contenu de cette métaphore est original par rapport à la spéculation gnostique où l'on soutient que, pour se sauver, la femme doit redevenir homme : par exemple, *logion* 114 de l'*Évangile selon Thomas*. Au retournement de la matrice fait pendant l'acte du baptême qui "purifie l'âme de la souillure extérieure qui a été imprimée en elle" (*ExAme* 131, 27-31).

⁵⁹ Cette métaphore sous forme de comparaison concerne le baptême : "Comme on pose des vêtements salis sur une pierre et qu'on les retourne jusqu'à éliminer leur souillure et les rendre purs, ainsi la purification de l'âme est de recouvrer son intégrité, celle de son état sexuel premier, et de se retourner. C'est son baptême" (*ExAme* 131, 31-132, 2).

femme qui va accoucher⁶⁰. Si la première métaphore sous-tend un raisonnement complexe, les deux autres reprennent une imagerie propre de la sagesse populaire.

Mais notre auteur va plus loin : pour étayer son histoire, il cite en effet un certain nombre de paroles d'autorité, qui lui permettent d'expliquer, par un autre langage qui va s'emboîter au sien propre, les différents moments de l'aventure de l'âme. De qui les tire-t-il ? Des "sages d'antan", qu'il mentionnait, sans les nommer, en ouverture du traité (*ExAme* 127, 19). Ces citations nous permettent de mettre un nom sur ces *Sophoi* : il s'agit des prophètes bibliques et du Poète⁶¹. Quelques extraits de leurs écrits vont illustrer, grâce à l'interprétation allégorique qu'en fait l'auteur gnostique, et en quelques tableaux successifs, la prostitution⁶² de l'âme, sa repentance⁶³, son désir de retourner à sa patrie d'origine⁶⁴.

Les textes de Jérémie, d'Osée, d'Ézéchiël et d'Ésaïe que l'auteur gnostique verse au dossier et qui sont introduits comme étant inspirés par l'Esprit Saint⁶⁵, décrivent la femme s'adonnant sans honte aux bergers, la prostituée aux carrefours, sa débauche avec les fils d'Égypte, et enfin son cri de détresse adressé au père. L'allusion à Israël prostituée aux idoles était, dans ces textes, déjà transparente. Dans l'intention de l'auteur de *L'exégèse de l'âme*, ces passages s'adaptent bien à décrire les errances de l'âme ; il s'attarde d'ailleurs, au fil des pages, à souligner la signification allégorique de quelques termes de ces citations. Rappelons, par exemple, l'interprétation qu'il donne sur les fils d'Égypte, mentionnés dans la citation d'Ézéchiël 16, 26 : "Mais qui sont-ils, ces fils d'Égypte, les très virils (*megalosarkoi*) dit-il, sinon ce qui est charnel et sensible, et les œuvres de la terre, par lesquels l'âme s'est souillée en ces lieux ?"⁶⁶ Notre écrivain reprend ici une allégorie, typique en milieu gnostique, qui fait de l'Égypte le symbole de la négativité⁶⁷ par excellence, exégèse volontiers pratiquée par les Pérates⁶⁸ et les Naasséniens⁶⁹ et dont on trouvait déjà quelques prémices chez Philon⁷⁰.

⁶⁰ *ExAme* 132, 2-5. On décrit dans cette métaphore la colère de la parturiente.

⁶¹ *Poietes*, entendons Homère.

⁶² Les passages suivants sont cités pour illustrer la *porneia* de l'âme : Jérémie 3, 1-4 (in *ExAme* 129, 8-22) ; Osée 2, 4-9 (in *ExAme* 129, 23-130, 10) ; Ézéchiël 16, 23-26 (in *ExAme* 130, 11-20).

⁶³ Pour la *metanoia* de l'âme sont cités : un fragment de l'*Apocryphon d'Ézéchiël* (in *ExAme* 135, 31-136, 4) ; Ésaïe 30, 15 (in *ExAme* 136, 4-8) ; Ésaïe 30, 19-20 (in *ExAme* 136, 9-16).

⁶⁴ Le retour à la patrie d'origine est illustré par le *Psaume* 44, 11-12 (in *ExAme* 133, 16-20) et *Genèse* 12, 1 (in *ExAme* 133, 29-31). Sur l'ensemble de ces citations prophétiques voir M. Scopello, *op. cit.*, pp. 18-36.

⁶⁵ *ExAme* 129, 6-7 : "Sur la prostitution de l'âme, l'Esprit Saint prophétise en de nombreux endroits".

⁶⁶ *ExAme* 130, 21-28.

⁶⁷ Sur l'Égypte, M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte* (Études Augustiniennes), Paris, 1978, pp. 270-271. Le *Chant de la perle* syriaque présente une allégorie intéressante sur l'Égypte et les fils d'Égypte.

⁶⁸ Voir Pseudo-Hippolyte, *Réfutation* V, 16, 5.

⁶⁹ Voir Pseudo-Hippolyte, *Réfutation* V, 7, 39-40.

⁷⁰ Parmi les nombreuses références, citons le *Quis rerum* 79 (exégèse sur l'Égypte-maison d'esclavage) et les *Legum Allegoriae* II, 77 (l'Égypte comme masse corporelle).

Quant aux deux citations d'Homère, tirées de l'*Odyssée*, elles portent, la première⁷¹, sur la tristesse d'Ulysse, las des ruses amoureuses de Calypso, et désireux de revoir son île natale ; la deuxième⁷², sur le désarroi d'Hélène, éloignée de Ménélas à cause des intrigues d'Aphrodite. L'auteur gnostique introduit ces deux textes dans son récit, en constatant "que personne n'est digne de salut s'il aime encore le lieu de l'erreur"⁷³. Ce lieu de l'erreur, en langage gnostique, est l'empire de l'*eimarménè*, prison cosmique de l'âme. Aphrodite et Calypso, géôlières astrales, symbole, la première, de la génération, la deuxième, de l'amour physique, tissent les liens qui empêchent au gnostique de remonter à ses origines⁷⁴.

J'ai montré dans le passé que l'auteur de *L'exégèse de l'âme* avait extrait ces citations d'un florilège⁷⁵. J'avais en effet retrouvé ces mêmes citations chez d'autres écrivains, sous des groupements analogues. Chez eux aussi, ces passages avaient fait l'objet d'une réélaboration allégorique : les citations des prophètes par Philon, puis par Clément et par Origène⁷⁶ ; la citation de l'*Odyssée* concernant Ulysse, par Plotin⁷⁷. Ce fait ne remet toutefois pas en cause l'originalité de l'auteur de *L'exégèse de l'âme* qui a su adapter à un mythe entièrement gnostique, celui de la Sophia, des témoins de la sagesse païenne et de la sagesse biblique.

Que l'auteur de *L'exégèse de l'âme* fasse une interprétation allégorique d'Homère n'est pas un fait étonnant dans le contexte du gnosticisme. L'on trouve en

⁷¹ Il s'agit à vrai dire d'un pastiche de plusieurs citations : *Odyssée* I, 48 ; cf. I, 57 ; IV, 555 ; V, 82 (in *ExAme* 136, 27-35). Voici le texte de *ExAme* : "Ulysse était assis sur l'île, pleurant, souffrant et détournant son visage des paroles de Calypso et de ses tromperies, désirant voir son pays natal et une fumée qui s'en élevait, et s'il [n'avait pas reçu une] aide du ciel, il [n'aurait pu rentrer] chez lui". Cette citation, comme la suivante sur Hélène, reprend, sous une forme plus ramassée, les thèmes déjà esquissés par les citations bibliques.

⁷² Citation d'*Odyssée* IV, 261 (in *ExAme* 136, 36-137, 5). Le texte, tel qu'il est repris en *ExAme*, dit : "Hélène dit : '[mon cœur] s'est détourné de moi. Je veux retourner chez moi'. Elle se lamentait en effet en disant : 'C'est Aphrodite qui m'a trompée. C'est elle qui m'a emmenée hors de mon pays natal. Mon unique fille, je l'ai abandonnée ainsi que mon mari qui est bon, sage et beau'". Sur ces deux citations homériques, voir M. Scopello, *op. cit.*, pp. 29-33. Du même auteur, "Les citations d'Homère dans le traité de l'Exégèse de l'âme", in *Gnosis and Gnosticism* ed. M. Krause (Nag Hammadi Studies VIII), Leiden, 1977, pp. 3-12.

⁷³ *ExAme* 136, 25-26. Le 'lieu' est un terme technique valentinien indiquant le monde d'en bas (*topos* en grec ; *ma* en copte).

⁷⁴ Ulysse et Hélène, comme l'âme de notre traité, subissent des tromperies et des affronts liés à l'amour physique, aux adultères et à la 'prison du corps'. L'enseignement que l'auteur tire de ces deux citations homériques se trouve en *ExAme* 137, 5-9 : "Lorsque l'âme quitte son époux parfait à cause de la tromperie d'Aphrodite, alors l'âme subit des injures". Comme Aphrodite et Calypso constituent deux constellations, il est possible que l'auteur de l'*ExAme* ait été aussi sensible à leur aspect astral. En *ExAme* 137, 8 l'auteur commente le personnage d'Aphrodite en disant qu'il s'agit de "celle qui est dans la génération de ce lieu". Le lien entre Aphrodite et la génération apparaît également chez les naasséniens, selon Hippolyte, *Réfutation* V, 7, 12. Sur Aphrodite, en parallèle avec notre texte, on peut lire l'exégèse de Plotin (*Ennéade* VI, 9, 9 : Aphrodite courtisane et Aphrodite céleste).

⁷⁵ M. Scopello, "Les Testimonia dans l'Exégèse de l'âme", in *Revue de l'Histoire des Religions* 191 (1977), pp. 159-171.

⁷⁶ Voir M. Scopello, *op. cit.*, pp. 15-44 ("Les sources") pour une étude détaillée sur ces groupements de citations.

⁷⁷ Plotin, *Ennéade* I, 6, 8 : l'allégorie plotinienne porte sur le retour à la patrie céleste et n'est pas sans relation avec celle développée par l'*ExAme*.

effet plusieurs allégories du Poète chez des gnostiques qui, selon la dénomination hérésiologique, s'appellent les Pérates, les Séthiens et les Naasséniens. En ce qui concerne ces derniers, le Pseudo Hippolyte de Rome, qui nous a conservé de nombreux extraits d'allégories gnostiques sur des textes homériques, affirme que "d'après la nouvelle méthode d'interprétation des œuvres littéraires qu'ils (i.e. les gnostiques) ont inventée, ils attribuent à Homère, leur prophète, la gloire d'avoir, le premier, révélé d'une manière mystérieuse ces vérités, en même temps qu'ils se moquent de ceux qui ne sont pas initiés aux écritures sacrées, en leur imposant de telles idées"⁷⁸. Cette "nouvelle méthode d'interprétation" est bel et bien la méthode allégorique, qu'Hippolyte appelle de son terme technique (*allegoria, allegorein*)⁷⁹ quand il rend compte des exégèses gnostiques dans les pages de son œuvre.

Par ailleurs Irénée de Lyon affirme, en parlant des disciples de Valentin, qu'Homère est leur prophète et que c'est à son école que ceux-ci ont imaginé toutes leurs inventions mensongères⁸⁰.

Remarquons aussi que la réutilisation de citations anciennes, la relecture allégorique de celles-ci et, plus largement, tout le travail d'interprétation accompli par les gnostiques sur les Écritures, soient-elles païennes ou bibliques, coïncide, du point de vue hérésiologique, avec un procédé de falsification délibérée de ces textes de référence. Selon les Pères, cette falsification permet aux gnostiques de tirer un avantage pour leur propre doctrine.

Selon le Pseudo Hippolyte, par exemple, "Simon le Magicien a falsifié"⁸¹ et interprété dans le sens de ses désirs non seulement les paroles de Moïse, mais encore celles des poètes (Homère et Stésichore) et a transformé en allégories un certain nombre d'histoires (le cheval de bois, Hélène au flambeau) pour les appliquer à sa propre histoire et à celle de l'Epinoia". Et le controversiste ajoute : "il a séduit ainsi un certain nombre de gens"⁸².

En revenant à l'auteur de *L'exégèse de l'âme*, demandons-nous pourquoi il a cité des textes dont il propose une interprétation allégorique. Il l'a fait, nous semble-t-il, dans le but d'exporter le mythe gnostique vers l'extérieur, en l'accompagnant de références qui puissent assurer la bonne réception de son texte ; pour séduire également, par des références tirées des classiques en même temps que de la Bible, un auditoire cultivé. Le fait de traduire un contenu gnostique en des termes qui ne le sont pas, montre aussi qu'une volonté de prosélytisme et une cer-

⁷⁸ Pseudo Hippolyte, *Réfutation* V, 8, 1. La "nouvelle méthode d'interprétation que les gnostiques ont inventée" traduit le grec *efuretai kaines teknes grammatikes*.

⁷⁹ Voir l'index de l'édition critique d'Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium* par P. Wendland, Leipzig, 1916, réédition, Hildesheim, 1977, au terme *allegorein*.

⁸⁰ Irénée de Lyon, *Adversus haereses* IV, 33, 3. Sur Homère, prophète des gnostiques, voir les pages, encore d'actualité, de J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai, 1961, pp. 80-86.

⁸¹ Sur la falsification des écritures opérée en milieu hérétique, et ses diverses techniques, voir A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II^e-III^e siècles*, Études Augustiniennes, Paris 1985, tome II, index à 'falsification'. Cf. M. Scopello, "Le renard symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les gnostiques" in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 71 (1991), pp. 73-88.

⁸² Pseudo Hippolyte, *Réfutation* VI, 19, 1.

taine ouverture sociale faisaient partie des préoccupations de certains mouvements gnostiques qui refusaient le repli total sur eux-mêmes.

Une écriture d'initiation ? le traité de *L'Allogène*

Un autre traité de la bibliothèque copte de Nag Hammadi attire notre attention, car dans ses pages expression et interprétation allégoriques s'enchevêtrent constamment. Ce traité, intitulé *L'Allogène*⁸³ (= L'Étranger), est conservé dans le codex XI de la bibliothèque. S'il se présente à première vue comme une écriture d'initiation, une analyse du texte, du point de vue de l'allégorie pratiquée, permet toutefois de nuancer cette première impression.

Rédigé au III^e siècle⁸⁴ en grec, et traduit successivement en copte vers la moitié du IV^e siècle, ce traité met en scène l'ascension progressive d'un initié, qui porte, comme le titre du document l'indique, le nom d'Allogène. Celui-ci est guidé et introduit dans les mondes célestes par une entité féminine qui lui dévoile une série d'enseignements secrets. Mais ce voyage d'Allogène ne se déroule plus selon les modes des ascensions au ciel, bien connues par les apocalypticiens de tout bord – juifs, chrétiens et gnostiques⁸⁵. Ces ascensions célestes étaient en effet marquées par des repères extérieurs (lieu de révélation, montée au ciel, franchissement progressif des cercles célestes) qui manquent presque totalement ici. Et pour cause. L'auteur de *L'Allogène* a en effet allégorisé à l'extrême le thème du voyage céleste pour en faire un voyage bien plus abstrait, un voyage intériorisé, une ascension en soi-même, à travers les différents stades de l'intellect.

Le traité de *L'Allogène* est une pièce métaphysique dans laquelle sont habilement fusionnés des motifs philosophiques hérités de la tradition platonicienne⁸⁶ et des figures mythologiques appartenant au patrimoine gnostique⁸⁷. Son auteur présente ainsi un contenu des plus abstraits – le paysage des intelligibles – à l'aide de personnages du mythe gnostique.

⁸³ Il s'agit du troisième traité du codex XI ; une édition critique et une traduction (par J.D. Turner), accompagnée d'une introduction (par A. Wire) et de notes de commentaire (par J.D. Turner) se trouve dans *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, volume editor Ch.W. Hedrick (Nag Hammadi Studies XXVIII), Leiden, 1990, pp. 173-267.

⁸⁴ Ce traité, tout comme le traité de *Zostrien* (NH VIII, 1) a vraisemblablement été rédigé plus tard que la plupart des traités de la bibliothèque de Nag Hammadi (bien entendu, au niveau de leur original grec, perdu). *L'Allogène* se ressent en effet de thèmes de la spéculation néoplatonicienne.

⁸⁵ Parmi les voyages au ciel d'allure gnostique, on peut mentionner l'*Apocalypse de Paul* (Nag Hammadi II, 5).

⁸⁶ Notamment, une réflexion sur le Dieu Inconnu et une spéculation, concernant les Individuels, dont le destin et l'évolution progressive vers l'Un intéresse tout spécialement l'auteur. Nous traitons du problème des Individuels dans notre travail sur *L'Allogène*, destiné à la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Université Laval, Québec-Louvain (à paraître). Sur les points de contacts entre ce traité et la philosophie de son temps, voir K. King, *Revelation of the Unknowable God*, Santa Rosa, 1995 ; J.D. Turner, "Gnosticism and Platonism : The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in their Relation to Later Platonic Literature" in R.T. Wallis et J. Bregman ed., *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, NY, 1992, pp. 424-459.

⁸⁷ Notamment l'éon de Barbélo et ses différentes hypostases. Sur Barbélo, voir M. Scopello, "Youel et Barbélo dans le traité de l'Allogène (NH XI, 3)" in *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi* (Québec 22-29 août 1978), Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section 'Études' I, ed. B. Barc, Louvain, 1981, pp. 374-382.

La fusion de ces deux éléments, mythe gnostique et *logos* philosophique, porte à penser que ce traité pouvait être destiné à deux publics différents : d'une part, à des auditeurs déjà sensibilisés aux modes de pensée de la gnose, auditeurs auxquels l'on présentait un enseignement capable de leur faire franchir les échelons de la connaissance ; d'autre part, à des auditeurs davantage accoutumés au raisonnement grec, que l'on pouvait espérer intéresser par un langage qui ne leur était pas inconnu, en les amenant ainsi, sans secousses, à approcher la métaphysique gnostique.

Ce traité pouvait être ainsi l'objet de deux lectures différentes, l'une davantage ésotérique, destinée aux adeptes, déjà familiers de certaines figures ancrées dans leur imaginaire⁸⁸ et de certaines entités ontologiques, objet de réflexion, et de vénération, dans quelques cercles gnostiques. L'autre plutôt exotérique, sinon publique ; une lecture capable de supporter le débat avec des non-initiés aux mystères de la gnose. C'est pour cela que jouer sur les touches de la philosophie contemporaine constituait un atout majeur pour donner au traité une diffusion plus large⁸⁹. L'insertion d'éléments de la pensée philosophique fonctionne en effet comme une sorte de fil d'Ariane tendu par l'auteur du traité afin d'aborder la compréhension du panthéon gnostique⁹⁰.

Pour viser deux publics, l'auteur joue sur l'expression allégorique, de laquelle plusieurs interprétations, tout autant allégoriques, peuvent être sollicitées.

Prenons comme exemple le titre du traité : *Allogène*. *Allogenes* signifie, en grec, *l'Etranger, l'Autre*. Titre allégorique par excellence, dont on peut tenter de fournir quelques lectures, qui tout en étant complémentaires, restent néanmoins différentes.

D'abord, ce titre souligne le caractère ésotérique du traité qu'il coiffe. Le personnage autour duquel s'agence le traité, porte en son nom les caractères de l'altérité, signe de son élection : *Allogène*, l'initié, est en effet le destinataire privilégié d'une révélation. Voici ce que Youel, la révélatrice céleste, lui dit : "Il n'est pas coutume que tous puissent entendre ces révélations, ô *Allogène*. Tu as été revêtu d'une grande puissance ; le Père du Tout, l'éternel, t'en a revêtu avant que tu ne viennes en ce lieu, afin que tu puisses discerner ce qui est difficile à discerner et que tu puisses connaître ce qui est inconnaissable pour la plupart des hommes"⁹¹.

⁸⁸ Deux autres traités de Nag Hammadi, *Les trois stèles de Seth* (NH VII, 5) et *Zostrien* (VIII, 1) partagent une réflexion similaire à celle de *L'Allogène* sur les mêmes personnages du panthéon gnostique, notamment Barbélo et ses manifestations.

⁸⁹ Un traité intitulé *Allogène* était connu par l'école romaine de Plotin, selon le témoignage de Porphyre (*Vita Plotini* 16). Néanmoins, il n'eut pas la faveur du Maître, tout comme d'autres traités gnostiques qui circulaient dans l'école et dont Porphyre nous a conservé les noms : apocalypse de Zoroastre et de Messos. Plotin confia en effet à des élèves la réfutation des œuvres gnostiques. Voir l'importante étude de M. Tardieu, "Les gnostiques dans *La Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16", in L. Brisson et al., ed., *Porphyre. La Vie de Plotin*, tome II (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 16), Paris, 1992, pp. 503-563. À consulter également, M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus* et P. Hadot, *Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses* (Res Orientales IX), Bures-sur-Yvette, 1996.

⁹⁰ Le but de l'auteur du traité est de considérer les rapports entre les différentes entités et l'Un.

⁹¹ *Allogène* NH XI 3 50, 24-32.

L'Étranger, toutefois, consent à être connu : il dépose en effet par écrit ce qu'il a appris par révélation. Alloène va ainsi partager sa nature d'étranger avec quelques élus : "Youel, la révélatrice, me dit : Écris les choses que je t'ai dites et que je te rappellerai pour ceux qui seront reconnus dignes après toi"⁹². D'étranger, Alloène devient familier : cette familiarité se consomme toutefois en petit comité : elle va en effet concerner le disciple spirituel d'Alloène, celui qu'il appelle son 'fils', Messos⁹³, et les adeptes que l'on retrouve autour de lui. Puisque Alloène devient familier pour quelques-uns, ces derniers deviennent, par contamination, des étrangers. La révélation dont a été gratifié Alloène déteint sur eux.

La métaphore, bien connue en milieu gnostique, qui fait du *Gnostikos* un exilé sur terre, un étranger au monde⁹⁴, a pu rentrer en ligne de compte dans le jeu des interprétations mis en place par l'auteur de notre traité. Le prince dévoyé en Égypte du *Chant de la Perle*⁹⁵, l'âme perdue dans le labyrinthe cosmique du cantique naassénien⁹⁶ transmis par Hippolyte sont des exemples de cette imagerie.

Néanmoins le titre *Allogenes* renvoie aussi à une autre lecture allégorique. Celle-ci est basée sur l'identification entre Seth⁹⁷ et *allogenès*, identification qui s'étend à la race dont il est fondateur – les séthiens –, race d'étrangers – *allogeneis*. L'attestation de livres *allogeneis* par l'hérésiologue Épiphane⁹⁸, livres composés, selon lui, à l'intérieur de groupes séthiens, va dans le même sens.

Mais d'autres lectures allégoriques, effectuées par un public dont les références ne sont pas à priori gnostiques, peuvent se greffer sur ce titre d'*Allogenes*. Ce terme peut évoquer l'Ulysse d'Homère, dont le caractère d'étranger n'a fait que s'accroître au fil des allégories fournies par la tradition medioplatonicienne et néoplatonicienne. Ulysse en effet, surtout dans l'interprétation plotinienne de l'*Ennéade* I, 6, 7-9, symbolise le cherchant qui se découvre étranger au monde en quittant les signes de la beauté terrestre⁹⁹ (Circé, Calypso) pour se tourner vers la

⁹² *Alloène* 68, 16-20.

⁹³ *Alloène* 68, 28-31 : "Après qu'il eut dit ces choses il se sépara de moi. Je fus désormais rempli de joie ; j'écrivis alors ce livre qui était préparé pour moi, ô mon fils Messos, afin de te dévoiler ce qui avait été proclamé devant moi". Les lignes finales du traité (69, 15-16) disent : "Proclame ces choses, ô mon fils Messos".

⁹⁴ Sur la figure du gnostique en tant qu'exilé en ce monde, voir les pages de H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958 (traduction française, Paris, 1978).

⁹⁵ Cf. J.E. Ménard, *Le Chant de la perle, poème gnostique traduit du syriaque*, Paris, 1991. L'étude fondamentale sur le *Chant de la Perle* est due à P.H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*, (Homo Religiosus 8), Louvain-la-Neuve, 1981.

⁹⁶ Ce cantique est transmis par Hippolyte, *Réfutation* V, 10, 2 ; cf. M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua latina e greca*, Milano, 1993, pp. 85-87 (traduction) ; pp. 417-418 (notes).

⁹⁷ Sur cette identification, voir J.D. Turner, "Sethian Gnosticism : A Literary History" in C.W. Hedrick et R. Hodgson ed., *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody, MA, 1986, pp. 55-86 ; voir aussi C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J.D. Turner, *Zostrien (NH VIII, 1)*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section 'Textes' 24), Québec-Louvain, 2000, pp. 131-144. Épiphane atteste que les archontiques appellent Seth Alloène (*Panarion* 40, 7, 1-3).

⁹⁸ Épiphane, *Panarion* 39, 5 (notice sur les Séthiens) : "Les Séthiens composent des livres en les attribuant à de grands hommes et ils disent qu'il y a sept livres au nom de Seth ; ils donnent toutefois à d'autres livres le noms d'«étrangers»". Cf. F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46)* (Nag Hammadi Studies XXXV), Leiden, 1987, p. 258, note 12 et 13.

⁹⁹ Cf. *Odyssée* 9, 29ss ; 10, 483.

beauté inconcevable¹⁰⁰ de l'Un qui ne se manifeste pas aux profanes. C'est une nouvelle façon de regarder qui s'ouvre à celui qui rentre en lui-même, une vision intérieure qui, tout en étant donnée à tous, est mise en pratique par peu¹⁰¹.

Par ailleurs, on peut aussi se demander si le mot *allogenes*, qui est inconnu dans le grec classique, mais attesté dans la LXX, dans le Nouveau Testament et dans la littérature chrétienne¹⁰², ne porte pas en lui, au-delà de la différence terminologique, une allégorie du personnage du *xenos* des dialogues de Platon ; *xenos* auquel, puisqu'il vient d'ailleurs, l'on reconnaît un statut privilégié, un caractère semi-divin. Dans ce sens, l'ouverture du *Sophiste* mérite d'être citée : "(paroles de Socrate) Ne serait-ce point, Théodore, au lieu d'un étranger, un dieu que tu amènes, comme dit Homère, à ton insu ? À son dire en effet, s'il y a d'autres dieux à se faire les compagnons des hommes qui révèrent la justice, c'est surtout le Dieu des Étrangers qui vient ainsi observer la démesure ou l'équité des actions humaines. Peut-être aussi est-ce l'un de ces êtres supérieurs qui nous est venu en ta compagnie, pour surveiller et réfuter, lui, réfuteur divin, les piètres raisonneurs que nous sommes"¹⁰³.

Avec ces deux dernières possibilités, l'auteur du traité aurait pu constituer une allégorie basée sur des références puisées dans le patrimoine culturel commun de la littérature et de la philosophie grecques.

D'autres exemples d'une tentative de lecture exotérique de ce texte pourraient être fournis. Néanmoins, l'empreinte que l'auteur a donné à son traité reste essentiellement celle d'une écriture réservée à une élite. C'est à cela qu'il faut reconduire les listes de noms angéliques présentes dans le traité, qui illustrent des aspects de l'Un-Tout, l'éon des éons¹⁰⁴. Comme la signification de ces noms n'est nullement fournie dans le texte, on peut supposer qu'un enseignement exclusivement oral, trop secret pour être consigné dans l'écrit, aboutissait à une explication allégorique donnant la clef de ces noms inconnus.

La *Lettre II à Denys*¹⁰⁵ du Pseudo-Platon, très populaire à cette époque, ne soutenait-elle pas, en effet, qu'il valait mieux apprendre la doctrine secrète concernant la nature du Premier Principe par cœur pour la soustraire aux indignes ? et éventuellement brûler l'écrit pour plus de sécurité ? Néanmoins la protection la plus sûre est fournie par le voile de l'allégorie.

Les listes des noms, présentes dans *L'Allogène*, étaient produites pour être récitées ; des techniques précises (posture, respiration) devaient être apprises aux adeptes ; la récitation de ces *onomata* constituait certainement, dans un groupe restreint, un moment fort à partager pour ses membres et les préparait probable-

¹⁰⁰ Cf. Platon, *Banquet* 218 e en *Ennéade* I, 6, 8.

¹⁰¹ *Ennéade* I, 6, 9 in fine.

¹⁰² Voir H.G. Liddel-H.S. Scott, *A Greek-English Lexicon*, réédition avec des compléments de H.S. Jones et R.McKenzie, Oxford, 1968 ; G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

¹⁰³ Platon, *Le Sophiste* 216 a ; texte établi et traduit par A. Diès, *Platon, Le Sophiste*, tome VIII, 3^{ème} partie (Collection des Universités de France), Paris, 1994, p. 301.

¹⁰⁴ Notamment à la p. 54 de *L'Allogène*.

¹⁰⁵ *Lettre II à Denys* 314 a-c (ed. Souilhé, p. 10) ; texte cité par J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, p. 126. On peut ajouter, dans le même sens, Cicéron, *Épître* 47 (*Ad Atticum* II, 20) : "Aussi, désormais, si j'ai un certain nombre de choses à t'écrire, je les envelopperai des voiles de l'allégorie" (cf. J. Pépin, *op.cit.*, p. 124).

ment aussi à une expérience visionnaire semblable à celle vécue par Allogène lui-même.

Le déchiffrement allégorique de ces noms devait constituer le sommet de la recherche, car si l'allégorie est un chemin périlleux, une longue discipline, dont l'effort, selon les termes de la *Lettre II à Denys* du Pseudo-Platon, est semblable à celui demandé par la purification de l'or, le plaisir que provoque cette découverte est néanmoins immense¹⁰⁶.

*
* *

Ces quelques trajets d'interprétation ont mis en évidence que, face à l'allégorie, les penseurs gnostiques peuvent adopter des profils différents et que l'on peut remarquer chez eux des attitudes quelque peu inattendues. C'est somme toute un choix social, ouverture ou exclusion, prosélytisme ou repli sur soi même, qui détermine leur attitude face à l'allégorie. La Bibliothèque de Nag Hammadi, dont sont tirés les exemples de *L'exégèse de l'âme* et de *L'Allogène*, offre pour ce genre d'enquête, un chantier ouvert qui ne demande qu'à être exploité.

Madeleine SCOPELLO
CNRS, Paris

¹⁰⁶ *Lettre II à Denys* 314 a-d. Cf. L. Brisson, *Platon, Lettres*, Paris, 1987.

UN “PEUPLE SAINT” SOUS LE POIDS DU SACRÉ

Précisons d'emblée l'idée directrice des réflexions qui suivent : la scission entre clercs et laïcs dans l'Église catholique romaine a ses racines dans la distinction entre le profane et le sacré que pratiquent communément les religions. Parce que le Concile de Vatican II n'a pas choisi d'examiner cette question, le problème reste entier quant à la légitimité du recours au sacré pour scinder les baptisés en deux groupes inégaux et hiérarchisés. Ces constats préalables mènent à l'hypothèse suivante :

Il existe une incompatibilité fondamentale entre le ministère chrétien et le sacré : la sacralisation des ministères ordonnés est étrangère à la mission de sainteté que le Christ a confiée à l'ensemble de ses disciples.

Le problème de la sacralisation des ministères n'est pas nouveau, bien au contraire. Mais on n'insiste jamais trop sur les conséquences pour l'Église de ce lien : le sacré est une référence qui fragilise ses ministères et les éloigne de l'évangile.

Soutenir cette position dans l'espace d'un court article est risqué, d'autant plus que des historiens des religions, des ethnologues et d'autres chercheurs en ont dégagé depuis longtemps l'essentiel. À mes yeux, l'intérêt de reprendre la question réside tout simplement dans l'urgence de mettre fin à la division du Peuple de Dieu, division dont la sacralisation des ministères chrétiens est largement responsable. C'est à juste titre qu'en ce siècle finissant, un nombre accru de baptisés met en question ce clivage. Mais la simple contestation est insuffisante. Il faut également démontrer le bien-fondé de leur refus de la sacralisation des ministères. À cette fin, je propose une réflexion axée sur deux aspects connexes de la question. Un premier est consacré à la notion du sacré et à sa place dans la religion hébraïque, le second limite la question à celle de l'impasse qui résulte de la sacralisation des ministères ordonnés dans l'Église catholique.

1. Le sacré

a. Le sacré, réalité humaine, médiateur entre le profane et le divin

Depuis un siècle, le sacré fait l'objet de nombreuses études sociologiques, historiques, ethnologiques, etc ... De cette littérature complexe, parfois contradictoire, je ne retiens que quelques éléments qui me semblent les plus aptes à éclairer mon hypothèse : quel sens peut-on donner aux mots “sacré”, “divin”, “profane”, “transcendance”, etc. ? Parmi les différentes réponses possibles, je fais mienne la position d'Henri Bouillard selon laquelle il ne faut pas confondre, comme le faisaient Rudolf Otto et Mircea Eliade, le sacré et le divin. “Le sacré, dit Bouillard, est un élément du profane, où le sujet religieux reconnaît le retentissement du

divin, et par lequel il exprime sa relation, et celle de la totalité du profane, à la réalité (ou à la surréalité) du divin"¹.

Selon cette logique, le sacré ne serait pas synonyme du divin. Il occuperait plutôt la place intermédiaire que l'homme veut lui donner entre le "Tout Autre" divin et le domaine proprement profane, quotidien. Ainsi l'homme s'assure-t-il que ses relations avec le divin sont "efficaces", c'est-à-dire capables de rendre celui-ci favorable à ses demandes. "Le sacré, dit Jean-Paul Audet, c'est originellement la part du monde qui se trouve associée à l'expérience médiate que l'homme peut normalement avoir du divin. Corrélativement, le profane, à l'état natif, n'est donc rien d'autre que ce qui est laissé à l'écart d'une telle association"².

Il est bien évident que la triple construction "profane-sacré-divin" récuse la distinction classique d'Émile Durkheim pour qui toutes les croyances religieuses supposent deux classes séparées et opposées, qu'on peut désigner par les mots "sacré" et "profane"³. La position du sociologue français revient à faire du divin un équivalent du sacré. C'est pourquoi il refuse l'idée d'un divin non-sacré, c'est-à-dire d'une transcendance ineffable au-delà du sacré qui serait autre qu'un simple répondant du profane.

Compris au contraire comme une réalité parfaitement humaine, il se prête facilement à l'idée d'un sacré non-religieux tel que l'honorent aujourd'hui certains groupes tournés vers le supranormal, tout en écartant le "surnaturel". Malgré le réel intérêt d'une telle piste de recherche, je préfère rester dans la ligne du sacré au sens d'un fait incontournable des religions.

Pour commencer, il sera utile de repérer quelques idées communes sur le sacré. Ce rappel pourra, le moment venu, nous aider à évaluer le rôle du sacré comme facteur de division au sein des baptisés. S'il est dans la nature des institutions de dominer, de classer, de diviser, d'isoler, de hiérarchiser, c'est doublement vrai pour celles qui se prêtent au jeu du sacré, d'où l'importance de mesurer la présence de celui-ci dans les institutions chrétiennes, d'évaluer son influence dans leur éloignement des sources apostoliques. Surtout cela permettra de voir à quel point le profil du clerc relève, non pas de la révélation chrétienne, mais plutôt de la tendance humaine à exclusion de la quotidienneté tout ce qui est réservé au service du culte. Pour concrétiser ces idées, passons rapidement en revue un certain nombre de signes manifestes du sacré dans la vie des hommes.

b. *Quelques signes manifestes du sacré dans la vie des hommes*

Depuis l'aube de l'humanité, certains lieux, objets, gestes et individus sont mis à part pour signifier les rapports que le ou les dieux sont censés avoir avec les hommes et le monde. On peut voir là un signe de l'ouverture de l'homme à autre que lui, d'une expérience de l'inconnu qui engendre en lui les doubles sentiments d'émerveillement et de peur devant ce qui échappe à sa saisie. Il s'agit alors d'une réalité mystérieuse, indéfinissable, qu'il juge supérieure à lui, mais qu'il doit tenter

¹ Henri Bouillard, "La catégorie du sacré" dans *Le Sacré. Études et recherches*, Éd. Enrico Castelli, Aubier, 1974, p. 50.

² Jean-Paul Audet, "Le sacré et le profane : leur situation en christianisme", dans la *Nouvelle revue théologique*, 1957, p. 39.

³ Cf. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 50-51.

de maîtriser s'il veut se protéger d'une telle puissance ou, éventuellement, en profiter. Ces effets sont obtenus surtout moyennant le culte : gestes de consécration ou de sacralisation tirés du contexte culturel et historique du groupe concerné.

Le sacré ne connaît pas de discrimination en ce sens que tout peut être sacralisé. Ses destinataires ne sont pas pressentis a priori comme aptes à porter le poids de sa puissance. Le choix est plutôt guidé par certaines pertinences contextuelles : hauteurs montagneuses, gestes symboliques, enclos sacrificiels, vêtements et ornements singuliers, traits excentriques ... Tout ceci est facilement adapté à une fonction sacrale.

Une précision s'impose toutefois : la sacralisation ne suppose aucune transformation intérieure de l'être consacré. En soi, le sacré est une catégorie vide, sans contenu précis. Son "pouvoir" est dû au simple fait qu'il est perçu comme puissant. Dans la mesure où la sacralisation fait admettre qu'un objet est investi d'une puissance sacrée, le pouvoir de celui-ci est efficace. Cet objet peut même devenir dangereux. Pour cette raison, entourer le sacré d'interdits et de tabous vise non seulement à la protection du sacré contre la profanation, mais aussi, à la mise à l'abri du profane contre le pouvoir du sacré. En effet, le sacré peut absorber ou même détruire ce qui est autre que lui, il peut tuer un homme comme il peut le bénir. En cela, il a quelque chose d'arbitraire, d'aléatoire. C'est ce qui explique, sans doute, la peur de transgresser le sacré soit par manque de respect envers ceux qui le détiennent, soit par absence de pureté ou de gestes appropriés.

En même temps, la profanation du sacré n'est pas forcément quelque chose de grave. Elle est "réparable" grâce à des actes proportionnés à l'offense. À noter également : la sacralisation n'opère pas un découpage net, définitif avec le non-sacré. Les traits qui lui sont propres n'impliquent pas des cloisonnements imperméables par rapport au profane. Si la consécration sert essentiellement à éloigner son objet du quotidien, ce processus peut être inversé et ses attributs effacés. On "profanise" le sacré, par exemple, en destinant à l'usage ordinaire un objet consacré.

Ces signes de l'emprise du sacré dans la vie des groupes religieux se trouvent également dans l'expérience religieuse d'Israël.

c. Les signes du sacré dans l'expérience religieuse d'Israël

Ici je vais me limiter à un point précis, à savoir l'expérience religieuse d'Israël où le sacré et la sainteté sont vécus en termes analogues. Le peuple élu a connu deux expériences de Dieu différentes mais voisines, celle du sacré, véhiculée essentiellement par une caste sacerdotale consacrée au service de YHVH et à l'observation de la Loi ; celle de la sainteté dont YHVH lui-même est compris comme l'initiateur. Quelques indices linguistiques en portent la trace. En hébreu, les consonnes Q-D-Sh donnent lieu à des variantes qui bifurquent dans deux directions linguistiquement proches, mais de sens différents : "qodesh" = sacré et "qadosh" = saint.

On rencontre le sens de "qodesh" ou de sacré dans les pratiques religieuses d'Israël – lieux sacrés, sacerdoce, sacrifices, etc ... – qui sont réservées à Dieu et entourées d'interdits. En retirant à l'usage profane ce qui appartient au culte, le peuple élu vit sa relation avec Dieu sous le signe du sacré, du "qodesh". Parfois, la sacralisation qui "absorbe" le profane n'est pas entièrement pure de tout motif in-

téressé. Ermenegildo Bertola propose l'exemple d'une maison qui va être rendue "qodesh" ou consacrée au Seigneur. (À noter qu'il ne s'agit pas de la "sanctifier"). En consacrant sa maison à Dieu, l'homme cherche à "la préserver du mal, la maintenir pure, à éloigner d'elle toute contamination, la réserver comme si elle appartenait au Seigneur"(cf. Lévi. 27,14)⁴. Il faut préciser, toutefois, que la religion hébraïque, à l'instar d'autres religions, ne connaît pas de barrières étanches entre ce qui est sacralisé et le profane. L'histoire de David en est un exemple intéressant. Affamé, le futur roi demande au prêtre Ahimelek de le nourrir lui et ses hommes. "Alors le prêtre lui donna ce qui avait été consacré, car il n'y avait pas d'autre pain que le pain d'oblation, celui qu'on retire de devant Yahvé ..." (I Sam. 21,7). On pourrait dire alors que le sacré ne répugne pas, à l'occasion, à se mettre aussi au service du profane ! (Cf. Matth. 12,3 : Jésus approuve Ahimelek et David explicitement).

Parallèlement à son expérience du sacré, Israël connaît une expérience "non-religieuse" de l'Autre mystérieux qui se révèle gratuitement sans intermédiaire. Il s'agit du "qadosh", de la sainteté. Dans la Bible juive, Dieu seul est "qadosh", *Le Saint* (Isaïe 47,15). C'est lui qui décide de se donner un peuple saint : "Vous serez saints parce que moi je suis saint" (Lv. 19,2). Refusant de s'enfermer dans sa transcendence, dans le lieu sacré où l'homme croit le trouver, YHVH ne transforme pas sa rencontre avec Israël en une expérience du "tremendum" : le "Saint d'Israël" n'est pas un être sacré. Pour se rendre auprès des siens, Dieu le "Qadosh" transgresse, pénètre directement l'épaisseur "profane" de ce monde sans l'intermédiaire du sacré, sans respecter le domaine religieux réservé au culte.

"Saint, saint, saint est Yahvé Sabaot", chantent les séraphins dans la vision d'Isaïe, acclamation s'enchaînant aussitôt avec l'affirmation : "sa gloire emplit toute la terre" (Is. 6,3). Tout est donc touché par sa gloire, sa sainteté, pour que l'homme devienne saint comme Dieu est saint. Plus rien n'appartient au domaine du sacré. Que YHVH soit béni, dit le psalmiste, que "toute la terre soit remplie de sa gloire" ! (Ps. 72, 19). Quittant le "fanum" où les "dieux parlent", Dieu choisit le profane comme demeure. Il instaure avec son peuple une alliance nouvelle qui n'est plus l'affaire d'une caste sacerdotale. On ne rassasie plus le Dieu d'Israël par la graisse des sacrifices (cf. Is. 43,24) car il se plaît, non pas dans la fumée des holocaustes mais dans l'amour (cf. Os. 6,6). Par une nouvelle alliance donc, YHVH supprime définitivement les pratiques du sacré qui réservaient à quelques privilégiés un accès auprès de lui. Il veut se faire connaître directement au cœur de chacun. "Tous me connaîtront, dit YHVH, des plus petits jusqu'aux plus grands" (cf. Jér. 31,31-34). Par le fait même de se communiquer à tous, il abolit le sacré.

Pour Israël donc, l'expérience du "qadosh", du Saint, est celle d'un Dieu qui a "planté sa tente" au sein de son peuple, qui a préféré à une maison fixe, une demeure portative afin d'accompagner les siens dans le désert (Ex. 25,22 ; 33,7-11). Il est le Saint, la "chekinah" qui va toujours et partout avec son peuple en marche (cf. Ex. 40, 34-38). Il est le "lot en héritage" (Ps. 16,5), la portion ("kleros") appartenant au peuple tout entier, et non pas la part des seuls clercs, quoi qu'en dise St. Jérôme (Pat. lat. 22,531).

⁴ Ermenegildo Bertola, "Le sacré dans les plus anciens livres de la Bible", *Le Sacré, op. cit.*, p. 212.

Israël a été profondément marqué par cette double expérience du sacré et du saint : il éprouvait le besoin, d'une part, de créer, comme toute religion, des séparations entre le sacré et le profane, et d'autre part, d'accueillir un Dieu qui passait outre le sacré afin de remplir la terre toute entière de sa sainteté. En même temps, les deux courants du sacré et du saint tendaient à s'entremêler : par exemple, dans les théophanies, forte expérience d'un Dieu à la fois tout autre et tout proche, et dans le souci qu'avait Israël de son identité, celle d'une "race sainte" (Esd. 9,2). Peuple de l'alliance, Israël se sépare des autres nations, se proclame à la fois sacré et saint, "royaume de prêtres et nation sainte" (Ex. 19,6).

Pour le chrétien, l'alliance promise par le Saint d'Israël a été pleinement réalisée dans l'événement qui a mis définitivement fin au sacré comme lieu de rencontre avec Dieu. Grâce à l'annonce de la bonne nouvelle", de son évangile incarné dans la personne même de son messager (cf. Na. 21 ; Is. 52,7), YHWH dirige fermement l'ensemble de son peuple dans le sens de la sainteté.

2. Une Église placée sous le signe de la sainteté

La question posée ici rejoint la première partie de cette étude par le biais d'un nouvel aspect du sacré : comment se fait-il qu'un groupe restreint et sacralisé dans l'Église ait pu faire de la sanctification l'une de ses fonctions propres ? Sur ce point précis, l'histoire du christianisme est claire : à la fin des deux premiers siècles, le sacré est devenu le cadre de référence privilégié du ministère ordonné qui exercera progressivement son emprise sur tous les moyens de sanctification. Certes, la sainteté n'a jamais cessé de se manifester en dehors des instances officielles de l'Église comme en témoignent d'innombrables exemples d'une vie intensément spirituelle chez les personnes les plus modestes. Mais il n'est pas moins vrai que le sacré a repris ses droits très tôt dans le christianisme et que son institutionnalisation lui a donné, avec le temps, une visibilité et un pouvoir exclusif de sanctifier la partie "profane" de l'Église. Le poids de ce processus a pesé fatalement dans l'écart définitif entre une hiérarchie sacralisée et une "ecclesia" qui, au début, ignorait tout ministère sacerdotal "voulu par le Christ". Encore au début du III^{ème} siècle, Tertullien peut écrire : "La distinction entre ordre sacerdotal et peuple de laïcs, c'est l'autorité de l'Église qui l'a créé ..."⁵.

Et aujourd'hui, c'est un fait : à la fin de vingt siècles de christianisme, le sacré est largement accepté comme référence "normale" des ministères ordonnés. En même temps, il existe une interrogation accrue au sein des églises quant au bien-fondé de cet aboutissement. Bien des passages du Nouveau Testament montrent que cette interrogation n'est pas sans fondement.

a. La sainteté dans le Nouveau Testament

Je suis persuadée que le Nouveau Testament évite le langage sacré. Un exemple parmi nombre d'autres : chez les premiers chrétiens, la célébration du repas du Seigneur dans la fraction du pain, le "sacrifice de louange" se déroulait sans sacerdoce, sans autel, sans victime. Aucun ministère dans ces communautés ne correspondait à celui qui sera privilégié par la future caste sacerdotale dans

⁵ Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, Sources chrétiennes, n° 319, Le Cerf, 1985, VII, 1, p. 93.

l'Église catholique. (C'est donc bien *toute* la "sainte communauté" eucharistique qui prie : "Nous te rendons grâce, car tu nous as choisis pour servir en ta présence". Cf. 1 P 2,5).

Lorsque Jésus s'est trouvé avec ses disciples la veille de sa mort, il n'a pas demandé à son Père de les sacraliser. En dépit de Jean Chrysostome qui comprend le mot "agios" dans la prière de Jésus au sens de "sacré", l'exégète Ignace de la Potterie refuse ce sens trop proche des consécérations sacerdotales dans la Bible juive : "à la différence de ces textes bibliques sur la consécration divine d'un homme pour une tâche spéciale, les trois versets de Jn 17,17-19 n'assignent aucun but à ce qu'on appelle la 'consécration' des disciples"⁶. Jésus prie plutôt pour leur sanctification : "Je me sanctifie moi-même pour eux afin qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés dans la vérité" (Jn. 17,17). Aucune interprétation rituelle de la prière de Jésus n'est donc possible. La sanctification des disciples en vue de leur mission ne suppose aucune référence sacrificielle.

De son côté, Xavier Léon-Dufour précise le sens de cette sainteté : "... à partir de l'UN que constituent le Père et le Fils, l'unité de la communauté croyante est *tout ensemble* communion avec Dieu et fidélité au commandement de l'amour mutuel"⁷. Tous sont "saints" car tous sont baptisés dans le Saint qui est le Christ : "Vous avez reçu l'onction venant du Saint, et tous vous possédez la science" (1 Jn. 2,20). C'est ainsi qu'apparaît clairement le "sensus fidelium" propre à tous les baptisés (Lumen Gentium, n° 12). En revanche, aucun évangile ne laisse entendre que Jésus a destiné ses disciples à un quelconque service du sacré – et pour cause : Jésus lui-même n'était pas prêtre. (Notons que le parvis des prêtres du Temple de Jérusalem lui était interdit. S'il y avait pénétré, il aurait été condamné à mort pour avoir profané la maison de son propre Père !). En effet, Jésus refusait la primauté du sacré. Dans sa pratique de la Loi, par exemple, il mettait toujours en premier la personne humaine. Il a rassemblé auprès de lui des hommes et des femmes comme disciples non pas pour les séparer des autres, mais pour leur confier la mission d'annoncer à tous la bonne nouvelle : que tous soient saints comme son père est saint. L'antithèse entre le sacré et le profane n'est pas simplement abolie. Elle est parfaitement impropre au message du Christ. Les premiers chrétiens ont bien retenu la leçon.

En supposant que les chrétiens de la première heure avaient accès à la tradition orale qui a précédé la rédaction finale de l'évangile de Jean, on peut penser qu'ils ont employé l'image de la vigne pour signifier la communion de tous "dans le Christ". Ils se voyaient comme porteurs des fruits de sainteté propres à la "souche vivante" dans laquelle ils étaient enracinés : "Je suis, moi, la vigne, vous les sarments. Qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte un fruit abondant, car hors de moi vous ne pouvez rien faire" (Jn. 15, 4-5).

Au plan sémantique, l'image est très forte car les deux mots "vigne" et "sarments" renvoient à la souche unique qui apporte la même vie à tous ses membres. Ainsi, l'image de la vigne privilégie-t-elle l'unité des disciples dont la source est leur intime appartenance au même Christ. Cette communion incomparable n'est

⁶ Ignace de la Potterie, "Consécration ou sanctification du chrétien", dans *Le Sacré*, op. cit., p. 342.

⁷ Xavier Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, T. III, Éd. du Seuil, 1993, p. 304.

pas à confondre avec l'union plutôt extérieure entre le berger et ses brebis (Cf. Jn 10 ; Jn 20,15-16)

Les responsables de l'Église ont toujours exploité le symbolisme du berger pour justifier leur autorité du fait que le signifiant se prête facilement à cet usage. En même temps, son extériorité au plan sémantique, impose des limites à l'autorité ecclésiale : le troupeau n'appartient pas à Pierre. Toute interprétation de la figure du berger de type légaliste ou inquisiteur est à exclure : l'autorité cléricale n'a pas à s'arroger le lien intérieur entre le Christ et les siens. Au contraire, il faut qu'elle abandonne toute tentative de rattacher la conscience du fidèle à sa pensée et volonté en matière de foi et de mœurs (Cf. "Lumen Gentium", n° 25). Le Christ seul détient ce privilège. Demeurant en permanence en ses membres, il est la lumière intérieure, la gloire qui rayonne en tous pour que tous soient guidés par lui vers le Saint. L'appropriation des moyens de sanctification par quelques-uns dans l'Église peut-elle alors se justifier ?

La sacralisation de "quelques-uns" est également refusée par le chapitre 20 de l'évangile de Jean. N'étant pas lui-même un être sacré, Jésus le vrai Berger, n'a pas conféré une consécration sacerdotale à Pierre. Quand il a demandé à son disciple de "paître ses brebis", il ne lui a pas confié un pouvoir sacré sur les moyens de sanctification. (Le "pouvoir des clefs", Matth. 16,19, n'infirmes pas ce constat, surtout à la lumière de Matth. 18,18).

En revanche, l'image johannique fait ressortir nettement l'aspect onéreux de la mission du chef. Signe de l'amour de Dieu pour son peuple, le berger ne suggère en rien les prérogatives et les honneurs dont jouissent souvent les "princes de l'Église". Il renvoie plutôt au lourd devoir d'endurer des souffrances dans le service des frères, fait qui n'a pas échappé à Paul (cf. 2 Co. 1, 6-11). Ses lettres et les Actes des apôtres en particulier, témoignent de la conscience qu'avaient les responsables des premières communautés d'être chargés d'une tâche exigeante. Même les Pastorales, écrits néo-testamentaires les plus suggestifs de l'institutionnalisation des fonctions des chefs, s'en font l'écho.

Bien évidemment, l'intention des premiers chrétiens de vivre leur foi d'une manière visible, socialement repérable, explique leur organisation en "ecclesia". Mais rien n'obligeait à la sacralisation de ses "cadres". La diversité des charismes, "dons de l'Esprit", n'annonçait pas un futur ministère sacré. Aucun "hiereus" n'apparaissait à l'horizon.

b. Les moyens de sainteté sous l'emprise d'une hiérarchie sacralisée

"... nous devons attendre Hippolyte et Tertullien (fin du II^e siècle-début du III^e siècle), dit Peter Schmidt, pour que soit clairement formulée l'idée d'un sacerdoce ministériel chrétien"⁸. La triple hiérarchie de ministères qui en émerge, se dote d'un appareil sacré conforme à la logique des fonctions sacrées d'Aaron et des Lévites. C'est aussi à cette époque que le geste fort ancien de l'imposition des mains est institutionnalisé dans le sens du culte. Progressivement, les ministres ordonnés se distingueront en se situant au-dessus des autres baptisés, reléguant les

⁸ Peter Schmidt, "Les ministères dans le N.T. et dans l'Église", dans *Des prêtres pour demain*, éd. Jan Kerkofs/Lumen Vitae, 1998, p. 108.

"saints" dans le profane, dans le "séculier", comme lieu propre à eux (Cf. *Lumen Gentium* n° 31).

L'expérience de "tous remplis de l'Esprit Saint" connaît souvent de tristes lendemains de "division des esprits". C'est ainsi qu'à cause du retard de la parousie, s'est démentie l'image idyllique des premières communautés. Progressivement, elles ont dû s'installer dans le temps pour faire face aux dures réalités de ce monde, aux situations nouvelles causées notamment par des mouvements schismatiques, hérétiques, gnostiques ... L'institution d'une caste de "sacerdotes" semblait répondre au mieux à des situations nouvelles même en l'absence de modèles néo-testamentaires. S'organisant en communautés locales avec un monoépiscope entouré de prêtres et de diacres (entre les années 180-260) puis consolidant cette triple hiérarchie par un état séparé des autres baptisés (les années 380), le pouvoir ecclésiastique était prêt à faire face aux "puissances de ce monde". Selon Alexandre Faivre, ces deux périodes de mutation ont été "particulièrement marquantes et leur effet cumulatif, sacralisé dans le *Pontifical romano-germanique* du X^e siècle, a conduit, au moins dans l'Église catholique, à un millénaire de relative stabilité des structures sociales chrétiennes"⁹.

Faut-il en conclure que cette évolution était inéluctable ? Du fait que plusieurs générations au sein des premières communautés ont vécu leur foi sans la sacralisation de leurs ministres ("épiscope" et "presbytre" ne sont pas désignés par "hierarchy" ou "sacerdoce", même pas dans les Lettres d'Ignace d'Antioche), une tout autre évolution aurait été possible. L'affirmation du caractère "inévitabile" de la sacralisation des ministères est plutôt un fait de l'histoire sans fondement dans les évangiles. En effet, le développement de l'Église dans ce sens devait se révéler néfaste pour elle qui allait se voir par ce processus, scindée en deux. Aujourd'hui la légitimité de deux classes, parfaitement étanches, de baptisés, la première se portant garante de la seconde, apparaît fondamentalement contestable.

C'est pourquoi il est impossible de se satisfaire de quelques réformes superficielles des ministères. Il faut pratiquer plutôt un examen radical de leurs fondements théologiques. C'est en ce sens que l'incompatibilité entre les ministères chrétiens et leur sacralisation apparaît plus que jamais urgente à retenir. Dans cette perspective, il paraît important d'aborder la notion de "caractère sacramentel". Le silence actuel sur cette idée n'enlève rien au rôle déterminant qu'il continue à jouer subrepticement dans la séparation tenace entre clercs et laïcs.

c. *Le caractère sacré du sacrement de l'ordre*

Habituellement, on attribue à St. Augustin l'idée du "caractère sacramentel". En fait, sa position est à nuancer à la lumière des conflits théologiques de l'époque sur la réitération des sacrements du baptême et de l'ordre pour les chrétiens réconciliés avec l'Église. Selon Joseph Lécuyer, "le mot 'character' est employé par Augustin à propos du sacrement du baptême et de l'effet permanent qu'il imprime (...). Nous ne croyons pas que le mot 'character' ait été employé par Augustin pour désigner explicitement l'effet permanent de l'ordination. Mais si le mot manque, l'extension qui sera faite par la théologie postérieure du mot

⁹ Alexandre Faivre, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, 1992, p. 437.

‘caractère’ à l’effet de l’ordination, paraît bien fidèle à la pensée d’Augustin, du moins si l’on donne au mot ce sens très simple : effet spirituel produit par le rite de l’ordination et qui demeure définitivement dans celui qui l’a reçu”¹⁰.

L’image paulinienne de la “sphragis”, du sceau que le Christ imprime sur les siens (Cf. 2 Co 1,22) est, sans doute, sous-jacente à la pensée d’Augustin. Cependant, chez Paul, il s’agit, non pas du sacré, mais du symbolisme de l’appartenance radicale du disciple au Christ qui reçoit ainsi la promesse, jamais reprise, de jouir pleinement de la sainteté de son Seigneur. En fait, le vrai problème post-augustinien posé par le “caractère” est la tendance accrue à lui donner un sens sacré. Or, dans cette évolution, l’œuvre de St. Thomas est déterminante. Avec elle, le sacré comme facteur de séparation entre baptisés fera un bond en avant.

St. Thomas semble être lui-même conscient du problème quand il essaie de répondre à ceux qui disent que “l’ordre implique une distinction”. Il insiste alors sur le fait que les membres de l’Église ne se distinguent pas d’après la grâce sanctifiante, mais uniquement d’après les grâces “gratuitement données”, là où il y a “diversité de dons”¹¹. Toutefois, à cause, peut-être de sa crainte de voir les ministères ordonnés “réduits” à de simples charismes dans la communauté, Thomas s’efforce d’approfondir sa réponse à la difficulté soulevée. D’une part, dit-il, les “dons de la grâce sanctifiante sont communs à tous les membres de l’Église et, de ce fait ne peuvent établir de distinction entre eux”¹² mais, d’autre part, l’ordre provient d’une différence de pouvoir spirituel : “Le baptême confère une puissance spirituelle pour recevoir les sacrements. De ce fait, cette puissance est en quelque sorte une puissance *passive*. Le pouvoir [de l’ordre], au contraire implique une puissance *active* ...”¹³ pour donner les sacrements.

“*Potentia passiva*”, “*potentia activa*” : on reconnaît sans peine le principe métaphysique aristotélien qui oppose le pouvoir virtuel, immanent à l’essence de l’objet passif, au pouvoir actif, immanent à l’essence du sujet agissant. Selon cette logique, c’est l’“essence” du sacrement de l’ordre, son pouvoir actif, qui explique son originalité par rapport aux autres sacrements, y compris celui du baptême : la puissance spirituelle des six autres est censée être exclusivement passive, rendant le baptisé simplement apte à recevoir la grâce. Seul, le pouvoir de l’ordre est une puissance spirituelle active, supérieure. Imprimée sur l’âme du ministre consacré, la marque sacrée de l’ordre est nécessairement permanente, ce qui explique pourquoi “le retour d’un clerc à l’état laïc ne supprime pas en lui le caractère, qui demeure”¹⁴.

Toutefois, St. Thomas se montre peu préoccupé par le problème du sacré. Pour lui, l’important est de répondre au besoin des fidèles d’accéder à la sainteté en leur assurant les moyens d’y parvenir, d’où son insistance, par exemple, sur le fait qu’elle ne dépend pas de la vertu personnelle du ministre qui administre un sacrement. Il reste néanmoins vrai que la définition thomiste de l’ordre en termes de pouvoir actif opérant une séparation essentielle entre le ministère ordonné et les

¹⁰ Joseph Lécuyer, *Le sacrement de l’ordination*, “Théologie historique”, Beauchesne, 1983, p. 200.

¹¹ La Somme, III^a Pars, q. 35, art. 1, diff. 2.

¹² La Somme, III^a Pars, q. 35, art. 1, sol. 2.

¹³ La Somme, III^a Pars, q. 34, art. 2, sol. 3.

¹⁴ La Somme, III^a Pars, q. 35, art. 2, sol. 2.

autres chrétiens, finit par sacraliser non seulement l'ordre, mais aussi la personne qui le reçoit. Le Concile de Trente, qui reprendra la pensée de St. Thomas sur ce point, en est la preuve éclatante.

Trente fait un pas décisif dans la question des ministères chrétiens par son approbation du "Décret sur le sacrement de l'ordre", lors de la 23^e session du concile en 1563. Le chapitre 4 du décret est explicite : "dans l'ordre, tout comme dans le baptême et la confirmation, un caractère est imprimé qui ne peut être ni détruit ni enlevé". Même si la qualification de "sacré" n'apparaît pas à cet endroit précis, elle est largement impliquée par l'environnement textuel de l'ensemble du décret où tout baigne dans un langage sacré : "sacrificateur", "sacrifice", "sacerdoce", "ordination sacrée", "pouvoir sacré", "puissance", etc.¹⁵.

Quatre siècles plus tard, en plein XX^e siècle, Vatican II emploie les mêmes termes de sacralité. Au milieu du chapitre 2 de "Lumen Gentium" consacré à l'ensemble du peuple de Dieu, les auteurs ressentent le besoin de rappeler l'héritage de Pie XII : il existe au sein des baptisés une communauté sacerdotale, un ordre distinctif de "sacerdotes" : "le sacerdoce commun des fidèles" est à distinguer du "sacerdoce ministériel ou hiérarchique" par une "différence essentielle et non seulement de degré" (L.G. n° 10).

Le nouveau rituel de l'ordination de Paul VI, décrété en juin 1968 par le *Pontifical romain* de la Constitution apostolique "Pontificalis Romani", reprend ce même vocabulaire : "évêque consacrant", "fonction de grand prêtre", "sacerdoce donné par l'Esprit-Saint", etc ... Accompagnant le rituel par une lettre apostolique, le pape emploie explicitement le vocabulaire sacré du "Presbyterorum. ordinis" de Vatican II :

"... les prêtres leur sont unis [aux évêques] dans la dignité sacerdotale ; et par la vertu du sacrement de l'Ordre, à l'image du Christ prêtre suprême et éternel, ils sont consacrés pour prêcher l'Évangile et pour être les pasteurs des fidèles et célébrer le culte divin en vrais prêtres du Nouveau Testament" (P.O. n° 1).

Ainsi, contre toute évidence historique, le texte prétend que le Nouveau Testament est le berceau du sacerdoce hiérarchique, ce qui nous renvoie à la logique non-évangélique de prêtres agissant au nom de "simples fidèles".

La position de Jean-Paul II va nettement dans le même sens. En 1979, dans la première lettre qu'il adresse à "tous les prêtres de l'Église" le Jeudi saint, il insiste sur la séparation infranchissable entre laïcs et clercs : "Le sacerdoce auquel nous participons par le sacrement de l'Ordre, a été 'imprimé' à jamais dans nos âmes par un signe particulier de Dieu" (...) il y a entre eux [entre prêtres et laïcs] "une différence essentielle et non seulement de degré"¹⁶. Le pape va encore plus loin : voyant dans le culte divin la meilleure expression de la sacralité des ministères ordonnés, il demande aux prêtres d'observer avec lui "la fête annuelle de notre sacerdoce". Étonnante récupération de la fête destinée à célébrer le don eucharistique que le Seigneur a confié à l'ensemble de ses disciples !

Inutile de multiplier les exemples. Les précédents peuvent suffire pour soutenir l'hypothèse qui voit dans le sacré l'une des raisons principales du clivage entre clercs et laïcs. En revanche, il reste beaucoup à dire sur les justifications avancées aujourd'hui en faveur de ce clivage. Des arguments imbriqués les uns dans les

¹⁵ Cf. Gervais Dumeige, *La foi catholique*, Éd. de l'Orante, 1975, p. 469.

¹⁶ Jean-Paul II, *Lettre aux prêtres*, Polyglote Vaticane, 1979, p. 11.

autres pour former un ensemble architectural impressionnant, sont, néanmoins, inquiétants : interprétations révolues du Nouveau Testament, raccourcis historiques injustifiés, ecclésiologies non-renouvelées ... L'on s'étonne devant des arguments aussi fragiles, mais il faudra un jour s'interroger sur les raisons de leur importance pour ceux qui les emploient.

En guise de conclusion, je voudrais suggérer une autre piste de recherche qui me semble indispensable aujourd'hui : voir en quoi l'abîme entre clercs et laïcs est dû au caractère absolutisé de l'ordre par l'attribution d'une qualité sacrée, que renforce une métaphysique de l'essence. Quand on se rappelle le caractère "non-étanche" du sacré et du profane dans les autres religions, y compris la religion hébraïque, force est de constater que l'interprétation catholique du sacré est d'une inflexibilité et d'une dureté hors pair. Le caractère "indélébile" qui transforme l'être du prêtre n'a aucun équivalent. Nous avons déjà là un indice de la permanence quasi-ontologique de l'"impermeabilité" du caractère de l'ordre où toute compénétration est interdite entre lui et les autres sacrements. Une telle intransigeance ne peut avoir son origine qu'en dehors du christianisme, ou plus exactement dans le recours à une philosophie essentialiste de la théologie de l'ordre. On ne voit pas comment expliquer autrement l'insistance si forte sur la distinction "non pas de degré mais d'essence entre prêtres et laïcs". C'est sûrement dans une certaine "philosophia ancilla theologiae", justifiant la sacralisation de l'ordre, qu'il faut chercher la scission des baptisés en deux classes radicalement opposées, scission qui a abouti à concentrer les moyens de sainteté dans les mains de "quelques-uns".

L'histoire de la spiritualité chrétienne témoigne avec force de cette prise en charge des moyens de sanctification : "cures d'âmes", mouvements spirituels, initiatives laïques de piété, approbation de règles de vie, réception de vœux religieux, réglementation de la fréquence de l'eucharistie reçue derrière la "barrière de communion" (sic !), etc ... Il revient toujours au clerc de juger de la qualité spirituelle de son pénitent, de lui refuser l'absolution, éventuellement de le vouer à l'exclusion de la "compagnie des saints" ce qui, dans le passé, allait jusqu'à son abandon au bras séculier.

Il est certain que la pastorale a largement démenti la rigidité intolérable de ces pratiques en estompant les frontières entre clercs et laïcs. Mais, cette évolution dans l'Église ne change rien aux paramètres fâcheux d'une théologie de l'ordre qui continue à prendre le sacré comme cadre de référence.

Peut-être une théologie développant avec la même rigueur l'appel universel à la sainteté à partir de la "sphragis", ce sceau indélébile du Christ sur tout baptisé, pourrait-elle atténuer la raideur de l'actuelle théologie de l'ordre. L'insistance aussi sur les ministères chrétiens comme lieux où s'entremêlent l'institution et le charisme, et finalement, sur la multiplicité des sources actives de la grâce – allant peut-être, dans le sens du "sacramentum" de St. Augustin – aiderait à désacraliser les ministères ordonnés et à décloisonner les lieux et les moyens de sainteté afin que l'action sanctifiante de l'Esprit soit pleinement efficace.

Donna SINGLES
Université catholique de Lyon

LA PROPHÉTIE ET LE SACREMENT

Le rôle de l'Esprit saint dans les sacrements est souvent interprété à partir de la pratique liturgique de l'épiclese, de l'invocation. L'Esprit, ainsi appelé, donne réponse en venant consacrer les éléments du rite ecclésial. Dans un certain nombre de théologies, ce rôle consécuteur de l'Esprit par rapport aux éléments, gestes ou objets, entrant dans le rite sacré, est compris en fonction de la dynamique que de tels éléments cosmiques peuvent induire, par symbolisme, dans les psychologies des participants, cela au niveau des archétypes censés structurer la conscience profonde. Une théorie de la prophétie dans les théologies qui ont été ainsi orientées, aujourd'hui devenues peut-être moins nombreuses, ne joue pas de façon importante.

Il en va différemment avec l'essai de Henry Mottu, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante du sacrement*¹, qui entend revaloriser la richesse des pratiques possibles, selon la fonction spirituelle des gestes. À la lumière des gestes symboliques attribués aux prophètes anciens, et en écho aux gestes évangéliques de Jésus, il est possible, jusque dans un monde aujourd'hui indifférent, ou victime des pauvretés d'un religieux diffus, de retrouver des gestes qu'on puisse en tradition latine dire sacramentels. Ils devront allier l'imagination qui fera inventer le chemin de témoignages prophétiques, au milieu des misères humaines, avec cette autre imagination qui sache rejoindre les valeurs d'une pratique ritualisée, donnant aux gestes toute leur force concrète et durable. Ce sont ces gestes qui, directement, sont dits prophétiques. On peut donner cependant attention plus immédiatement à la dynamique prophétique qui joue chez les acteurs, à la racine des gestes. Cela conduirait à une réflexion renouvelée sur l'action de l'Esprit des prophètes dans la construction sacramentelle.

Sans prétendre constituer ces deux brèves descriptions en types-idéaux des théologies sacramentaires actuelles, je les propose en introduction à une réflexion sur le rôle de l'Esprit des prophètes dans la construction de la sacramentalité chrétienne. Pour justifier immédiatement cette première formulation, je veux rappeler que, dans la construction du Temple selon le livre de l'*Exode* (31, 2-5 et 35, 30-35), l'Esprit de Dieu est donné aux constructeurs pour que leur œuvre soit durable et belle².

Devons-nous comprendre, selon la première orientation évoquée ci-dessus, que la puissance de l'Esprit est présente aux pratiques sacramentelles en tant que sa

¹ Henry Mottu, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*, Genève, Labor et Fides, 1998. Pour la première orientation évoquée, je pense au texte d'un jésuite anglais, Bruno R. Brinkman, "For an Aesthetic of Sacramentology ; A Retrospective", dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, vol. 107, 19985, p. 341-364.

² Sur ces textes, et leur réception chez les Pères Latins, voir Pierre Vallin, *Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien*, Desclée, 1983, p.80-85 ; et des compléments dans ma participation à l'article "Travail", du *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 15, col. 1227-1233.

venue est invoquée par les acteurs ? Ou bien : allons-nous postuler que la puissance de l'Esprit est toujours déjà là, force qui opère dans les paroles qu'une inspiration prophétique fait échanger des uns aux autres entre les acteurs sacramentels ?

Cette question en recoupe une autre, plus directement liée à la question des origines chrétiennes, celui du rôle de la prophétie, dans son lien avec les signes charismatiques de puissance. Au début du vingtième siècle, un jeune théologien réformé résumait bien ce qui est resté un schéma commode :

"Il faut bien admettre que le prophétisme n'était et ne pouvait être qu'une étape du développement de la foi chrétienne ; il fallait au christianisme naissant autre chose que des inspirés. Une question se pose : l'apparition de la hiérarchie et de l'autorité extérieure dans l'Eglise signifiait-elle nécessairement la disparition de l'inspiration libre ?"³.

Il ne fait pas de doute, globalement, qu'à un temps de fondation avec signes et puissances succède celui de l'ordination mutuelle des membres les uns aux autres. Sans que soient méprisées les prophéties, sans que l'Esprit soit éteint. Mais, garder discernement s'impose⁴. Sans entrer dans une discussion historique approfondie, je note que la représentation d'un déclin de la prophétie, accéléré à partir de la crise montaniste, n'est plus retenue aussi communément qu'elle ne le fut.

Ignace d'Antioche se serait apparu à lui-même en prophète charismatique, proclamant dans l'Assemblée : Ecoutez l'évêque (*Aux Philadelphiens*, 7, 1s). Faut-il voir là cependant un tournant décisif, significatif de l'enfouissement du prophétisme inspiré au sein du système hiérarchique ? L'épisode peut être interprété de façon plus complexe. Il pourrait impliquer que le système hiérarchique, on pourrait dire le signe sacramentel d'ordination, garde comme son principe vital intérieur l'inspiration charismatique. Ou du moins, les "ordonnés" prétendent le garder. James L. Ash (qui avait comme première cible de contester la vue de Harnack sur la formation du canon comme fin de la prophétie) a bien montré comment la crise montaniste elle-même n'a pas conduit à une dévalorisation théorique de la prophétie, non pas même de la prophétie de type charismatique⁵. Ce qui s'est passé, c'est que l'évêque a su revendiquer pour lui une vocation théorique éminente à la réception de ce don charismatique. De sorte que ce dernier en pratique se serait évanoui ! En tout cas, à supposer que le charisme de *prophétie* ait pu subsister, ainsi intégré, il était désormais impensable qu'on puisse envisager en permanence la présence légitime de *prophètes*, à côté des évêques, ou plutôt en face d'eux, de façon potentiellement contestatrice.

Une persistance de la prophétie, se concrétisant en apparition de prophètes contestataires, il est vrai, est très généralement attestée dans le cours de l'histoire de

³ Julien Alizon, *Étude sur le prophétisme chrétien depuis les Origines jusqu'à l'An 150*, Cahors et Alençon, Typog. Coueslant, 1911, p. 74s. Pour l'ensemble du vocabulaire et des figures historiques, je renvoie à l'article "Prophétisme" du *Dictionnaire de Spiritualité*, par S. Légasse et P. Vallin.

⁴ *1 Thessaloniens* 1,5-7 ; 5,12s ; 5,19-21. Voir l'article d'Edouard Cothenet dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. (tome 8, col. 1222-1337), "Prophétisme dans le Nouveau Testament" (sur les faux prophètes, spécialement col. 1311-1316 et 1328s).

⁵ Ash (James L.), "Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church", *Theological Studies*, 37, 1976, p. 227-252 ; Forbes (Christopher), *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Peabody (Mass.), Hendrickson, 1997, dans le paragraphe : "The extent of glossolalia within the early churches", p. 75-84 (il y a une première édition, Tübingen, Mohr, 1995), établit le même point, pour le don de parler des langues inconnues, humaines, ou célestes.

l'Église. Elle peut être comprise de deux façons au moins. D'abord, il y a la représentation qu'implique la phrase d'Alizon citée plus haut : après la fondation charismatique et la consolidation institutionnelle (ou encore : sacramentaire), la libre parole à prétention de divine origine demeure un élément de protestation seulement relative, comme composante qui favorise la survie du système, mais à titre seulement de propos réformateur secondaire par rapport à la construction maintenant assurée. Cette analyse a une forte pertinence, spécialement au niveau d'une analyse sociologique comparative⁶. L'hypothèse que j'entends avancer ne contredit pas cette représentation mais propose une autre vue, en tension avec celle-là. C'est la question de comprendre comment, ou pourquoi, l'image et réalité du discours inspiré a été – et demeure – le milieu ou principe à partir duquel se seraient construites – se construiraient toujours – et la vie communautaire dans son aspect hiérarchique, et le domaine entier des actions sacramentelles. Je n'entends donner ici que quelques repères seulement.

Une première remarque peut être faite. Dans la tradition chrétienne, et jusqu'à nos jours dans le langage courant ou la conceptualisation sociologique, joue la référence biblique à l'opposition entre le prophète et le prêtre. Tel est le cas par exemple au Moyen Âge latin, selon André Vauchez⁷. Il n'est nullement évident que telles aient été les représentations régnantes, aux premiers siècles du christianisme. Tout d'abord, chez les Pères, non sans fondement dans le Nouveau Testament, la formule "les prophètes" désigne en premier lieu l'ensemble des auteurs et livres qui ont annoncé le Messie, le Christ Seigneur. En ce sens-là, on pourra parler d'une fin de la succession des prophètes ; pour Origène en particulier, après le Christ, on ne trouve plus de prophètes⁸. Il est vrai que le monde hellénistique connaissait le terme, au masculin, ou au féminin (la prophète : *hè prophêtis*). Le terme pouvait avoir un sens courant ou profane : porte-parole. Ou un sens cultuel, religieux : celui ou celle qui annonce un message venant des dieux. Mais le terme, alors, ne désigne pas typiquement un "charismatique", un "extatique", ni non plus un "marginal", un prédicateur itinérant par exemple. La démonstration sur ce point vient d'être menée, de façon que je crois convaincante, par Christopher Forbes⁹.

Certes, l'hellénisme n'ignore pas les manifestations "charismatiques" ou "extatiques", manifestations liées à des groupes marginaux (ou qui se marginalisent par leurs étrangetés cultuelles), ce "charisme" pouvant comporter des oracles inspirés à fonction contestatrice. Le cas le plus clair (vers 135 BCE) est celui d'Eunus, le syrien promu leader charismatique de la révolte sicilienne des esclaves, selon le récit de Diodore de Sicile au livre 34 de sa *Bibliothèque*¹⁰. Mais, à propos de tels discours inspirés, le vocabulaire utilisé n'est pas celui de la "prophétie", c'est plutôt celui de la mantique (mantis) ou divination.

⁶ Très grande richesse d'analyses conceptuelles dans le recueil récent de Jean Seguy : *Conflit et utopie, ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Cerf, 1999. Séguéy insiste d'ailleurs sur le rôle de la tradition pour la naissance renouvelée de la prophétie inspirée ; elle ne fait pas que s'y opposer.

⁷ André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 224.

⁸ Ash, loc.cit., p. 247s.

⁹ Loc. cit., p. 208-217 ; 230-232.

¹⁰ Forbes, p. 141-143 (cf. p. 239s, 292, 312).

Le prophète, lui, ou “la prophète”, porte-parole pour le bien de la Cité, sera une personne clairement située de façon institutionnelle dans la société, à une place honorable. Cette nuance n’est sans doute d’ailleurs pas perdue quand le terme est utilisé par la traduction grecque de la Bible¹¹. Le terme peut s’appliquer à des prédicateurs extatiques, mais il évoque d’abord le caractère de ceux qui sont porteurs de la parole de Dieu, pour le peuple et au sein du peuple. Ces personnes peuvent avoir une fonction contestatrice vis-à-vis du sacerdoce, mais ce n’est pas sur cela que leur désignation fait porter l’attention en premier lieu.

Ces caractères se retrouvent dans les textes chrétiens. Quand il est question de prophètes actuels (non des prophètes en général, au sens de l’entière révélation au peuple des Juifs), il s’agit certes normalement de porteurs d’un discours inspiré, avec un lien en particulier au charisme du parler en des langues étrangères¹². Le prophète n’est pas pour cela mis à part, comme un contestataire ; il est témoin ou acteur dans le cadre de sa communauté. Certes, sa communauté, durant les premiers siècles, est marginale par rapport au monde environnant, juif ou grec, mais ce n’est pas en premier lieu ce trait qui vient caractériser la prophétie (sinon dans le cas de la Pentecôte, selon la construction lucanienne ; les signes viennent manifester alors la contestation des croyants par rapport aux puissants qui ont été les meurtriers de Jésus). De façon générale, le discours prophétique chrétien a son lieu dans l’Assemblée légitimement convoquée, l’Église, et s’y insère de façon organique.

Le prophète chrétien n’est pas en premier lieu un contestataire ; on pourrait bien plutôt dire qu’il est un “attestaire”, venant conforter la communauté et la faire progresser dans son accès à la révélation des mystères. Certes, la fonction des personnes qualifiées comme “prophètes” ne se laisse pas aisément ramener à une formule simple, souligne l’auteur, C. Forbes, que nous avons suivi ici. En même temps, on peut caractériser ces personnes dans leur ensemble par un trait commun, en comparaison avec l’usage hellénistique évoqué ci-dessus. Les prophètes chrétiens ne sont pas, au moins typiquement, des spécialistes permanents attachés à la communauté et, comme un sous-groupe, contre-distingués de celle-ci. Le “prophète” païen se trouve normalement participer d’une figure sociale apparentée à celle d’un sacerdoce, d’un clergé. La prophétie chrétienne est au contraire, selon sa figure normale, une vocation de type universel pouvant atteindre chacun et chacune, de même que l’Esprit prophétique souffle où il veut, sans être limité à une image singulière univoque. Ce point appelle une précision.

Une interprétation possible, présentée avec beaucoup de clarté dans un travail de jeunesse de Gunkel, distingue la réalité des manifestations charismatiques particulières (l’historien, derrière les mots des textes, pourrait remonter jusqu’à cette “réalité” extra-discursive) et le discours théologique qui permet à Paul de ramener l’existence entière des croyants et de la communauté à des œuvres et dons de l’Esprit¹³. Cette vue est cependant discutable. Certes, il est bien clair que les “signes” ont quelque chose de particulier, de temporaire, et on peut postuler, en

¹¹ Forbes, p. 193s, 201s.

¹² Forbes, p. 64, 73, 187. Paul distingue, mais n’oppose pas radicalement, glossolalie et prophétie : *ibidem*, p. 260-262.

¹³ Hermann Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, 2^e édition, Göttingen, Vandenhoeck, 1899.

historien critique, que des signes ont eu un rôle fort dans le christianisme naissant, indépendamment des récits qui nous en restent. Mais il n'est pas du même coup établi qu'on puisse isoler ce "vécu" comme un "réel" distingué radicalement des discours qui, comme ceux de Paul, placent la communauté entière sous la signe d'une vocation prophétique. Certes, ces discours sont d'inégale clarté, ou de styles différents ; on est fondé cependant à les prendre dans leur ensemble comme fondateurs et producteurs du "vécu" inspiré lui-même. L'expérience charismatique est toujours en même temps interprétation discursive, potentiellement énonçable. Ce que vient suggérer, précisément, l'image néo-testamentaire d'une vocation universelle à la prophétie.

C'est plus spécialement la Préface ajoutée par Gunkel à son texte de 1888 pour une réédition en 1899 qui oppose de façon stricte (p. VI, IX) l'expérience intime du *Pneumatiker* et l'interprétation, *Deutung*, ou la doctrine, *Lehre*, qui s'y rattache. Gunkel souligne à juste titre désormais, en 1899, que fait déjà partie de l'expérience la conscience chez le pneumatique d'être conduit par un autre (p. VII), mais cette conscience, j'ajouterai pour mon compte, ne peut être adéquatement distinguée des formations discursives qui donnent à l'imaginaire chrétien sa structuration intime et sa communicabilité entre les frères. Remarquons bien qu'il ne s'agit pas ici de postuler, au nom de la théologie, un statut fondateur de la parole. Théologie il y a bien, sans doute, mais qui revient simplement à réveiller l'attention portée sur une structure qui est généralement celle de toute expérience humaine : celle-ci n'est jamais une "pure réalité", mais toujours intrinsèquement un "construit, vécu interprété".

Quelque chose d'essentiel à propos des prophètes chrétiens anciens appartient il est vrai au domaine des convictions théologiques, mais ce n'est pas là seulement – ce qu'elle est dans mon cas en la matière – une conviction de l'observateur croyant d'aujourd'hui ; elle est déjà, autant qu'on puisse en juger par démarche historique, la conviction des acteurs chrétiens d'autrefois. Je vise le contraste qui existe, dans le discours sur les prophètes, entre l'affirmation selon laquelle l'Esprit de sainteté est donné à tous, tous étant ainsi habilités à porter une parole juste et bonne, divinement consacrée, et cette autre affirmation, régulièrement remise en mémoire, selon laquelle l'équivoque est toujours menaçante qui fait du prophète se réclamant de l'Esprit un faux prophète. Si cette dernière conviction n'est pas spécialement activée dans les lettres de Paul, elle l'est largement dans d'autres couches de la tradition néo-testamentaire, et on la retrouve ensuite dans les grands textes classiques anciens sur la prophétie chrétienne : dans la *Didachè*, chez Hermas¹⁴, dans les conflits au sujet du montanisme, dans les romans pseudo-clémentins, dans la littérature monastique aussi, sous des formes diverses, à propos du messalianisme tout spécialement.

C'est dans ce contexte que l'Esprit doit être qualifié de saint, ou de bon. Qui parle d'esprit peut parler aussi de l'esprit mauvais, ou tomber dans l'erreur de parler d'un esprit mauvais comme de l'Esprit de Dieu. Il faut donc discerner, sans qu'aucun critère ultime soit disponible de façon certaine.

Un critère fondamental est pourtant en jeu, celui de l'accord entre les prophètes chrétiens. On peut le reconnaître sous deux formes, en quelque sorte liturgiques.

¹⁴ Reiling (J.), *Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate*, Leiden, Brill, 1973.

La première est la venue d'un *Amen* dans l'assemblée convoquée, en réponse à la prière de prophétie selon la Première aux Corinthiens¹⁵. La seconde est l'apparition, sans doute en date haute, du dialogue ouvrant la prière eucharistique. L'invitation se fait proclamation : Le Seigneur est avec vous, *et cum spiritu tuo* ! L'étude restée classique de Van Unnik a montré ce point¹⁶. Jean Chrysostome demeurerait éveillé à cette fonction de confirmation de la présence de l'Esprit dans les porteurs de la prière eucharistique, mais il tendait déjà aussi à "capitaliser" cet Esprit dans le prêtre président¹⁷. Même chez Chrysostome, on voit bien que l'Esprit est, peut-on dire, "entre" le porte-parole et les croyants assemblés. Il agit en chacun, mais c'est dans la communion de tous qu'il se manifeste, selon le critère visible de l'accord des "esprit" et des "intelligences", comme Esprit de sainteté. Il est donc essentiel aussi qu'il y ait discours, parole prononcée, comme fondement d'une communauté, et aussi d'une communauté transtemporelle, dans la communion des anciens prophètes par qui l'Esprit a parlé, comme cela a été exprimé de façon particulièrement vive dans la version chrétienne de l'un des romans attachés à la figure de Cyprien le magicien¹⁸.

Le critère de l'accord postule que le risque de la prophétie fausse est possible. Que la communauté elle-même se trouve toujours déjà a priori sous le signe du soupçon appartenant de façon constitutive à l'ecclésiologie, pour le meilleur – *Semper reformanda* ... et pour le pire – *Sanctum officium* ! Mais le critère de l'accord établit aussi qu'il y a, par rapport à cette possibilité, ce qu'on peut appeler la postulation d'une espérance. La sainteté de l'Esprit est là, forgeant et construisant une Assemblée de saints. C'est à cette *espérance* qu'on peut rapporter la réflexion tra-

¹⁵ 1 Corinthiens 14, 16. Il faut que puisse aussi donner son *Amen* celui qui occupe la place de l'*idiota*, terme qui revient en 14, 23s, où il doit être un équivalent du "non-croyant" nommé en parallèle avec lui. Ici, on doit penser plutôt à un croyant, membre de l'Assemblée, mais non initié à l'usage du parler en langues. Distinction admise par Christian Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1996, p. 333 et 336s.

¹⁶ Van Unnik (W.C.), "Dominus vobiscum : the Background of a liturgical Formula", dans *New Testament Essays. Studies in Memory of T.W. Manson*, Manchester, 1959, p. 270-305 (reproduit dans *Sparsa Collecta*, Supplément à *Novum Testamentum*, 1983). Hanson (R.P.C.) "The Liberty of the Bishop to Improvise Prayer in the Eucharist", dans *Vigiliae Christianae* (vol. 15, 1961, p. 173-176) me semble réduire à une simple capacité ce que Justin (1 Apol. 67, 5) dit du président qui *eucharistie* selon la *dunamis* dont il dispose. Je suis porté à penser que Justin voit ici une des formes de la permanence de la force de l'Esprit de prophétie chez les chrétiens, de même qu'il y a une permanence eucharistique de l'*Amen* de 1 Corinthiens 14.

¹⁷ Jean Chrysostome, *Première homélie sur la Pentecôte*, PG 50, 458s. La transformation des dons est mentionnée, comme dans la théologie classique postérieure, mais elle est mise en dépendance de la présence antérieure de l'Esprit, unissant l'Assemblée.

¹⁸ *Conversio Cypriani*, ch. 17, selon la traduction (sur le grec, seconde moitié du IV^e siècle) donnée dans Pierre Grimal, *Romans grecs et latins*, collection Pléiade, Gallimard, 1958, p. 1412s : "... là je vis un chœur qui me parût être celui des hommes de Dieu dans le ciel, ou pareil à celui des anges, qui chantent les louanges de Dieu, introduisant un mot hébreu après chaque vers, d'une seule voix, si bien qu'ils me donnaient l'impression d'être non pas des hommes mais des êtres de raison unis en un seul et faisant entendre un son admirable grâce auquel les prophètes morts, par la bouche de ces vivants, rendaient à nouveau leurs prophéties. Et les Apôtres, tout comme s'ils avaient été là, faisaient entendre leur voix, sans avoir besoin d'interprètes. Car leurs paroles sont simples et adaptées aux pensées (...)" La version copte de la *Conversio* ne comporte pas cette scène finale ; voir la tr. fr. de M. Malinine, publiée par A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, tome 1, Paris, Gabalda, 1944, p. 374-383.

ditionnelle sur la validité des actes sacramentels lors même que les acteurs immédiats ne sont pas “saints”. Dans cette ligne, on peut valoriser le point de vue que Jean-Jacques von Allmen cherchait à faire valoir sous le titre donné à l’un de ses livres, *Prophétisme sacramentel. Neuf études pour le renouveau et l’unité de l’Église*¹⁹ : “le sacrement est l’endroit et le moment où la tension eschatologique propre à la foi chrétienne se manifeste” (p. 16) ; “le sacrement est l’œuvre régulière de l’Esprit Saint, puisque l’Esprit est celui qui, sur la base de ce que Jésus-Christ a fait dans le passé, donne aujourd’hui déjà des signes certains du monde qui vient” (p. 17).

De cette dernière citation, je voudrais retenir spécialement la représentation d’une “régularité” et celle de “signes certains”. Du côté en effet de l’ordre sacramentel, la référence à la mort et à la résurrection du Christ, comme aussi la forme signifiante elle-même, empruntée au monde sensible des gestes et des choses, impliquent ce que l’on peut appeler une *confiance*, comparable à celle qu’inspire une œuvre achevée, une œuvre belle. Il y a une figure, des figures, qui portent assurance au sein du monde. Cette assurance se trouve par ailleurs garantie, dans l’assemblée des saints, par un droit précisant les temps et moments de l’acte sacramentel. Mais cette confiance serait vaine, chacun des croyants en est bien conscient, ou pourrait l’être, si tout cela n’est pas vécu dans la tension qu’exprime plus précisément ce qui peut s’appeler une *espérance* : la postulation que, dans l’assemblée, c’est l’Esprit bon, l’Esprit de sainteté qui est à l’œuvre, triomphant des esprits mauvais.

La parole prophétique est donc toujours à nouveau le principe vivifiant des actes sacramentels, ce qui suppose des prophètes, malgré le risque de la présence possible des faux prophètes. La parole prophétiques ne module donc pas seulement la régularité sacramentelle, elle la constitue dans sa réalité communautaire. Mais elle est elle-même placée sous la condition d’une interrogation. Méfiez-vous des faux-prophètes. Contre cette crainte, l’institutionnalisation de la hiérarchie – on peut penser ici aux riches analyses que nous a données Alexandre Faivre – apporte la confiance : Oui, un tel est bien désigné, il est compétent et habilité, le don s’attache à lui, que lui-même soit juste ou pécheur. Au prophète grand-prêtre succèdent dans le même honneur les évêques et les diacres, au témoignage de la *Didachè*²⁰. Cet élément de confiance n’est pas à refuser, sans doute, mais il est toujours cependant aussi à replacer en dépendance d’une espérance dans la présence de l’Esprit saint, dont la garantie est l’accord des saints, aujourd’hui. Non pas la seule régularité ou certitude des pratiques héritées.

L’exhortation de la Lettre à Timothée peut dès lors être prise comme typique d’une structure fondamentale : Souviens-toi du don que tu as reçu par une prophétie, une prière dans l’esprit de prophétie, et par l’imposition des mains²¹. Certes, au

¹⁹ Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1964

²⁰ *Didachè*, 15, 1-2 ; voir le commentaire de Kurt Niederwimmer, *Die Didachè*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 241-244.

²¹ *1 Timothée* 4, 14, cf 1, 18. Voir Edouard Cothenet, “Les ministères ordonnés dans les Pastorales”, Conférence Saint-Serge 1995, texte reproduit dans *Exégèse et Liturgie II*, Cerf, 1999 (Lectio Divina 175), p. 221-238. Cothenet rejette l’interprétation voyant dans cette prophétie un discernement charismatique du bon candidat : “La meilleure solution consiste à donner à *prophétia* le sens de parole portée par l’Esprit et communiquant l’Esprit” (p. 230).

niveau de cette forme de la tradition paulinienne l'élément charismatique, extatique, semble enfoui bien profond ; il serait vain de le contester. Enfouie, une racine serait cependant toujours au principe de toutes croissances.

Pierre VALLIN s.j.
Faculté de Théologie du Centre Sèvres

JEAN CASSIEN, SCYTHE OU PROVENÇAL ?

Je dédie cette étude, relevant de la prosopographie, à Alexandre Faivre, qui a suivi mon édition du De Incarnatione Domini, dès son premier moment. Sans doute cet article ne rejoint-il pas directement son axe de recherche, mais il témoigne de son activité de professeur, dans le suivi des thèses et des habilitations, ce dont je le remercie.

Jean Cassien, un marseillais ?

Lumière de l'Occident, gloire de Marseille, Cassien est peut-être un marseillais de naissance et pas seulement d'adoption, lui qui est fêté par l'église de Marseille, le 23 juillet, depuis que le pape Urbain V l'a canonisé.

Pour l'affirmer, il nous faudrait lever cette énigme : pourquoi Cassien s'établit-il à Marseille, alors qu'il n'y connaissait apparemment personne ? Qui lui a demandé de venir ? Est-ce l'évêque Proculus de Marseille¹, par l'intermédiaire de Lazare d'Aix², en vue d'introduire en Provence le monachisme égyptien afin de réformer "le premier monachisme aquitain et ligérien"³, ou encore des amis de Bethléem, de Constantinople ou de Rome, ou plus simplement veut-il seulement établir dans sa patrie le monachisme qu'il avait connu en Égypte ? On ne peut ici qu'émettre des hypothèses, tout en remarquant que, pour fonder deux monastères, il devait disposer d'un statut social, de relations suffisantes et certainement de biens, ou d'amis influents⁴.

Or, cette question est liée à une autre plus vaste : celle de la patrie de Cassien. Comme celle d'Homère, la patrie de Cassien reste, en un certain sens, introuvable. Cassien l'évoque en des termes très vagues, dans la *Collatio* XXIV, 1⁵. Il parle

¹ Cette hypothèse, bien qu'étonnante, est plausible. Évêque de 380 à 430, Proculus favorisait le monachisme naissant et les disciples de Martin de Tours, mais on ne sait pas quels ont été ses rapports avec Cassien, cf. J.R. Palanque, *Le diocèse de Marseille*, Paris, 1967, p. 22-27 ; P. Joutard, *Histoire de Marseille en treize événements*, Marseille, 1988, p. 49-61 ; C. Senturier, *Marseille chrétienne dans l'histoire*, Marseille, 1994, p. 73-74 ; J. Guyon, "D'Honorat à Césaire : l'évangélisation de la Provence", in : *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence*, Paris, Cerf, 1994, p. 84.

² E. Griffe, "Cassien fut-il prêtre d'Antioche ?", *BLE* (1954), p. 342-343 ; H.I. Marrou, "Jean Cassien à Marseille", p. 369-371 ; P. Rousseau, p. 174-175 ; C. Senturier, *op. cit.*, p. 73. Le fait que Lazare d'Aix soit enterré dans la crypte de S. Victor (H.I. Marrou, "La patrie de Jean Cassien", in : *Patristique et humanisme*, Paris, 1976, p. 371) n'est pas en lui-même une preuve. Par ailleurs, les documents font défaut.

³ Voir J. Fontaine, "L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien", in : *La Gallia romana*, Rome, 1973, p. 106-113 ; ici, p. 107.

⁴ K. Suso Frank, "John Cassian on John Cassian", *Studia Patristica* 33, Louvain, Peeters, 1997, p. 420.

⁵ Il y est question, non de géographie, mais de l'introduction à la vie monastique. Cassien y dit : "Alors se peignaient à nos regards les lieux qui renferment le domaine héréditaire de nos ancêtres, avec leurs contours et la beauté riante des paysages. Quelles étendues remplies d'une solitude aussi

aussi de la rigueur de l'hiver (*Coll.* XXIV, 8) et de l'absence de vie monastique (*Coll.* XXIV, 18), mais ces éléments ne permettent pas de trancher entre la Provence et la Scythie. Parmi les auteurs anciens, Gennade est le seul à en parler mais de manière laconique. Il note seulement : *Cassianus, natione scytha*. En dépit de sa brièveté, la formule de Gennade a suscité de nombreuses polémiques, depuis le XVII^e siècle⁶, afin de déterminer si Cassien était vraiment scythe⁷, roumain, dions-nous aujourd'hui, ou s'il fallait plutôt chercher sa patrie en Provence⁸, où il vient terminer sa vie.

Dans les années 1945, une solution semblait avoir été donnée par H.I. Marrou qui expliquait, à partir de l'étude paléographique⁹ et d'une découverte archéologique¹⁰, que "le nom de Cassien était lié à un district rural de la cité d'Histria. Lié à une terre et non à une famille, on s'explique que son usage ait pu se maintenir pendant un siècle et plus (...). *Johannes Cassianus* devrait en quelque sorte se rendre en français par *Jean le Cassien*"¹¹. De plus, H.I. Marrou ajoute que si Cassien avait été provençal, Gennade l'aurait exalté parmi les gloires locales¹².

Malgré sa solidité, la thèse d'H.I. Marrou, reprise¹³ et approfondie¹⁴ par un certain nombre de chercheurs est mise en question aujourd'hui. Ainsi K. Zelzer se demande-t-il comment Cassien, qui maîtrise très bien le grec sans l'avoir comme langue maternelle¹⁵, a appris le latin¹⁶ et quelle formation il a reçue¹⁷. La difficulté disparaîtrait s'il était provençal et non scythe. D'autre part, K. Zelzer invite à une relecture du terme *scytha*, car les *Vitae Patrum* et l'*Histoire lausique* l'utilisent

douce qu'opportune ! Quel délice pour un moine de vivre dans le secret des forêts, mais encore quelles facilités à vivre ! " (SC 64, p. 172).

⁶ Ce furent d'abord Lenain de Tillemont et L. Holste, l'un optant pour la Scythie, l'autre pour la Provence, puis différentes hypothèses furent proposées pour la patrie de Cassien, parmi lesquelles : l'Afrique, Athènes, la Syro-Chaldée ... Pour un état de la question, cf. O. Chadwick, p. 190-198.

⁷ Beaucoup d'auteurs optent pour cette hypothèse : A. Hoch, Merkle, Bardenhewer, Duchesne, Cabrol, Workman, Schwartz, Pourrat, Kidd, P. de Labriolle ...

⁸ Comme le pensent : J.M. Besse, T. Scott Holmes, M. Smith, L. Cristiani, Cappuyns, Speitzenhofer, H. de Noris, L.F. Meyer, Paucker, Gibson, Petschenig ...

⁹ D'après laquelle il importe de lire sur les manuscrits : *scytha* et non *serta/ serda*, K. Zelzer, "Sassianus natione scytha, ein Südgallier", *Wiener Studien* 104 (1991), p. 347-348.

¹⁰ *Ibid.*, p. 355-361.

¹¹ *Ibid.*, p. 361.

¹² *Ibid.*, p. 353.

¹³ E. Pichery, SC 42, p. 8-9 ; J.C. Guy, *Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris 1961, p. 14.

¹⁴ O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, 1968, p. 195-198 ; T. Damian, "Some critical considerations and new arguments reviewing the problem of S. John Cassian's birthplace", p. 257-280. T. Damian propose de partir d'une étude approfondie de la Scythie de l'époque.

¹⁵ P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident (de Macrobie à Cassiodore)*, Paris, De Boccard, 1943, p. 212-215. Il y explique : "Je ne crois pas que Cassien, dont les écrits propagent en Gaule l'idéal ascétique, ait le grec pour langue maternelle, mais il le parle couramment ; il est même capable d'apprécier l'éloquence avec laquelle tel Père du désert s'exprime en grec" ; il pratique la littérature ecclésiastique grecque, comme le montre le livre du *DI*. Peut-être a-t-il appris le grec en Égypte dans la mouvance du didaskalée d'Alexandrie (*ibid.*, p. 216).

¹⁶ "C'est, en fait, la langue officielle de l'empire, même dans la nouvelle capitale, Constantinople", P. Courcelle, *Les lettres grecques*, p. IX.

¹⁷ K. Zelzer, "*Cassianus natione scytha, ein Südgallier*", p. 163.

comme équivalent de *sketis*, désignant le désert de Scété¹⁸. Comme Denys le Petit¹⁹, Cassien ne serait donc pas scythe, mais il serait désigné comme habitant du désert d'Égypte et plus précisément de Scété qui, d'après lui, en est la fine fleur. Par ce mot, Gennade n'évoquerait pas la patrie de Cassien, mais il ferait plutôt ressortir que Cassien a acquis sa véritable identité au cours de son séjour en Égypte, comme le manifeste son œuvre monastique. Son hypothèse n'est pas entièrement neuve, elle avait déjà été celle de Petschenig, mais elle relativise le terme de *scythe*, et en donne une interprétation fort vraisemblable. De plus, elle vient combler une lacune dans la notice de Gennade : celui-ci n'ayant pas mentionné que Cassien est moine, alors qu'il le fait pour les autres auteurs. En fait, son statut de moine, qui lui confère son identité, sera implicitement indiqué par l'expression *natione scythia*, en d'autres termes : originaire du désert de Scété, comme l'indiquent les mots de la Première Conférence.

Il faudrait également ajouter que Cassien a certainement fondé le monastère de St Sauveur de Marseille pour sa sœur²⁰, qui serait restée en Provence.

D'autre part, un autre argument a dû entrer en ligne de compte : celui du commerce maritime²¹. En tant que provençal, Cassien pouvait se rendre facilement de Marseille à Alexandrie, puis à Bethléem, en empruntant les bateaux qui portaient chaque jour. Pour un roumain, en revanche, le voyage était plus complexe. Ce point n'a guère été abordé, mais il a certainement joué un rôle déterminant dans la vie de Cassien.

Il ressort, alors, que Cassien pourrait être un provençal²², voire un marseillais, qui a bénéficié d'une bonne culture classique²³, lui permettant de maîtriser le latin et le grec et qui, à la suite des différentes tribulations qu'il a traversées, serait revenu s'établir dans sa terre natale, à laquelle il a transmis le meilleur de la tradition spirituelle de l'Orient.

La vie de Jean Cassien

Sa vie, en effet, est une énigme, son *curriculum vitae* reste incomplet et il l'a lui-même souhaité, dans la mesure où il n'a pas écrit ses *Confessions*, comme S. Augustin, mais où il a pratiqué par rapport à sa propre existence la *discretio* qu'il

¹⁸ *Ibid.*, p. 165-166. Voir K. Smolak, "Skytische Schriftsteller in der lateinischen Literatur der Spätantike", in : *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und in frühen Mittelalter*, Vienne, 1987, p. 23-29.

¹⁹ D'après le témoignage de Cassiodore, *ibid.*, p. 165 ; 167.

²⁰ Voir *Institutions* XI, 18, SC 109, P. 445, où il écrit : "Je n'ai pu éviter ma sœur, ni fuir les mains de l'évêque". Il faudrait savoir également quel est cet évêque : celui de Marseille ou Jean Chrysostome, ou encore celui d'Antioche, ce qui expliquerait que Cassien en connaisse aussi bien le Symbole ?

²¹ Voir J. Rougé, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en méditerranée sous l'Empire romain*, Paris, 1966, p. 141.

²² T. Scott Holmes, *The origin and development of the christian church in Gaul*, Londres, 1911, p. 294-297.

²³ Comme le manifestent les métaphores qu'il emploie, la reprise de la prosopopée des Lois du Criton, au livre VI du *DI* pour préciser le rôle du symbole de foi. Nous reprendrons ce point, en commentant son recours au symbole de foi.

préconisait dans les *Collationes*²⁴. De cette manière, il s'inscrit d'emblée dans la tradition monastique qui ne proposait de biographie que pour édifier et exhorter²⁵, comme la *Vie d'Antoine*, celle de Pachôme ... D'autre part, ses disciples n'ont pas écrit sa *Vita*, comme ce fut le cas pour Jean Chrysostome, pour Hilaire d'Arles ..., mais cela évite également l'hagiographie. Les quelques éléments dont on dispose pour reconstituer sa biographie viennent, soit de témoignages contemporains ou un peu plus tardifs (la notice de Gennade, *Le dialogue sur la vie de Chrysostome* de Palladios, la *Lettre* 7 d'Innocent I), soit de remarques de Cassien lui-même. Parmi ces textes, la source la plus précise, à partir de laquelle on peut retracer la vie de Jean Cassien, est la brève notice que Gennade lui consacra entre 467 et 477, soit une quarantaine d'années après sa mort, dans le *De Viris illustribus*²⁶; et la première date connue de sa vie est celle de 399, lorsque Cassien et Germain se trouvent dans le désert de Scété (*Collatio* X, 2-4)²⁷, au moment où le patriarche d'Alexandrie, Théophile, envoie sa *Lettre festale* pour mettre fin à l'hérésie anthropomorphe²⁸.

Comme c'est fréquent pour les Pères, on ne connaît pas la date de naissance de Cassien. Elle se situe aux alentours des années 360/365, à moins que Cassien n'ait été ordonné diacre à l'âge habituel de l'époque : 25-30 ans, ce qui décalerait de dix ans sa date de naissance et la situerait vers 370/375. Il est issu d'une famille aisée²⁹ et bénéficia d'une éducation complète³⁰ dont il garde la nostalgie (*Collatio* XXIV, 1)³¹. Très tôt, il entend l'appel à la vie monastique.

²⁴ Dans la Seconde *Collatio* surtout qui en traite et où il précise (9, SC 42, p. 119-120) que "le discernement est la source en quelque manière et la racine de toutes les vertus (...), qui veut que nous devenions d'habiles changeurs", des "changeurs spirituels, des changeurs selon l'Évangile".

²⁵ Voir P. Brown, "The rise and function of the holy man in Late Antiquity", in : *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, Faber and Faber, 1982, p. 103-152.

²⁶ Il y est seulement dit : *Cassianus, natione Scythia, Constantinopolim a Iohanne Magno episcopo diaconus ordinatus, apud Massiliam presbyter, condidit duo monasteria, id est virorum ac mulierum, quae usque hodie extant. Scripsit, experientia magistrante, librato sermone, et, ut apertius dicam, sensu verba inveniens et actione linguam movens, res omnium monachorum professioni necessarias, id est : (... Institutiones, Collationes) ; et ad extremum rogatus a Leone archidiacono, postea urbis Romae episcopo, scripsit adversus Nestorem De Incarnatione Domini libros VII et in his scribendi apud Massiliam et vivendi finem fecit Theodosio et Valentiniano regnantibus, Liber de viris illustribus*, hrsg. von E.C. Richardson, Leipzig, TU 14, 1a, 1896, ch.62, p. 82. Gennade s'intéresse surtout au contenu littéraire des ouvrages, dont il relève soigneusement le titre. En revanche, il est plus sobre quant à la vie de Cassien.

²⁷ *Collatio* X, 2, SC 54, p. 75 : "Arrivent d'Alexandrie les lettres officielles de l'évêque Théophile. Mais non content d'annoncer la Pâque, il faisait tout un traité contre l'absurde hérésie des anthropomorphites, et la mettait à néant avec grande abondance de raisons. Vif mécontentement chez la plupart des moines qui habitaient toute la province d'Égypte, et dont la spiritualité s'était laissée surprendre par l'erreur".

²⁸ Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VIII, 11. Voir E.A. Clark, *The origenist controversy*, 1992, p. 50-52 ; 56-59 ; 66 sq.

²⁹ K. Suso Frank, "John Cassian on John Cassian", p. 424. Cela apparaît nettement dans son style et dans sa culture, ne serait-ce que par sa double maîtrise du latin et du grec.

³⁰ Il s'y réfère en ces termes dans la XIV^e *Collatio* (12, SC 54, p. 199) : "Avec un esprit infesté des œuvres des poètes, les fables frivoles, les histoires guerrières dont je fus imbu dès ma petite enfance et mes premiers débuts dans les études, m'occupent même à l'heure de la prière".

³¹ Il écrit (SC 64, p. 172) : "Alors se peignaient à nos regards les lieux qui renfermaient le demeure héréditaire de nos ancêtres, avec leurs contours et la beauté riante des paysages. Quelles éten-

*Bethléem*³²

Il décide, alors, de partir pour la Palestine avec son ami Germain. Ainsi font-ils partie de ces nombreux pèlerins³³ qui, au IV^e siècle³⁴, se rendent aux lieux saints, afin de voir où le Christ a vécu, afin d'y prier et d'y vivre³⁵.

Cassien et Germain s'arrêtent à Bethléem, où ils s'installent dans un monastère proche de la grotte de la Nativité (*Inst.* III, 4, 1 ; IV, 31 ; *Coll.* XI, 5). Peut-être n'est-ce pas un hasard s'ils choisissent de s'établir dans ce lieu, largement mentionné par les anciennes traditions³⁶. En tout cas, ce monastère est difficile à retrouver. Cassien parle, tout d'abord, d'un monastère de Syrie (*Coll.* XI, 1 ; XIX, 1), puis du monastère de Bethléem (*Inst.* III, 4, 1 ; IV, 31). S'agit-il du même ? En tout cas, il est le seul auteur à s'y référer. À l'époque, le monachisme est récent en Palestine. Il date du début du IV^e siècle, avec Hilaire de Gaza et Chariton qui fonda le monastère de Pharan, au moment du Concile de Nicée³⁷ et vécut dans l'une des grottes au Sud de Bethléem³⁸. Ce n'est pourtant pas là que vinrent Cassien et Germain. À défaut de savoir quel était leur *coenobium*, on a supposé qu'il s'agissait du monastère de Posidonius, au-delà du Champ des Bergers, où Pallade (*Histoire lausiaque* XXXVI, 1) demeura lui aussi un moment, peut-être en 399. Mais, les indices apportés par Cassien suggèrent un endroit plus rapproché de la grotte de la Nativité. Plus tard, à partir de 386, on parle d'un autre monastère, proche de la grotte de la Nativité : celui qu'y fondèrent Jérôme et Paula³⁹, mais Cassien devait avoir quitté Bethléem⁴⁰, à moins que son séjour en Égypte ait été des plus courts⁴¹.

dues remplies d'une solitude aussi douce qu'opportune ! Quel délice pour un moine dans le secret des forêts, mais encore quelles facilités à vivre”.

³² 378-380 ? Par souci d'exactitude prosopographique, nous indiquerons les dates dans le texte, quand elles sont certaines et en notes, quand elles ne sont qu'hypothétiques.

³³ P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris, Cerf, 1985, p. 11. Il fait partie de “ceux qui entreprennent de grands voyages” et non de “ceux qui se rendent dans les lieux saints proches de leur domicile”.

³⁴ *Ibid.*, p. 27 sq. On peut même établir un parallèle avec la *Vie de Pophyre*, (qu'il dut connaître par l'intermédiaire de Jean Chrysostome, § 37), telle qu'elle est rapportée par Marc le Diacre (trad. H. Grégoire, M.A. Kügener, Paris, Budé, 1930, § 4, p. 4) : “Un désir divin le saisit de quitter son pays, sa noble race, ses immenses richesses, et d'embrasser la vie solitaire. Il s'embarqua donc à Thessalonique, gagna l'Égypte, et sans désespérer, se hâta vers le désert de Scété, où quelques jours plus tard, il fut jugé digne de l'habit révérent (des moines). Il y passa cinq ans avec les saints pères ; après quoi un nouveau désir lui vint, celui d'aller faire ses dévotions aux lieux saints et vénérables de Dieu. Il s'y rendit, les vénéra ; ensuite, partit pour la région du Jourdain où il vécut dans une caverne. Il y demeura cinq nouvelles années”.

³⁵ P. Maraval, *op. cit.*, p. 137-138 ; 151.

³⁶ *Ibid.*, p. 32-33.

³⁷ J. Binns, *Ascetics and ambassadors of Christ*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 154-155.

³⁸ D.J. Chitty, *Et le désert devint une cité*, Bellefontaine, Spiritualité orientale n° 31, 1980, p. 47-48. Voir aussi J. Binns, *op. cit.*, p. 83 ; 115.

³⁹ Voir S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. (Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen)*, Stuttgart, 1992, p. 194.

⁴⁰ O. Chadwick, *op. cit.*, p. 11.

⁴¹ K. Suso Frank, “John Cassian on John Cassian”, p. 428-430.

Dans ce monastère de Bethléem, Cassien et Germain rencontrent un moine égyptien, l'abbé Pinufe ("un abbé célèbre fuyant pour la seconde fois sa propre renommée"⁴²) qui leur fait comprendre que l'Égypte est plus encore que la Palestine le haut-lieu monastique de l'époque. Cassien évoque cet épisode : "Après avoir reçu les premiers éléments de la foi et y avoir progressé quelque temps, nous ressentîmes le désir d'une perfection plus haute⁴³, et résolûmes de gagner sans tarder l'Égypte. Nous voulions y pénétrer jusqu'au lointain désert de la Thébàïde, afin d'y visiter le plus grand nombre de saints dont la renommée par tout l'univers avait répandu la gloire ; pressés par le zèle, sinon de rivaliser avec eux, du moins d'apprendre à les connaître" (*Collatio* XI, 1). Ils y font, alors, un premier séjour de sept ans⁴⁴, reviennent pour peu de temps (*Coll.* XVII, 5) à leur monastère d'attache⁴⁵, où ils ont promis de revenir⁴⁶, et repartent pour l'Égypte.

*Le désert d'Égypte (... 399/400)*⁴⁷

C'est ce séjour en Égypte qui marqua le plus Cassien. On ne sait pas combien de temps il dura. Cassien évoque un premier séjour de sept ans (*Coll.* XVII, 30), puis un retour en Égypte après un bref passage à Bethléem, ce qui amènerait à conclure à un séjour de dix ou vingt années. Mais, il est également possible que ce séjour ait été plus court. L'essentiel de son œuvre : les *Collationes* et les *Institutiones cénobitiques* rappellent les paroles des Pères du désert et leur mode de vie, que Cassien a progressivement adopté. Dans les *Collationes*, Cassien distingue trois groupes parmi les Pères du désert (les anachorètes, les cénobites et les saraïtes, *Coll.* XVIII, 4) : aux *Collationes* I à X, il évoque, tout d'abord, sept Pères du désert de Scété, puis, dans les *Collationes* XI à XVII, il rappelle sa rencontre avec trois Pères de la région de Panephris, avant de parler à nouveau de quatre Pères de la région de Scété dans les *Collationes* XIX à XXIV. Formé à cette "université du désert", pour reprendre l'expression d'Henri Brémond, ayant rencontré cénobites et anachorètes, Cassien et Germain se sont établis pour plusieurs années

⁴² D.J. Chitty, *op. cit.*, p. 115 ; *Institutiones* IV, 30-31 ; *Coll.* XX, 1.

⁴³ Dans les *Institutiones* V, 4, 1, il définit cette "perfection plus haute" comme le passage du cénobitisme à l'anachorétisme.

⁴⁴ *Collatio* XVII, 30, SC 54, p. 283. : "Nous décidâmes de rester en Égypte. Cependant, bien que notre promesse nous donnât dès lors peu de souci, nous ne laissâmes pas de l'accomplir, après sept ans écoulés. Nous fîmes alors un rapide voyage à notre monastère, quand nous avions la ferme confiance d'obtenir congé de retourner au désert. Cette visite nous permit d'abord de rendre à nos supérieurs l'honneur que nous leur devions. De plus, telle était l'ardeur de notre affection, que nos lettres d'excuse, si fréquentes qu'elles fussent, n'avaient pas réussi à calmer leurs esprits : nous y fîmes refluer la charité d'autrefois. Enfin, pleinement délivrés du scrupule que nous avait laissé notre engagement, nous reprîmes le chemin du désert de Scété ; et eux-mêmes se firent une joie de nous faire la conduite".

⁴⁵ "Par les exemples de si grands hommes, nous pourrions nous former une vie et un propos plus parfaits, si l'engagement que nous avions pris ne nous pressait instamment de retourner à notre monastère d'attache" (*Collatio* XVII, 2, p. 250).

⁴⁶ "Nous avons fait la promesse en présence de tous les frères, dans la grotte sanctifiée par la toute lumineuse naissance de Notre-Seigneur du sein de la Vierge, et nous l'avons pris à témoin (...). Si, oublieux de nos engagements, nous faisons passer le bien de notre perfection avant nos serments et demeurons dans ce pays, nous redoutons fort de tomber dans l'abîme du mensonge et du parjure" (*Coll.* XVII, 5, p. 253). Cependant, ce retour est douloureux et ils demandent de repartir en Égypte.

⁴⁷ 380-399/400 ?

autour de l'Abbé Paphnuce (*Coll.* III, 1 ; X, 2). "C'était le prêtre de notre groupe monastique, explique Cassien, il vécut dans le désert de Scété jusqu'à l'extrême vieillesse, sans vouloir jamais changer la cellule qu'il avait commencé d'habiter lorsqu'il était plus jeune (...). Il s'était adonné, dès l'adolescence, aux écoles des cénobites avec une telle ardeur qu'un bref séjour lui suffit pour s'enrichir de l'esprit de soumission et de la science de toutes les vertus (...). Alors, de plus hautes cimes enflammèrent ses désirs. Vivant parmi la foule des frères, il avait soif d'adhérer au Seigneur inséparablement, sans qu'aucune société humaine l'en pût distraire. Le désert l'appelait et sa solitude. Il y courut, afin de rencontrer plus aisément l'union divine" (*Collatio* III, 1, SC 42, p.238-240). Il passa ainsi du cénobitisme à l'anachorétisme. Or, à travers cet idéal monastique de Paphnuce, qui n'est pas sans rappeler celui d'Antoine⁴⁸, se dessine une certaine conception de l'homme en union avec Dieu⁴⁹.

À travers l'Abbé Paphnuce, Cassien évoque, en quelque sorte, l'expérience qui fut la sienne au désert de Scété, où il aurait volontiers passé le reste de ses ans, si la querelle origéniste⁵⁰ ne l'avait contraint à partir. Peut-être la réputation de Jean Chrysostome a-t-elle également joué un rôle dans sa décision de quitter l'Égypte⁵¹.

Cassien n'en dit rien. Il ne parle guère plus de la querelle origéniste, il y fait allusion à demi-mots dans la *Conférence X* et n'évoque jamais les noms d'Origène et d'Evagre⁵². Pourtant, il a été très largement influencé par Evagre⁵³, comme cela ressort des *Institutions*, où il développe l'idée évagrienne des huit "mauvaises pensées", en une seconde partie que Castor d'Apt ne lui avait pas demandée. Toutefois, il n'opte pas, dans le *De Incarnatione*, pour la christologie dualiste d'Evagre. Il sait faire la part des choses, mais il a beaucoup reçu de l'Égypte et, ce dut être pour Germain et lui une douloureuse rupture que de partir du pays.

Constantinople⁵⁴

Peu de temps après, ils eurent la chance d'être accueillis par Jean Chrysostome⁵⁵, formé lui aussi à l'école du désert et ayant fait le choix d'être pasteur.

⁴⁸ À cette différence près qu'Antoine ne commença pas par le cénobitisme, mais, au fur à mesure de sa retraite, il alla de plus en plus loin dans la solitude, cf. Athanase, *Vie d'Antoine*, rééd., Paris, Cerf, coll. "Sources chrétiennes", 1994.

⁴⁹ Voir P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1978, p. 161-195.

⁵⁰ Voir E.A. Clark, p. 37-38 ; 108 ; 189 ; 249. En tout cas, il lui était difficile de retourner à Bethléem, secouée également par la querelle origéniste, cf. P. Lardet, Introduction à *L'apologie de Jérôme contre Rufin*, SC 303, p. 30*-75*. Voir aussi P. Lardet, *L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, Leiden, Brill, 1993 et J.H.W.G. Liebeschütz, *Barbarians and bishops*. (Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom), Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 203-207 ; 225-227.

⁵¹ C'est là l'hypothèse de P. Rousseau, *op. cit.*, p. 171-172.

⁵² Toute une étude serait à faire sur les rapports entre Cassien et Evagre, cf. D.S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Rome, 1936 ; H.O.Weber, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur Ausserpachomianischen Mönchstradition*, Münster, Aschendorff, 1961 ; E.A. Clark, *op. cit.*, p. 249.

⁵³ A. Guillaumont, "Evagrius Ponticus", *TRE* 10, p. 569 ; J. Driscoll, *The Ad Monachos of Evagrius Ponticus*, Rome, Studia Anselmiana, 1991 ; A. De Vogüé, "L'influence du monachisme des Kellia en Occident", in : *The spirituality of ancient monasticism*, Cracovie, Tyniec, 1995, p. 171-175.

⁵⁴ 399/400-403-404. Ils quittèrent Constantinople après le Concile du Chêne de 403/404.

D'emblée, une compréhension en profondeur s'établit entre eux. Cassien et Germain vécurent dans l'entourage du patriarche de Constantinople⁵⁶. En signe de reconnaissance de leur vie passée, ce dernier ordonna Germain prêtre et Cassien diacre⁵⁷. Cassien apprit beaucoup de Chrysostome, il lui emprunta certainement son prénom de Jean, il le considère comme son maître (*DI* II, 31) et, à la fin de sa vie, rédigeant son *Traité de l'Incarnation* (VII, 20), il rappelle son attachement à Chrysostome ; il en fait l'éloge en ces termes : "Jean, parure des évêques de Constantinople, dont la sainteté est parvenue, sans aucune tempête de persécution païenne, aux mérites du martyr". Sans doute Cassien opte-t-il pour l'hagiographie⁵⁸ et exagère-t-il en attribuant à Jean Chrysostome la gloire du martyr, mais la déposition de celui-ci, au concile du Chêne⁵⁹, tient, de fait, du règlement de compte⁶⁰, à la suite d'oppositions diverses : à l'impératrice Eudoxie⁶¹, à quelques évêques⁶², aux moines⁶³, au clergé de la capitale ainsi qu'à Théophile, patriarche d'Alexandrie et son exil ne va pas sans difficulté⁶⁴.

Cassien et Germain allèrent à Rome défendre Chrysostome. Palladios en témoigne dans son *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* III (SC 341, p. 77) : "Germain, prêtre et Cassien, diacre du parti de Jean, des hommes pieux, apportèrent une lettre de tout le clergé de Jean où ils décriaient la violence et la tyrannie que leur Église avait subies, quand leur évêque avait été expulsé par la force armée et envoyé en exil à cause d'un complot, fomenté par Acace de Béroée, Théophile d'Alexandrie, Antiochus de Ptolemaïs et Sévérien de Gabala". Parmi les disciples de Chrysostome, Cassien et Germain furent certainement choisis pour cette mission, en raison de leur connaissance du latin.

⁵⁵ Il accueillit, avec bienveillance, les partisans des Longs Frères, cf. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* t.I, Paris, DDB, 1959, p. 242-243 ; J.-M. Leroux, "Jean Chrysostome et la querelle origéniste", *Epektasis*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 336-339 ; J.H.W.G. Liebeschütz, *op. cit.*, p. 225-227.

⁵⁶ J.M. Leroux, *art. cit.*, p. 338-339.

⁵⁷ Ayant dû quitter l'Égypte à la suite de la querelle origéniste, Cassien se voit ordonné diacre, sur les lieux mêmes où, quelques décennies plus tôt, Évagre avait lui aussi été ordonné diacre, cf. "Vie d'Évagre", in *Quatre ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire lausiaque*, Bellefontaine, 1994, p. 153 ; Gennade, p. 82.

⁵⁸ Les prises de pouvoir de Jean Chrysostome n'allaient pas sans difficulté, cf. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, PUF, 1974, p. 466-469.

⁵⁹ Près de Chalcédoine, à l'automne 403, cf. J.C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, p. 196-210 ; J.H.W.G. Liebeschütz, *op. cit.*, p. 195-198.

⁶⁰ Depuis longtemps et surtout avec l'affaire des Longs Frères, Théophile d'Alexandrie entend prendre sa revanche sur Jean Chrysostome. Aussi tire-t-il parti du différend avec l'impératrice Eudoxie pour le déposer, à sa place, au concile du Chêne, cf. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. I, Paris, DDB, 1959, p. 244. J.H.W.G. Liebeschütz (*op. cit.*, p. 208) montre que le problème est plus complexe et que Théophile n'aurait pu parvenir à ce résultat s'il n'y avait pas eu tout un ensemble d'oppositions à Chrysostome dont il tira parti.

⁶¹ E. Stein, *op. cit.*, p. 245 ; J.H.W.G. Liebeschütz, *op. cit.*, p. 195-196.

⁶² Sévère, Antiochus et Acace principalement, J.H.W.G. Liebeschütz, *op. cit.*, p. 198-208.

⁶³ *Ibid.*, p. 210 ; G. Dagron, "Les moines et la ville. (Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine)", *Travaux et mémoires*, t.4, Paris, De Boccard, p. 262-264.

⁶⁴ Sans doute résulte-t-il des critiques de Chrysostome contre l'impératrice, puis contre l'empereur, cf. E. Stein, *op. cit.*, p. 245.

Rome⁶⁵

Ils passèrent quelque temps à Rome. Si les *Lettres* 19 et 20 d'Innocent I se réfèrent effectivement à Cassien, il ressortirait que Cassien et Germain ont passé une dizaine d'années à Rome et que Cassien y a été ordonné prêtre, mais ils peuvent y avoir passé un temps plus bref. Firent-ils, alors, la connaissance de Léon, qui aurait demandé plus tard à Cassien d'informer les milieux romains sur la doctrine de Nestorius ? La question reste ouverte. Cassien, spécialiste de l'art des préfaces⁶⁶, a peut-être ajouté la sienne après-coup⁶⁷, à moins que ce ne soit là l'œuvre de quelque copiste médiéval, qui avait perçu le parallélisme entre le *De Incarnatione Domini* et le *Tome à Flavien* de Léon.

Cassien et Germain retournèrent vraisemblablement à Constantinople pour apporter la lettre d'encouragement du pape et rendre compte de leur mission, mais ils ne purent y séjourner, en raison de l'hostilité à l'encontre des amis de Jean Chrysostome⁶⁸. Alors, ils repartirent certainement à Rome. Griffé a émis l'hypothèse qu'ils s'installèrent à Antioche⁶⁹. Les *Lettres* 19 et 20 du pape Innocent I à l'évêque Alexandre d'Antioche mentionnent un certain prêtre Cassien, envoyé à nouveau en mission à Rome, ce qui laisserait penser que Cassien a été ordonné prêtre à Rome et qu'il est intégré au clergé d'Antioche⁷⁰. Mais, on ne sait qui est ce Cassien qui est mentionné et on ne peut conclure que c'est l'auteur du *De Incarnatione*⁷¹. D'autre part, il se peut que Cassien et Germain soient retournés à Bethléem, à leur monastère d'attache, (ce qui n'est guère vraisemblable⁷², en raison surtout de l'hostilité de Jérôme à l'encontre des origénistes) ou bien à Rome. Germain mourut peut-être à ce moment-là, car ensuite, il n'est plus évoqué.

Marseille (419-435)⁷³

Quelques années plus tard, Cassien partit vers la Provence et s'établit à Marseille. Reste à savoir s'il a été ordonné prêtre par l'évêque Proculus. La notice de Gennade, qui indique : *apud Massiliam presbyter* et non *Massiliae presbyter* (habituellement employé par Gennade pour désigner les prêtres), laisse perplexe. Elle ressemble à celle de Salvien, dont on ne connaît pas le lieu d'ordination et qui est,

⁶⁵ Après 404, peut-être au printemps 405 et avant 419.

⁶⁶ Voir J. Leroy, "Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien", *Revue d'Ascétique et de mystique* 42 (1966), p. 157-180.

⁶⁷ K. Suso Frank, "John Cassian on John Cassian", p. 421.

⁶⁸ E. Griffé, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t.III, Paris, 1965, p. 342.

⁶⁹ E. Griffé, "Cassien a-t-il été prêtre d'Antioche ?", *Bulletin de littérature ecclésiastique* 55 (1954), p. 240-244 ; P. Rousseau, p. 174-175 ; R. Delmaire, "Les 'lettres d'exil' de Jean Chrysostome. Étude de chronologie et de prosopographie", *Recherches augustinienes* XXV (1991), p. 71-180.

⁷⁰ E. Griffé, *art. cit.*, p. 241-244.

⁷¹ C. Stewart, *Cassian the Monk*, Oxford, 1998.

⁷² *Ibid.* (compte tenu également de l'hostilité de Jérôme à l'encontre des anciens origénistes) ; P. Rousseau, *op. cit.*, p. 173.

⁷³ Voir H.I. Marrou, "Jean Cassien à Marseille", *Patristique et humanisme*, Paris, Seuil, 1976, p. 363-372.

dirait-on aujourd'hui, "incardiné" à Marseille⁷⁴. Plus vraisemblablement, Cassien a dû être ordonné prêtre à Rome⁷⁵.

À Marseille, il fonda "deux monastères (Saint- Victor⁷⁶ et Saint-Sauveur), l'un d'hommes et l'autre de femmes, qui subsistent encore aujourd'hui" (Gennade, *De viris illustribus* 62). Dans ces monastères, de caractère suburbain, régulier, cénobitique⁷⁷, situés au-dessus du port de Marseille, et construits comme en réplique du célèbre quartier du port d'Alexandrie, donnant sur le Pharos, Cassien instaura la vie cénobitique qu'il avait connue en Égypte⁷⁸. Il étendit également cette influence à Lérins⁷⁹, par l'intermédiaire de Castor d'Apt, qui lui demanda d'écrire ses ouvrages monastiques, et d'Honorat, fondateur de Lérins et responsable de ce monastère, et auquel il dédia, ainsi qu'à Eucher, les *Conférences* X à XVII. Il resta à Marseille⁸⁰ jusqu'au terme de ses ans, en 435, vraisemblablement.

Son œuvre⁸¹

C'est à Marseille et sur la demande d'amis, que Cassien rédigea ses ouvrages⁸². Cependant, la dimension rhétorique de ses préfaces ne permet pas de définir avec certitude quels étaient les destinataires des ouvrages.

Ce furent, tout d'abord, en 417-418, les *Institutions cénobitiques* (SC 109), une sorte de "guide à l'intention des débutants"⁸³, une introduction aux "24 entretiens avec des anachorètes égyptiens"⁸⁴ que rapportent les *Collationes*. Dans cet ouvrage, écrit à la demande de Castor d'Apt, afin que "soit organisée la manière de vivre des Orientaux et surtout des Égyptiens dans une province qui n'a pas de monastères" (Préface, p.25), Cassien traite des pratiques monastiques, "de la façon de vivre dans les communautés (livres I à IV), comme l'indique le titre exact de

⁷⁴ K. Suso Frank, "John Cassian on John Cassian", p. 419.

⁷⁵ O. Chadwick, *op. cit.*, p. 41.

⁷⁶ Voir B. Lorenzato (dir.), *Histoire de l'Église de Marseille*, Paris, Cerf, 1984, p. 14-17 ; J. Guyon, *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, t.III, Paris, De Boccard, 1986.

⁷⁷ C. Courtois, "L'évolution du monachisme en Gaule de S. Martin à S. Colomban", in : *Settimane del Centro di studi sull'alto medioevo*, Spoleto, 1957, p. 47-72.

⁷⁸ E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, p. 148.

⁷⁹ R.A. Markus, *The end of ancient christianity*, Cambridge, 1990, p. 160-168 ; C.M. Kasper, *op. cit.*, p. 24-26 ; 65-67 ; 70-73 ; 75-82 ; 89-98 ; 100 ; 103 ; 109-117 ; 126 ; 139-144 ; 149-151 ; 183-185 ; 211-213 ; 217 ; 224 ; 250-263 ; 268 ; 270-274 ; 302-305 ; S. Pricoco, *L'isola dei santi*, Rome, 1978 ; Ph. Rousseau, "Cassian : Monastery and World", in : P. Munz Festschrift, ed. by M. Fairburn and W.H. Olivier, Wellington, Victoria University Press, 1996.

⁸⁰ Voir K.F. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen, 1948 ; M. Heinzlmann, *Bischofsherrschaft in Gallien*, Munich, Artemis Verlag, 1976.

⁸¹ Pour une présentation détaillée, cf. O. Chadwick, p. ; J.-C. Guy, *Jean Cassien*, p. 28-140.

⁸² Voir M.E. Brunert, *Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorff, 1994, p. 130-132.

⁸³ J.-C. Guy, Introduction aux *Apophtegmes des Pères*, SC 387, p. 44. Hypothèse d'H.I. Marrou, *art. cit.*, p. 371-372.

⁸⁴ A. De Vogüé, "Du désert des Kellia aux monastères d'occident", in *Déserts chrétiens d'Égypte*, Nice, Culture Sud, 1993, p. 249.

l'ouvrage, et des remèdes contre les huit principaux vices (livres V à VIII)". Il y développe une certaine règle monastique, qui sera reprise, ensuite, et adaptée par S. Benoît.

Vinrent ensuite, entre 420 et 429, les trois séries de *Collationes* ou *Conférences* (SC 42 : *Coll.* I-X, SC 54 : *Coll.* XI-XVII, SC 64 : *Coll.* XVIII-XXIV), qui ont été rédigées respectivement vers 420, avant 426 et entre 427 et 429 et où Cassien présente différents apophtegmes des Pères du désert, des comptes rendus d'entretiens spirituels qu'il insère dans différents récits. Peut-être a-t-il recours à des collections constituées, mais loin d'opter pour un exposé magistral, il fait œuvre de chroniqueur. Il n'en développe pas moins, au fil des entretiens qu'il rapporte, un traité de théologie spirituelle pour les moines d'Occident : ceux de Marseille et de Lérins principalement, en vue de les aider dans leur recherche de l'union à Dieu.

Cassien aurait arrêté là ses écrits, s'il ne lui avait été demandé d'informer le pape Célestin sur l'affaire Nestorius. C'est, alors, qu'il rédigea le *De Incarnatione Domini*, un traité de christologie, destiné à montrer, à la veille du Concile d'Éphèse que le Christ est Dieu et homme.

Les *Conférences* de Cassien sont restées célèbres et elles ont marqué tout le Moyen Âge occidental, alors que le *De Incarnatione* est resté dans l'ombre. Sans doute est-ce un ouvrage d'occasion, lié à la controverse nestorienne, qui a eu peu d'écho et qui n'avait pas jusqu'ici de traduction française.

Cependant, la christologie qui sous-tend les *Conférences* et qui prend sa source dans l'expérience de la Transfiguration⁸⁵, n'en est pas moins présente dans le *De Incarnatione*, mais elle n'y est pas exprimée de manière aussi claire et sereine. La polémique prend souvent le devant de la scène et l'argumentation se fait parfois laborieuse. Mais, comme dans la *Conférence X*, où il invite, à la différence de Sérapion et des anthropomorphites, à reconnaître le Christ glorifié, à participer à sa vie, et ainsi à passer de la contemplation du Jésus terrestre au Christ de la Transfiguration, Cassien s'attache, dans le *De Incarnatione*, à faire ressortir et reconnaître par Nestorius la divinité du Christ⁸⁶. Il reprend, d'ailleurs, en un *leitmotiv* tout au long du troisième livre du *De Incarnatione*, le même verset de 2 Corinthiens 5, 16, déjà utilisé par Origène⁸⁷, en vue d'amener Nestorius à se convertir. Aussi les deux ouvrages ne sont-ils pas aussi éloignés qu'on aurait pu le penser, comme en témoigne d'ailleurs la méthode d'exégèse qu'il met en œuvre dans le *De Incarnatione* et dont il avait esquissé les grandes lignes dans les *Conférences* (VIII, 3-4 et XIV). Le *De Incarnatione* est plus technique, du fait que Cassien en fait un traité de christologie. Sans disposer encore du vocabulaire adéquat, il en vient à l'idée de communication des idiomes⁸⁸, ce qui n'est pas sans anticiper le Concile de Chalcédoine et, dans son ensemble, sa christologie ne manque pas d'intérêt et demande à être revisitée.

D'autre part, si, dans les *Conférences*, Cassien se fait le porte-parole des Pères du désert, il est, de manière analogue, dans le *De Incarnatione*, le témoin de la Tradition vivante qu'il évoque à travers le Symbole de foi au livre VI et par

⁸⁵ J. Leclercq, *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Âge*, Paris, Desclée, 1993, p. 57-62.

⁸⁶ C. Stewart, *Cassian the Monk*.

⁸⁷ *Homélies sur l'Exode* XII, 4, SC 321, p. 366-367.

⁸⁸ *DI* I, 5 ; V, 9 ; VI, 22.

l'intermédiaire des Pères de l'Église au livre VII. Il y ajoute également l'autorité de l'Écriture qu'il oppose constamment comme argument à Nestorius.

De plus, il semble considérer le *De Incarnatione* comme son livre le plus spirituel, dans la mesure où il écrit, dès la Préface (CSEL XVII, p.236), qu'après avoir "été introduit dans le sanctuaire du Temple", il pénètre pour ainsi dire dans le Saint des Saints". Sans doute faut-il voir dans cette remarque une allusion au sujet dont il traite : la christologie, qui suppose une réflexion sur ce qui fait le cœur même de la vie du moine : la contemplation du Christ.

*
* *

Ainsi voit-on que "l'originalité du monachisme gaulois du V^e siècle est d'avoir abrité à peu près toute la pensée chrétienne de ces contrées : c'est de Lérins et de St Victor que sont sorties les seules œuvres théologiques écrites alors en Gaule"⁸⁹. Or, Cassien a dû largement contribuer à l'essor de Lérins, lui qui connut Honorat, le fondateur de Lérins et Eucher de Lyon, à qui il dédie les *Conférences* IX à XVII, ainsi qu'Hilaire qui connaissait parfaitement son œuvre⁹⁰...

De plus, Cassien présente l'avantage d'avoir réalisé une sorte de pont entre l'Orient et l'Occident. Comme S. Ambroise avait fait connaître les Pères grecs à l'Occident, Cassien implanta en Provence, la vie monastique qu'il avait expérimentée en Égypte et il mit en place, avec les moines de Lérins, une sorte de nouveau désert de Scété dans le Sud de la Gaule⁹¹. Il a fait de Marseille et même plus largement du Sud de la Gaule un foyer de vie spirituelle et l'évêque de Marseille devait l'apprécier puisqu'il lui a fait confiance en lui demandant de fonder deux monastères dans la ville.

À une époque où les témoins ont une place importante, nous trouvons en Cassien le témoin d'une vie évangélique, adaptée à la Provence de son époque. Son expérience nous est précieuse pour en retenir le meilleur et voir comment vivre aujourd'hui le christianisme dans un monde qui s'est largement complexifié, mais où la soif de Dieu n'en est pas moins vivante.

Marie-Anne VANNIER
Université Marc Bloch

⁸⁹ A. Latreille, *Histoire du catholicisme en France*, Paris, 1957, t. I, p. 69.

⁹⁰ M. Labrousse, *Saint Honorat fondateur de Lérins et évêque d'Arles*, Bellefontaine, 1995, p. 79.

⁹¹ C.M. Kasper, *Theologie und Askese*. (Die Spiritualität der Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert), Münster, Aschendorff, 1991, p. XVIII-XXII ; 200-223 ; H. Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*. (Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, p. 24-31 ; M.E. Brunert, *op. cit.*, p. 129-144.

“PNEUMA PROPHETIKON”

JUSTIN ET LE PROPHÉTISME

La référence aux prophètes de l’Ancien Testament est constante dans l’œuvre de Justin, principalement le *Dialogue avec Tryphon* et les *Apologies*¹. Quel sens exact donner à ces citations, et aux nombreux textes de l’œuvre de Justin qui gravitent autour du prophétisme ? La plupart des études y voient la volonté – quelque peu artificielle – de prouver la vérité du christianisme à partir de citations choisies². Les textes de l’Ancien Testament contiennent d’étonnantes prédictions touchant la vie du Christ, ces prédictions se sont réalisées et rendent le message chrétien irréfutable : tel serait, en substance, l’argument de Justin.

Pourtant, en considérant que ce recours aux prophètes a une fonction essentiellement démonstrative, peut-être n’en a-t-on pas perçu la vraie signification. Il nous semble en effet que la littérature prophétique fournit beaucoup plus à Justin qu’une série d’arguments. Le prophétisme ne se limite pas à un ensemble de textes, même très pertinent. Il est porteur d’une spiritualité plus large, dont la citation des textes de l’Ancien Testament n’est que l’expression privilégiée. Justin doit aux prophètes non seulement la matière de son discours, mais la substance même de sa foi. Le christianisme de Justin, pour le dire d’un mot, est prophétique : tel serait, quant à lui, l’argument de cet article.

Nous voudrions y relire certains textes peu étudiés de l’œuvre de Justin, et d’autres qui méritent d’être abordés d’une manière nouvelle. Le récit de sa conversion (1) nous servira de point de départ, celui de son martyre (7), de point d’arrivée. De l’un à l’autre, les thèmes suivants structureront notre enquête : les Écritures (2) et leur exégèse (3), le mystère du Christ (4), la vie de l’Église (5) et l’eschatologie (6). Les limites de l’article obligeront à renvoyer en notes maintes références, et à restreindre la bibliographie³.

1. Justin relate, en des pages sobres mais célèbres, sa venue à la foi chrétienne. Passé par diverses écoles philosophiques, il avait choisi d’adhérer à celle de Platon, jusqu’à la rencontre inopinée sur une plage d’un “Ancien” (*palaïos tis presbutès*) à l’aspect bienveillant, doux et grave⁴, qui lui fera découvrir “ces grands hommes plus anciens (*palaïoteroi*) que tous les prétendus philosophes” : les

¹ Récente traduction française : *Justin martyr – Œuvres complètes*, Paris, éd. Migne, 1994. Cet ouvrage (ici indiqué OC) comporte des éléments intéressants, mais manque de précision typographique (l’absence des versets rend sa consultation difficile), et parfois de rigueur scientifique. Nous signalerons des erreurs relatives à notre thème.

² Le prophétisme y est généralement envisagé sous l’angle de “l’argument prophétique”. Ainsi C. Munier, *L’Apologie de saint Justin, philosophe et martyr*, Fribourg, 1994, p. 67-83.

³ Bon état des lieux chez C. Munier, *op. cit.*, p. IX-XXV.

⁴ *Dial.* 3, 1. Ce “presbyte” l’est-il uniquement par l’âge, ou le terme évoque-t-il une fonction dans l’Église ? La suite de notre réflexion fournira des éléments de réponse.

prophètes⁵. Hommes “justes, heureux, aimés de Dieu”, ils faisaient des miracles, mais ne cherchaient pas la gloire ; parlant par l’Esprit-Saint, ils sont témoins (*marturès*) fidèles, donc dignes de foi, de la vérité divine. L’Ancien quittera Justin en lui recommandant de méditer leurs paroles, et les siennes ...

Car il est clair que ce mystérieux personnage fait plus, aux yeux de Justin, que présenter les prophètes : il les représente ; il en est un *typos*. Les détails de la rencontre sont ici significatifs. Justin découvre l’Ancien “le suivant à peu de distance”, et se retourne, surpris de “le trouver au même endroit que lui” : image de l’étonnement que provoquent les textes prophétiques, à la fois si lointains et si proches, venus du passé et rejoignant le présent. Un “retournement” est cependant nécessaire pour en faire l’expérience ... La fin de la rencontre est plus parlante encore : l’Ancien disparaît, mais, dit Justin, “un feu s’alluma aussitôt dans mon âme ; je fus pris d’amour pour les prophètes et pour ces hommes amis du Christ”⁶. Ainsi notre philosophe se convertit simultanément au christianisme et au prophétisme. Le message des apôtres est pour lui indissociable celui des prophètes⁷.

Bien qu’étant d’origine païenne, notre auteur ne se désintéresse donc nullement de ces auteurs hébreux qui ont frayé le chemin à l’Évangile. On peut en donner certaines explications : si les prophètes appelaient à se détourner de l’idolâtrie, un païen n’est-il pas directement concerné par leur message ?⁸ Et si l’ouverture du salut aux nations était annoncée par les prophètes, quoi d’étonnant que les pagano-chrétiens s’attachent à leurs oracles⁹ ? Pourtant, ces motifs paraissent insuffisants à justifier l’intérêt accordé par Justin aux prophètes, tel qu’il s’affirme dans ce récit de conversion. Pour le comprendre, il faut élargir le champ de notre analyse.

2. Constatons tout d’abord l’étonnante connaissance que Justin a acquise des textes prophétiques. Le recours aux *Testimonia*, que diverses études ont mis en lumière, ne diminue en rien l’agilité avec laquelle il cite ses sources, et l’imprécision même de certaines références indique qu’elles sont faites de mémoire. L’œuvre fourmille de citations, parfois fort longues. Isaïe est l’auteur le plus cité (plus de 300 versets, extraits d’une quarantaine de chapitres), mais dix autres prophètes le sont également, environ vingt-cinq psaumes, et deux cents versets du Pentateuque.

Cette répartition est significative : Justin connaît bien les textes de la Loi, mais il prend soin de citer plus abondamment encore ceux des prophètes. À Tryphon qui s’attache avant tout aux commandements de Moïse¹⁰, Justin propose une Bible élargie aux prophètes, et même entièrement prophétique : car Moïse lui-même était prophète¹¹, et non simple législateur. La Loi qui lui fut donnée n’était qu’une étape vers des révélations plus complètes, faite aux prophètes après lui¹². C’est donc

⁵ *Dial.* 7, 1-3. Ce passage très dense mériterait à lui seul une étude approfondie.

⁶ *Dial.* 8, 1.

⁷ Cf. *Dial.* 119, 6.

⁸ Cf. *I Ap.* 49, 5.

⁹ Cf. *I Ap.* 53, 5-6 ; 70,5.

¹⁰ *Dial.* 8, 4 ; 10, 3.

¹¹ *I Ap.* 32, 1 ; 33, 6 ; 54, 5 (*OC* p. 74 : omission du mot *prophète*) ; 59,1 ; *Dial.* 97, 1 ; 111, 2 ; 112, 3.

¹² Cf. *Dial.* 30, 1 : “La prophétie publiée après la mort de Moïse est éternelle”.

l'ensemble des livres bibliques qu'il faut considérer comme prophétique, dans un mouvement de progrès allant de la Loi vers les prophètes.

Ces Écritures, Justin en lit le texte dans la traduction des Septante, qu'il entend respecter de façon scrupuleuse. Rappelant les conditions dans lesquelles elle fut établie, il souligne la fiabilité de cette traduction, que les Juifs eux-mêmes ont reçue avec toutes les garanties souhaitées¹³. Mais ils l'ont aussi, par la suite, amputée de certains passages messianiques, ce qui scandalise Justin : changer le texte d'un prophète est encore plus grave que de le mettre à mort¹⁴ ! Ainsi certains versets de Jérémie, d'Esdras, de David, et le récit de la mort d'Isaïe (quatre passages prophétiques) auraient été supprimés¹⁵. Que ces accusations soient historiquement inexactes importe peu ici : même maladroitement justifié, l'attachement de Justin au texte des Écritures, et surtout des prophètes, n'en est que plus frappant.

La lecture assidue des écrits prophétiques n'est pas propre à Justin : l'Église dans laquelle il vit se nourrit de ces textes. Dans l'assemblée dominicale, dit-il, "on lit les Mémoires des apôtres et les écrits des prophètes aussi longtemps que possible"¹⁶. Mais de la lettre à l'esprit des Écritures, s'ouvre tout le chemin de leur interprétation : la lecture des textes inspirés suppose leur herméneutique. C'est ici que l'intérêt de notre auteur pour les prophètes prend sa vraie dimension.

3. On le sait, Justin n'a pas de mots assez durs pour l'exégèse rabbinique, qu'il juge étroite, aveugle, ratiocinante¹⁷. Non seulement les Juifs altèrent le texte des prophètes, mais ils n'en saisissent pas l'esprit. Justin se demande même s'ils cherchent vraiment à les comprendre ! Procès agressif, et injuste¹⁸. Mais au-delà de son caractère polémique, il est l'occasion d'une réflexion remarquable sur les principes de l'exégèse chrétienne. De ce point de vue l'apport de Justin est immense : pour la première fois dans l'histoire, la lecture chrétienne de la Bible est pensée pour elle-même, dans son objet et ses méthodes.

Or ce qui caractérise cette exégèse est qu'elle se veut en quelque sorte homogène aux textes qu'elle étudie. L'étude des textes inspirés requiert une approche "inspirée", la grâce de comprendre les Écritures prophétiques est elle-même prophétique. Sans entrer dans le détail de ce vaste sujet, soulignons-en quelques aspects essentiels.

Contrairement à ce que suggèrent certains résumés simplificateurs, les "règles" d'exégèse proposées par Justin n'ont aucun caractère systématique. Elles témoignent d'une étonnante variété d'approches. Les *logoï* (prédictifs) et les *typoi* (préfiguratifs), qu'il distingue dans un passage célèbre¹⁹, ne sont pas les seules façons pour l'Esprit d'inspirer les prophètes. Certains Psaumes prophétiques, par exem-

¹³ *I Ap.* 31, 1-5, d'après le récit de la *Lettre d'Aristée* ; *Dial.* 68, 7.

¹⁴ *Dial.* 73, 6.

¹⁵ *Dial.* 71-73 ; 120, 5 ; cette question a été renouvelée par la découverte d'une version très ancienne du texte grec des Petits Prophètes ; cf. D. Barthélemy, "Justin et le texte de la Bible", dans *OC* p. 369-377.

¹⁶ *I Ap.* 67, 3 ; sur ces *Mémoriaux*, cf. D. Barthélemy, *art. cit.*, p. 375-377.

¹⁷ *Dial.* 112, 4 ; 113, 2 ; 38, 2 ; 9, 1 ; 123, 4, etc.

¹⁸ Cf. D. Cerbelaud, "Thèmes de la polémique chrétienne contre le judaïsme au II^e siècle" dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 81 (1997), p. 193-218.

¹⁹ *Dial.* 114, 1.

ple, parlent du Christ en son propre nom ; en d'autres textes, les prophètes sont les porte-parole du Père, ou de l'Église, ou même des apôtres²⁰. Discerner le sens messianique de ces textes n'est pas chose simple. Justin est le premier à remarquer que l'annonce prophétique d'un événement à venir se fait parfois au passé²¹ ! Du reste, la difficulté d'un texte ne provient pas seulement de notre manque d'intelligence, mais du choix des prophètes de s'exprimer de façon obscure²².

À cette inspiration polyphonique et complexe, répond une exégèse qui a les mêmes caractères. Pour en décrire les méthodes, Justin utilise des termes très divers : type, parole, mais aussi symbole, parabole, similitude, mystère, paradoxe...²³. Par-delà la variété des procédés, revient inlassablement l'idée qu'une "grande grâce" est nécessaire pour interpréter les Écritures²⁴. Celui qui inspire les prophètes est aussi celui qui les fait comprendre²⁵. L'exégèse chrétienne se reçoit dans la prière²⁶ et la mouvance de l'Esprit, ce qui ne l'empêche pas d'être proposée à tous²⁷.

Il est vrai que Justin donne volontiers à cette lecture prophétique l'allure d'une "démonstration"²⁸. Le terme *apodeixis* et ses dérivés se rencontrent partout dans les *Apologies* et le *Dialogue*, sans que le fil d'un raisonnement suivi puisse toujours être discerné. C. Munier y voit le signe d'"une époque où les frontières entre la foi et la gnose étaient des plus incertaines", et soupçonne Justin de n'avoir "jamais pris conscience du fait que l'acte de foi se distingue toujours ... d'une démonstration rationnelle"²⁹. Mais n'est-ce pas appliquer à notre auteur les critères conceptuels de notre propre époque, et entendre la "démonstration" en un sens strictement déductif auquel Justin est étranger ? Du reste, l'Ancien lui a appris que les prophètes "n'ont pas parlé sous forme de démonstration : ils étaient, au-dessus de toute démonstration, témoins fidèles de la vérité"³⁰. Concluons en reconnaissant

²⁰ *I Ap.* 36, 1-2 ; 37-39.

²¹ *I Ap.* 42, 1.

²² *Dial.* 90, 2 ; 115, 1 ; 76, 2 ; 76, 6.

²³ Cf. *Dial.* 40, 1 et 90, 2 (*typos*) ; 56, 6 et 92, 6 (*logos*) 112, 2 (*symbolon*) ; 36, 2 (*parabolè*) ; 77, 4 (*homoiôsis*) ; 68, 6 (*mystèrion*) ; 38, 2 (*paradoxon*), etc.

²⁴ *Dial.* 92, 1 : "Si quelqu'un n'a pas reçu une grande grâce, venue de Dieu, et entreprend de comprendre ce que les prophètes ont dit et fait, il ne lui servira de rien de se donner l'air de rapporter paroles et événements dont il ne peut rendre raison".

²⁵ *Dial.* 119, 1 : "Croyez-vous, amis, que nous aurions pu saisir tous ces sens dans les Écritures, si par la volonté de celui qui les a voulu nous n'avions reçu la grâce de les comprendre ?".

²⁶ *Dial.* 7, 3 : "Et toi, avant tout, prie, pour que les portes de la lumière te soient ouvertes, car personne ne peut voir ni comprendre, si Dieu et son Christ ne lui donnent de comprendre".

²⁷ *Dial.* 78, 10-11 : "Ce serait une belle chose de votre part, amis, que d'apprendre ce que vous ne comprenez pas de ceux qui ont reçu la grâce de Dieu, de nous chrétiens". *Dial.* 58, 1 : "Je vais vous citer les Écritures, non que je me soucie d'exhiber un échafaudage de preuves construit par le secours de l'art seul ; aussi n'en ai-je point le talent ; mais une grâce m'a été donnée de Dieu qui seule me fait comprendre ses Écritures. À cette grâce, j'invite tout le monde à participer, gratuitement et libéralement".

²⁸ *Dial.* 36, 1-2 ; 39, 7-8 ; 43, 8 ; 48, 2-3 ; 53, 2 ; 63, 1-2 ; 93, 5 ; 120, 5, etc.

²⁹ *Op. cit.*, p. 68.

³⁰ *Dial.* 7, 2.

avec lui que l'exégèse chrétienne est "paradoxe" ³¹ : si elle prend la forme d'une démonstration, c'est pour exposer une vérité qui est d'un autre ordre ³².

Tryphon résiste à la fois à ce dessein et à ses méthodes. Il reproche à Justin de choisir parmi les textes ceux qui l'arrangent, de présenter comme évidentes des interprétations ambiguës, et réclame d'autres démonstrations ³³. Justin prend ces objections à revers, en déclarant "ne se soucier de rien d'autre que de dire la vérité", et "parler en tout simplement et loyalement". Il est prêt à admettre que le détail de son exposé n'est pas sans failles, mais reproche à ses interlocuteurs de pinailler ³⁴. À quoi servirait de trouver de nouveaux arguments, là où les premiers n'ont pas été entendus ³⁵ ? Curieux dialogue, où derrière le choc des textes et des mots, se profilent des options plus fondamentales ...

La clé du débat qui oppose Justin à Tryphon est peut-être à chercher sur un tout autre terrain : celui de l'hérésie de Marcion, qui refuse en bloc l'Ancien Testament au profit d'un Évangile sans passé ³⁶. N'est-ce pas ce christianisme sans épaisseur historique que Justin combat en se déclarant l'héritier des prophètes, et finalement, n'est-ce pas la vérité même de l'Évangile qu'il sauve en montrant son enracinement dans la première Alliance ? Pierre Prigent a établi qu'un ouvrage perdu de Justin, le *Syntagma contre toutes les hérésies*, a sans doute fourni de nombreux passages au *Dialogue* ³⁷. Peut-être lui a-t-il donné davantage, son objet même : montrer contre Marcion que le christianisme, religion prophétique, est en même temps une religion *prophétisée*.

L'appropriation des Écritures prophétiques par les chrétiens ³⁸ était donc lourde d'un enjeu capital, rendant assez secondaire le caractère plus ou moins convaincant de tel ou tel argument invoqué. La question était incontournable : le christianisme n'avait de réalité que s'il s'enracinait dans l'histoire ; la jeune Église n'avait d'avenir que si elle avait un passé. On comprend que sur ce point, Justin n'ait pas accepté de transiger. Contre toutes les gnosés intemporelles, dont Marcion ne représente qu'un exemple particulier, l'exégèse des prophètes était pour le christianisme un incontournable critère d'authenticité.

4. Si la continuité avec les prophètes conditionne la valeur historique du christianisme, celui-ci ne se place pas pour autant sur le même plan. Avec autant de conviction qu'il montre les racines vétérotestamentaires de la foi chrétienne, Justin en souligne la radicale nouveauté. Le Christ ne fait pas nombre avec les prophètes. En même temps qu'il accomplit les prophéties, Jésus met fin à la série des pro-

³¹ *Dial.* 38, 2 ; 48, 1-2.

³² Cf. *Tr. Rés.* 4 : "C'est pour des incroyants que nous tenons ces raisonnements ; s'ils étaient croyants, il nous suffirait de répondre que nous y croyons. Il nous faut, hélas ! procéder par raisonnement".

³³ *Dial.* 27, 1 ; 51, 1 ; 36, 1 ; 90, 1.

³⁴ *Dial.* 120, 6 ; 125, 1 ; 115, 6.

³⁵ *Dial.* 128, 2 ; 85, 5. Regrettable omission en *OC*, au bas de la p. 235, où il faut lire : "... des Écritures prophétiques, cesse de citer toujours les mêmes Écritures, et croie ...".

³⁶ *I Ap.* 26, 5 ; 58, 1 ; *Dial.* 35, 6.

³⁷ P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris, 1964.

³⁸ *Dial.* 29, 2 : "Ces paroles ... sont déposées dans vos Écritures, ou plutôt, non pas dans les vôtres, mais dans les nôtres, car nous nous laissons persuader par elles". *Dial.* 32, 2 : "Je tire mes preuves de vos Écritures saintes".

phètes d'Israël, et ouvre la phase ultime de l'histoire du salut, celle que les prophètes avaient annoncée comme universelle. L'Esprit qui était dans les prophètes d'Israël a été "transféré" à l'Église des nations, où il est désormais donné à tous et agit avec une force nouvelle.

Le baptême de Jésus au Jourdain est l'événement qui marque sans doute le mieux cette "continuité-rupture" entre l'économie de l'Esprit dans l'ancienne alliance, et son action chez les chrétiens. Justin revient plusieurs fois dans le *Dialogue* sur ce récit évangélique³⁹, dont on sait l'importance dans l'Église primitive⁴⁰. De son exégèse, relevons ce qui concerne Jean-Baptiste et Jésus dans leur rapport respectif à l'"Esprit prophétique".

Jean fut prophète, avec ceci de particulier qu'un autre prophète avait annoncé sa venue. Il relève à la fois de l'attente prophétique, et de son accomplissement. Il s'inscrit dans la lignée des prophètes, mais il est le dernier d'entre eux : après lui on n'a plus vu de prophète en Israël⁴¹. En recevant le baptême des mains de Jean, le Christ "mit fin (*epausè*) à son rôle de prophète et de baptiste", en même temps qu'il authentifia sa mission⁴². L'insistance de Justin sur ce personnage ne se comprend vraiment qu'en lien avec la tradition messianique invoquée par Tryphon : "le Christ, à supposer qu'il soit né, ... n'a aucune puissance tant qu'Élie ne sera pas venu l'oindre et le manifester à tous" ; "nous attendons un Christ qui sera un homme d'entre les hommes, et Élie qui doit l'oindre quand il viendra"⁴³. Si Jean a rempli ce rôle auprès de Jésus, c'est que l'attente messianique est accomplie. Or le lien entre Élie et Jean passe par l'Esprit prophétique qu'ils ont eu en commun : "l'Esprit prophétique de Dieu qui fut en Élie fut aussi en Jean, prophète au sein de votre race, après lequel on a plus vu chez vous d'autre prophète"⁴⁴. Ainsi Justin inscrit profondément la carrière de Jean dans la tradition prophétique, et dans ce "passage" de l'Esprit d'un prophète à l'autre, jusqu'au Messie⁴⁵.

Sur Jésus au Jourdain reposent en effet les dons de l'Esprit auxquels les prophètes n'avaient eu qu'une participation ponctuelle : "Salomon eut l'esprit de sagesse, Daniel celui d'intelligence et de conseil, Moïse celui de force et de piété, Élie de crainte, Isaïe de science, et ainsi des autres : chacun eut une Puissance ou alternativement l'une ou l'autre"⁴⁶. Le Christ, lui, est plein de toutes les Puissances de l'Esprit. Tryphon y voit une objection possible contre la divinité de Jésus : s'il en a été rempli, n'est-ce pas qu'il en est préalablement dépourvu ? Justin retourne l'argument : "Il semble, en effet, que ce soit vraiment là une difficulté ... mais écoute ce que je vais dire. Ces Puissances de l'Esprit qu'il énumère, le verbe ne

³⁹ Cf. P. Henne, "Why Was Christ Baptised ? The Answer given by Justin" dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 77 (1993), p. 567-583.

⁴⁰ Cf. D. Vigne, *Christ au Jourdain – Le Baptême de Jésus dans la tradition judéochrétienne*, Paris, 1992.

⁴¹ *Dial.* 50, 2-3 ; 52, 1-4 ; 49, 3.

⁴² *Dial.* 51, 2.

⁴³ *Dial.* 8, 4 ; 49, 1. Comparer *II Ap.* 6, 3 : le Fils de Dieu "est appelé Christ, parce qu'il est oint et que Dieu a tout ordonné par lui".

⁴⁴ *Dial.* 49, 3 et 6 où Justin fait le parallèle avec le transfert d'Esprit de Moïse à Josué (= Jésus).

⁴⁵ Comparer le récit du Baptême dans l'*Évangile des Hébreux* : "Mon Fils, dans tous les prophètes je t'attendais, j'attendais ta venue pour reposer en toi" (Jérôme, *In Isaiam* IV, 11).

⁴⁶ *Dial.* 87, 4.

déclare pas qu'elles viendront sur lui parce qu'il en est dépourvu, mais parce qu'elles devaient se reposer en lui, c'est-à-dire se terminer en lui, de sorte qu'il ne devait plus y avoir dans votre race des prophètes comme par le passé ; ce que vous pouvez voir de vos yeux"⁴⁷. Jouant sur la parenté des termes, Justin précise : l'Esprit "s'est reposé, c'est-à-dire a cessé" (*anepausato, toutestin epausato*)⁴⁸ ; le *repos* de l'Esprit dans le Christ est une *pause* de son action particulière en Israël, pour un élargissement de ses dons aux chrétiens toutes les nations. Nous retrouvons ici le double aspect de continuité et de rupture : l'Esprit dont les prophètes étaient autrefois porteurs a été "transféré" par Jésus à ceux qui croient en lui. Il ne disparaît sous une forme particulière que pour resurgir avec plus de force là où on ne l'attendait pas.

Baptisé par un prophète, rempli de l'Esprit conformément aux prophéties, Jésus communique désormais cet Esprit aux croyants. Comment s'étonner que le détail apocryphe du "feu s'allumant sur le Jourdain"⁴⁹ ait été retenu par Justin pour souligner l'importance de cet instant où le don de l'Esprit réservé aux prophètes devient, dans le Christ, accessible à tout homme ? De façon plus parlante encore, comment s'étonner que les professions de foi trinitaires de Justin mentionnent le Père, le Fils, et "l'Esprit prophétique"⁵⁰ ? Cette appellation ne concerne pas seulement l'action passée de l'Esprit dans les prophètes, en tant qu'ils annonçaient la venue du Christ. Elle est un des noms de l'Esprit dans l'Église du deuxième siècle, et comme nous allons le constater, une des formes de son action.

Éclairons auparavant une question dogmatique. Plusieurs études sur la théologie de Justin formulent l'hypothèse qu'il aurait, en certains passages de son œuvre, confondu l'Esprit avec le Verbe. Les textes suggérant une telle indistinction sont rares⁵¹, et peu probants chez un auteur dont la foi trinitaire est extrêmement nette. La question se résout à la lumière de l'expérience qu'ils désignent : être habité par l'Esprit prophétique, c'est pour Justin vivre dans et selon le Verbe. L'Esprit est la présence même du Christ dans le croyant, en qui "par puissance, il est toujours présent"⁵².

5. Inauguré au Jourdain, ce don de l'Esprit est effectif depuis que le Christ glorifié, conformément à la prophétie, "est monté sur les hauteurs, a emmené ses captifs, et fait des dons aux hommes"⁵³. Alors se réalise aussi la prophétie de Joël annonçant l'effusion de l'Esprit sur toute chair, que Justin cite en l'intensifiant⁵⁴. Le

⁴⁷ *Dial.* 87, 3 ; nouvelle omission regrettable en *OC*, au bas de la p. 239, où la phrase est rendue incompréhensible.

⁴⁸ *Dial.* 87, 4 ; sur le "repos" de l'Esprit dans le Fils, cf. B. Bobrinskoy, *Communion du Saint-Esprit*, Abbaye de Bellefontaine, 1992, p. 51-70.

⁴⁹ *Dial.* 88, 3 ; cf. D. Vigne, *op. cit.*, p. 266-271.

⁵⁰ *I Ap.* 6, 2 ; 13, 3 ; 61, 13.

⁵¹ *I Ap.* 33, 6 ; 36, 1.

⁵² *Dial.* 54, 1.

⁵³ *Ps* 67, 19 ; cf. *Dial.* 39, 4-5 et 87, 6.

⁵⁴ *Dial.* 87, 6 : "Je répandrai mon Esprit" (*to pneuma mou*), et non "de mon Esprit" (*apo tou pneumatou mou*) comme en *Jl* 3, 1 et *Ac* 2, 16. D'autre part, la finale "et ils prophétiseront" se trouve accentuée par le rejet du verbe après le sujet.

Christ fait désormais aux croyants “les dons que par la grâce de la Puissance de cet Esprit il accorde à ceux qui croient en lui, selon qu’il en sait chacun digne”⁵⁵.

Ces diverses références empruntées au Nouveau Testament ne sont pas purement littéraires : elles éclairent l’actualité de la vie de l’Église telle que Justin la connaît et la décrit à Tryphon. Laissons parler ici des textes peu souvent cités. “On peut voir parmi nous des hommes et des femmes qui ont reçu des charismes de l’Esprit de Dieu”. “Chaque jour il en est qui, instruits au nom du Christ, abandonnent la voie de l’erreur et, illuminés au nom de ce Christ, reçoivent aussi ses dons, chacun selon qu’il en est digne : l’un reçoit l’esprit d’intelligence, l’autre de conseil, celui-ci de force, celui-là de guérison, l’un esprit de prescience, l’autre l’esprit d’enseignement ...”. “Nous avons chez nous, même encore maintenant, des charismes prophétiques, ce qui doit vous faire comprendre que ceux que votre race a possédés jadis nous ont été transférés”⁵⁶.

Exaltation naïve, illuminisme d’une Église dans l’enfance ? Chacun en jugera. Une autre évocation en est faite dans la *Seconde Apologie* adressée au Sénat de Rome : “Vous pouvez vous en convaincre par ce qui se passe sous vos yeux. Il y a dans tout le monde et dans votre ville nombre de démoniaques que ni adjurations, ni enchantements, ni philtres n’ont pu guérir. Nos chrétiens, les adjurant au nom de Jésus-Christ, crucifié sous Ponce Pilate, en ont guéri et en guérissent encore aujourd’hui beaucoup”⁵⁷.

On constate cependant que ces descriptions restent sobres. Justin n’y flatte pas le goût du merveilleux⁵⁸. Le terme employé pour désigner ces réalités est simplement *erga* ; il désigne les *œuvres* qui se font au nom du Christ, dont la vie des chrétiens témoigne, et que l’on peut constater comme des faits⁵⁹. Plus que des signes spectaculaires, ce qui attire l’attention de Justin semble être la sagesse d’en-haut dont les apôtres furent les premiers bénéficiaires. “Douze hommes sont partis de Jérusalem pour parcourir le monde ; c’étaient des hommes simples et qui ne savaient pas parler, mais par la puissance divine, ils annoncèrent à tous les hommes qu’ils étaient envoyés du Christ pour enseigner à tous la parole de Dieu”⁶⁰. La “puissance” en question est sans rapport avec le pouvoir ou le talent, et semble plutôt s’immiscer dans la faiblesse : “chez nous, on peut entendre et apprendre ces choses de ceux mêmes qui ne connaissent pas les caractères d’écriture, gens ignorants et barbares de langage, mais sages et fidèles d’esprit, même quand ils sont infirmes ou privés de la vue. Vous comprendrez que ce n’est pas ici l’œuvre

⁵⁵ *Dial.* 87, 5.

⁵⁶ *Dial.* 88, 1 ; 39, 2 ; 82, 2. Lecture partisane ou actualisation hâtive de ces textes sont hors de mise : il ne s’agit pas ici de justifier telle ou telle sensibilité ecclésiale, mais de comprendre des textes qui ont l’incontournable mérite d’exister.

⁵⁷ *II Ap.* 6, 6 ; cf. *Dial.* 30, 3 ; 85, 2-3 ; 111, 2 ; 131, 5.

⁵⁸ *Thaumazein* et ses dérivés ne sont presque pas employés, et ne concernent jamais les faits susdits.

⁵⁹ *Dial.* 35,8 ; 39,5 ; 69,6 ; 51,2 ; 85,1 ; la traduction “*les événements*”, adoptée en *OC* p. 176 et 234, est imprécise.

⁶⁰ *I Ap.* 39, 3 ; cf. 50, 12.

de la sagesse humaine, mais de la puissance divine”⁶¹. Moins spectaculaire encore, mais tout aussi charismatique, le fait que les chrétiens mariés élèvent leurs enfants dans la fidélité, et que d’autres gardent la continence toute leur vie⁶².

Le prophétisme chrétien auquel Justin adhère n’a donc rien d’un enthousiasme échevelé. Il est synonyme de *sanctification*, comme en témoigne l’exact équilibre entre les titres “Esprit Saint” et “Esprit prophétique” dans son œuvre⁶³. Ce prophétisme est l’atmosphère normale d’une existence croyante, la condition même de la foi. “Croire à ce qui surpasse notre nature et la puissance humaine, plutôt que d’être incrédule comme les autres”, n’est possible que par une grâce d’illumination⁶⁴. L’Ancien le rappelait au jeune philosophe : “L’esprit de l’homme verra-t-il jamais Dieu sans être revêtu de l’Esprit Saint ?”⁶⁵.

Une question capitale concerne le lien entre cette spiritualité et les “institutions” de l’Église telles que nous les connaissons au deuxième siècle : sacrements, culte, hiérarchie. Il semble qu’elle ne leur soit aucunement opposable : l’idée d’un prophétisme contestataire, de type montaniste par exemple, n’est pas applicable aux textes de Justin.

On le montrera d’abord en soulignant le lien étroit de cette spiritualité avec le baptême. Initiatique au sens noble du terme, le rite chrétien supplante les ablutions juives, perçues comme purement corporelles. Critiquant “le baptême qui nettoie la chair et seulement le corps”, Justin s’écrie : “qu’ai-je besoin d’un tel baptême, moi qui suis baptisé dans l’Esprit Saint ?”⁶⁶. Immergé dans de l’eau vive, c’est-à-dire courante, le croyant l’est en réalité dans cette “eau vivante” ou “eau de la vie” qui est un des noms de l’Esprit Saint⁶⁷.

On le montrera aussi en lien avec l’eucharistie, dont Justin souligne, ici encore, qu’elle dépasse le culte extérieur de l’ancienne loi. Les prophètes ne parlent pas “d’offrir sur l’autel des sacrifices sanglants et des libations, mais des louanges véritables et spirituelles (*pneumatikous*) et des actions de grâces (*eucharistias*)”. “Que des prières et des actions de grâces (*eucharistiai*) faites par ceux qui en sont dignes (*hypo tôn axiôn*) soient les seuls sacrifices parfaits, les seuls agréables à Dieu, je l’affirme ... Ce sont ceux-là seuls que les chrétiens ont reçu la tradition d’offrir”⁶⁸. L’eucharistie, culte spirituel, sera célébrée en accord avec cette tradition. Celui qui la préside (*ho proestôs*) “fait monter les prières et les actions de grâces, autant que la puissance lui en est donnée, et le peuple répond en proclamant : amen”⁶⁹. Le caractère inspiré de cette action de grâces s’impose, ainsi que

⁶¹ *I Ap.* 60, 11 ; fidèle aux instructions de l’Ancien (*Dial.* 7, 1-3), Justin rappelle les paroles du Christ contre ceux qui font des miracles (*I Ap.* 16, 11) ou prophétisent (*Dial.* 76, 5) indignement. Les *pseudoprophètei* sont l’objet de plusieurs avertissements (*Dial.* 51, 2 ; 69, 1 ; 82, 1-2).

⁶² *I Ap.* 29, 1 ; 15, 6.

⁶³ Sur 75 occurrences, on rencontre 35 fois “Esprit prophétique” (14 dans le *Dialogue*, 21 dans les *Apologies*), 31 fois “Esprit Saint” (29 + 2), 2 fois “Saint Esprit prophétique”, 4 fois “Esprit de Dieu”, 2 fois “Esprit divin”, et 1 fois “Saint Esprit divin et prophétique”.

⁶⁴ *I Ap.* 19, 6. Sur le *phôtismos* baptismal, cf. *Dial.* 7, 3 ; 39, 2 ; 122, 1.

⁶⁵ *Dial.* 4, 1.

⁶⁶ *Dial.* 14, 1 ; 29, 1 (*hagiô pneumatî*).

⁶⁷ *Dial.* 14, 1 (*hydôr tês zôês*) ; 114, 4 (*hydôr zôn ... hydôr tês zôês*).

⁶⁸ *Dial.* 118, 2 ; 117, 2.

⁶⁹ *I Ap.* 67, 5 ; *hosê dynamis* autô : le datif dissuade de traduire “de toutes ses forces”.

le souvenir du texte célèbre de la *Didachè* concluant la description de l'eucharistie : "Demandez aux prophètes de rendre grâces autant qu'ils veulent"⁷⁰. Plus haut, le rôle du *proestôs* décrit par Justin était déjà associé à la mission principale des prophètes dans les épîtres pauliniennes : édifier, instruire l'assemblée. "Après la lecture, celui qui préside prend la parole pour avertir et exhorter à imiter ces beaux enseignements"⁷¹. Si l'exégèse des textes prophétiques, comme nous l'avons montré, requiert selon Justin la grâce de l'Esprit, quoi d'étonnant qu'elle précède une action de grâces ayant les mêmes caractères ?

Ces textes ravivent la question difficile des ministères à l'époque de Justin. Comme on sait, en aucun passage de son œuvre il ne mentionne les charges d'évêque et de prêtre. On a dit, pour expliquer ce silence, que le genre apologétique de ses écrits n'exigeait pas une description détaillée des charges ecclésiales. L'argument est faible : dès lors que l'auteur y traite de sujets extrêmement variés, pourquoi pas celui-là ? On a dit aussi que des formes diverses d'organisation, collégiale et monarchique, coexistaient parmi les Églises, et que Justin n'aurait pas voulu faire de choix. Hypothèse peu éclairante⁷². Mais la question ne serait-elle pas faussée par le désir de trouver une description de la hiérarchie ecclésiale *indépendamment* des dons de l'Esprit dont nous avons signalé l'existence ? Si Justin ne semble pas s'attarder sur l'aspect institutionnel de l'Église, c'est peut-être parce que la *structure* même de l'Église lui apparaît dans ces charismes. Ceux-ci ne surgissent pas comme les épiphénomènes d'une structure ecclésiale pouvant se passer d'eux : ils sont la vie même du corps ecclésial. L'opposition entre charismes et institution, de quelque côté qu'on la fasse pencher, est inopérante dans ces textes.

On le vérifiera une dernière fois en constatant avec quel soin Justin relie la fonction "instituante" la plus haute, à savoir celle des apôtres, à la mission des prophètes. Non seulement les apôtres ont transmis la parole des prophètes⁷³, mais leur action comme leur nombre ont été prophétisés⁷⁴, et leur parole est consignée par écrit comme autrefois celle des prophètes. En somme, de même que les prophètes ont été appelés "apôtres"⁷⁵, les apôtres peuvent être considérés comme les continuateurs des prophètes. Sur ce fondement prophétique-apostolique, quelle vie d'Église pourrait être envisagée hors du *Pneuma prophetikon* qui l'anime ?

6. La spiritualité prophétique de Justin doit encore être envisagée d'un point de vue qui suffirait à lui seul à en établir l'existence : le point de vue eschatologique. Si le prophétisme est tension vers un avenir annoncé et anticipé, on peut dire que

⁷⁰ *Didachè* 10, 7 ; *epitrepete*, souvent traduit par *laissez*, n'a pas un sens permissif mais prescriptif.

⁷¹ *I Ap.* 67, 4 ; cf. *I Co* 14, 4-6, etc.

⁷² Curieusement, lors de son procès à Rome vers 165, Justin déclare "ne pas connaître d'autre lieu de réunion" que celui qu'il fréquentait, près des thermes de Timiotinos. Refuse-t-il de livrer d'autres adresses ?

⁷³ *Dial.* 119, 6 ; *I Ap.* 49, 5.

⁷⁴ *I Ap.* 39, 1-3 ; 45, 5 ; 42, 1-2, où Justin se plaît à évoquer les "douze" clochettes suspendues, d'après une tradition targumique, à la robe du grand-prêtre. Par ailleurs, l'expression "les Douze" désigne les Petits Prophètes (*Dial.* 19, 5 ; 22, 1 ; 28, 5 ; 41, 2 ; 53, 3 ; 87, 4 ; 109, 1).

⁷⁵ *Dial.* 75, 3.

le christianisme est ultra-prophétique ; il est tout entier tourné vers le Royaume attendu.

En effet, ce n'est pas seulement la première, mais aussi la "seconde parousie" du Christ que les prophètes ont annoncée, et le temps qui va de l'une à l'autre. Certaines de leurs prophéties sont donc accomplies, d'autres sont en voie d'accomplissement, les premières étant la garantie des secondes : "les événements accomplis dans le passé avaient été prédits d'avance par les prophètes ... Tout ce qui a été semblablement annoncé pour l'avenir ne peut manquer d'arriver"⁷⁶. À leurs paroles s'ajoutent celles du Christ, car "Jésus prévoyait ce qui devait arriver après lui ... Il nous a prédit que cela arriverait"⁷⁷. L'actualité elle-même peut donc être déchiffrée à cette lumière, et Justin ne s'en prive pas ; la guerre de Bar Kochba et sa défaite, l'interdiction pour les Juifs de revenir à Jérusalem, la persécution des chrétiens et leur pacifisme, autant de faits annoncés par les prophètes. "Les événements passés *et présents* amènent nécessairement à croire à leur parole", lui avait déclaré l'Ancien.

Quant aux événements à venir, ils polarisent l'attention de Justin d'une manière que certains contestaient, et dont l'Église s'écartera bientôt. Notre auteur y adhère sans hésiter : "Pour moi et les chrétiens d'orthodoxie intégrale, une résurrection de la chair arrivera pendant mille ans dans Jérusalem restaurée, embellie et agrandie, comme les prophètes l'affirment"⁷⁸. Ceux qui en doutent sont en quelque sorte dans l'hérésie symétrique de celle de Marcion, ils amputent le christianisme de son avenir. Car si l'Évangile s'enracine dans l'Ancien Testament, il ouvre sur l'Apocalypse. De part en part l'histoire du salut est prophétisée : le prophétisme atteste l'*historicité* du christianisme et par là même sa véracité. Que la représentation naïvement millénariste de cette eschatologie soit irrecevable, n'ôte rien à la valeur du principe qui s'y exprime.

C'est encore du point de vue prophétique qu'il faut aborder, notamment dans le *Traité de la résurrection*⁷⁹, la question de l'anthropologie tripartite de Justin et celle des fins dernières individuelles. En effet, rejetant le dualisme platonicien et l'idée d'une âme immortelle par nature⁸⁰, l'auteur refuse en même temps l'idée d'un salut immédiat : "ceux qui affirment que leurs âmes sont enlevées au ciel en même temps qu'ils meurent, ne les tenez pas pour chrétiens"⁸¹. À la mort l'âme "conserve le sentiment"⁸², mais reste en attente d'être vivifiée par Dieu. L'âme en

⁷⁶ *I Ap.* 52, 2.

⁷⁷ *Dial.* 35, 7 ; cf. *II Ap.* 10, 8.

⁷⁸ *Dial.* 80, 5. Cf. 81, 4 : "Chez nous, un homme du nom de Jean, l'un des apôtres du Christ, a prophétisé dans la Révélation qui lui fut faite que ceux qui auront cru à notre Christ passeront mille ans à Jérusalem ; après quoi adviendra la résurrection éternelle". *Dial.* 116, 1 : "Cette révélation (l'Apocalypse de Jésus-Christ, et non "la révélation faite à Jésus-Christ" comme traduit en *OC* p. 277) a été faite aussi à nous".

⁷⁹ Récemment restitué à Justin, cf. *OC* p. 341.

⁸⁰ *Dial.* 5, 1 : "Si l'âme était immortelle, elle serait inengendrée".

⁸¹ *Dial.* 80, 4.

⁸² *I Ap.* 18, 3 ; 20, 4 ; Justin admet, sur le monde de l'au-delà, une certaine vérité de la mythologie.

effet n'est pas vie, mais *a* la vie qu'elle reçoit de l'Esprit⁸³ : d'où la reconnaissance d'un troisième terme, le *pneuma*, par où s'opère cette vivification. "Comme le corps est la maison de l'âme, l'âme est la maison de l'esprit"⁸⁴. Et comme l'âme est solidaire du corps, le salut de l'homme ne sera total qu'avec la résurrection de ce corps, à l'horizon de l'histoire ; d'où la nécessaire tension prophétique vers cet événement. L'eschatologie individuelle, on le voit, conjugue très précisément pneumatologie et prophétisme.

7. "Nous désirons la vie éternelle et incorruptible ; nous aspirons à vivre avec Dieu"⁸⁵. Justin verra bientôt ce désir exaucé. Il s'attendait à une mort violente, qu'il avait en quelque sorte prophétisée. Tant les *Apologies* que le *Dialogue* font état des persécutions qui pèsent alors sur les chrétiens. Calomniés, expropriés, torturés, ils subissent l'hostilité de leurs concitoyens et des autorités impériales, de la synagogue et des prosélytes, mais demeurent sans haine et prient pour ceux qui les persécutent. Justin rappelle qu'autrefois les prophètes ont subi le même sort⁸⁶, et ironise : les Juifs lisent leurs textes, mais "ne consentent pas à souffrir ce qu'ont souffert les prophètes"⁸⁷. Il se déclare, lui, prêt à mourir pour la vérité⁸⁸. "Je m'attends à me voir moi aussi poursuivi et attaché au bois du supplice par l'un de ceux que j'ai nommés, ou par Crescens, cet ami du bruit et de la jactance"⁸⁹, un philosophe cynique qui, effectivement, le dénonça⁹⁰.

Nous possédons les Actes d'un procès dont la brièveté même est une garantie d'authenticité. Aux questions du préfet Rusticus, Justin fait les réponses sobres qui lui vaudront, comme à ses compagnons, le fouet et la décapitation. Le début de l'interrogatoire comporte cependant, pour notre sujet, une confession de foi d'un intérêt exceptionnel. L'inclusion avec le récit de sa conversion nous dispense de tout commentaire.

– "À quelle science te consacres-tu ? – J'ai étudié successivement toutes les sciences, et j'ai fini par m'attacher à la doctrine vraie des chrétiens". "Quelle est cette doctrine ? – Nous adorons le Dieu des chrétiens, nous croyons qu'il est unique ... Nous croyons que Jésus Christ, l'enfant de Dieu, est Seigneur ; annoncé par les prophètes comme devant assister la race des hommes, messenger du salut et maître du beau savoir, moi qui ne suis qu'un homme, je suis trop petit, je l'avoue, pour parler dignement de sa divinité infinie ; je reconnais qu'il y a une puissance de prophète. Mais les prédictions existent qui concernent celui que j'ai dit le Fils de Dieu. Or les prophètes étaient inspirés d'en-haut, quand ils ont annoncé sa

⁸³ *Dial.* 6, 1 ; cf. 4, 2 : "L'âme est-elle une partie de l'Intelligence (*Noûs*) souveraine ?" (et non "Esprit royal" comme traduit en *OC* p. 105).

⁸⁴ *Tr. Résur.* 10.

⁸⁵ *I Ap.* 8, 1.

⁸⁶ On rencontre ici un *topos* de la polémique anti-judaïque. "Tant vis-à-vis de Dieu que des prophètes ... vous n'avez jamais éprouvé amour ou affection" (*Dial.* 93, 4). "Vous avez tué le juste et avant lui ses prophètes" (16, 4 ; cf. 95, 2). Jean-Baptiste, "que *votre* roi Hérode a fait mettre en prison" (49, 4), etc.

⁸⁷ *Dial.* 112, 5.

⁸⁸ *Dial.* 120, 6 ; 39, 5 ; *I Ap.* 8, 1.

⁸⁹ *II Apol.* 3, 1 (*philosophou kai philokompou*).

⁹⁰ Cf. Tatien, *Discours aux Grecs*, 19 ; Eusèbe, *Hist. Eccl.* IV, 16, 8-9.

venue parmi les hommes.” Quel témoignage plus éloquent d’un christianisme animé par l’Esprit prophétique ?

Nous avons évoqué, au début de cette étude, l’idée courante selon laquelle les prophètes sont essentiellement pour Justin auteurs de prédictions étonnantes, et fournisseurs d’arguments convaincants. Avouons que vu sous cet angle, son souci n’est plus celui de notre époque, et paraît même douteux. La conviction à laquelle s’attachait encore Pascal, selon laquelle “la plus grande des preuves de Jésus-Christ sont les prophéties”⁹¹ exige d’être entièrement revisitée. Pourtant, le prophétisme nous est apparu comme étant beaucoup plus chez notre auteur que le support d’une argumentation datée. Il éclaire en profondeur l’idée que Justin se fait de la conversion, des Écritures et de leur interprétation, du mystère du Christ, d’une vie d’Église indissolublement charismatique et institutionnelle, enfin de l’eschatologie et du martyre. Ce n’est pas peu.

À toutes les étapes de cette enquête, le *Pneuma prophetikon* nous est apparu comme le souffle surnaturel, la force performative qui actualise en l’homme le dessein de Dieu. Le “divin Esprit saint et prophétique”, fil conducteur de cette étude, ne serait-il pas aussi celui de la pensée et de la vie de Justin ? Il aurait été superflu de le montrer si une autre idée courante, que les commentateurs répètent à l’envi, n’affirmait que la place de l’Esprit Saint dans la théologie de Justin est marginale et mal définie⁹². Nous souhaitons avoir établi que ce lieu commun ne résiste pas à un examen attentif : la pneumatologie de Justin martyr, dans son lien étroit avec le prophétisme, n’est rien moins que centrale et puissamment articulée.

Daniel VIGNE
Toulouse

⁹¹ *Pensées*, éd. Brunschwig, 706.

⁹² Ainsi André Wartelle (*Saint Justin – Apologies*, Paris, 1987, p. 61) constatait “quelque flottement”, voire “bien des tâtonnements” dans sa doctrine sur l’Esprit Saint, pour conclure (*sic*) : “On est tenté d’écrire que Justin ne fait intervenir l’Esprit Saint que quand il ne peut pas faire autrement”. Notre conviction est exactement inverse.

ECCLÉSIOLOGIE PROTESTANTE ET HABITUS POLITIQUE

LES SOLIDARISTES PROTESTANTS ET L'IDÉE D'UNE "RÉPUBLIQUE COOPÉRATIVE"

1. Protestantisme et démocratie : une question encore disputée

Notre titre se veut prudent. Doublement prudent. D'une part, en effet, nous refuserons la thèse, très certainement excessive, d'une influence directe, unilatérale, de l'ecclésiologie dans le façonnement de préférences politiques ; c'est pourquoi nous parlons de "préférences", ce qui sous-entend "inclination", et non détermination rigoureuse. D'autre part, la question des choix politiques ne se réduit pas à celle, traditionnelle, de la définition du meilleur régime politique. Dans le cadre des réflexions que nous nous proposons d'esquisser ci-après, nous soulignerons l'existence de convergences notables entre les représentations protestantes relatives, d'un côté, à l'espace ecclésial et, d'un autre côté, à l'espace politique. L'importance de cette précision apparaîtra mieux à la lumière du cas ici privilégié, celui du protestantisme français de la fin du XIX^e siècle. On observe en effet, en son sein, un engouement marqué pour le régime républicain. Toutefois, cette option n'est pas unanime, loin s'en faut. Par ailleurs, et nous insisterons sur ce point, à cette option correspondent diverses contributions protestantes importantes destinées à en préciser, nuancer et enrichir le sens et les modalités. Comme on le verra encore par la suite, ces contributions "protestantes", qui relèvent de ce qu'on a appelé le *solidarisme*, ne peuvent se comprendre comme la conséquence directe d'une doctrine ecclésiologique car les débats ecclésiologiques sont alors ouverts, et l'on peut affirmer que réflexions théologiques et réflexions politiques progressent du même pas. Cette quasi synchronisation des débats oblige à remplacer la thèse d'un rapport de détermination par la thèse, moins lourde, d'une relation réciproque et d'interférences multiples. L'affinité stylistique perçue par les solidaristes protestants entre deux modèles, religieux et civil, d'organisation du pouvoir leur a permis, moins de transférer certains traits du premier modèle sur le second que d'effectuer diverses réflexions croisées ayant pour conséquence de préciser, voire de corriger chacun des modèles par l'autre.

Les raisons que nous pouvons avoir de limiter notre champ d'analyse au protestantisme français du XIX^e siècle ne tiennent pas seulement au souci de rendre justice à certains acteurs, trop souvent tombés dans l'oubli, de la vie religieuse et politique française et, éventuellement, de plaider en faveur de la qualité durable de leurs contributions théoriques et pratiques. Elles tiennent à diverses considérations théoriques plus précises sur l'état actuel du débat concernant la place de la tradition protestante dans la genèse de l'idée républicaine et dans l'instauration de pratiques démocratiques.

À défaut de pouvoir entrer dans une présentation détaillée de l'état du débat, on ne fera qu'évoquer deux illustrations opposées de la manière de résoudre le problème des rapports entre protestantisme et démocratie. La plus conventionnelle de ces deux illustrations est présente dans les premières pages de la troisième partie de l'ouvrage de Ch. Taylor consacré à "La formation de l'identité moderne"¹, partie intitulée "L'affirmation de la vie ordinaire" ; plus précisément, dans son premier chapitre intitulé "Dieu aime les adverbes". Cette dernière expression est empruntée à Joseph Hall, qui écrit : "Le plus simple service que nous accomplissons dans une honnête vocation, ne serait-ce que labourer ou bêcher, s'il est accompli avec obéissance et conscience, selon le commandement de Dieu, se voit couronné d'une ample récompense ; tandis que les meilleures œuvres de leur espèce (prédication, prière, offrande des sacrifices évangéliques), si elles sont faites sans respect à l'égard de l'injonction et de la gloire de Dieu, sont chargées de malédictions. Dieu aime les adverbes ; et il ne se soucie pas du combien, mais du comment"².

Conventionnelle, la perspective de Taylor met en relief le noyau doctrinal de la Réforme. Elle repose sur une lecture qui, moyennant l'estompage des différences entre le moment inaugural de la Réforme (lui-même composite) et son moment puritain, souligne l'invariance d'une tradition laïcisante, qui met l'accent et sur la vie ordinaire et sur l'égalité de principe entre des activités autrefois hiérarchisées, classées selon leur plus ou moins grand éloignement d'un pôle unique d'excellence, la vie contemplative et l'idéal monastique. Témoin éloquent de cette tendance lourde, au sein du protestantisme, à refuser tout principe de hiérarchisation religieuse, Perkins, également cité par Taylor, écrit : "Or si nous comparons travail à travail, il y a une différence entre laver la vaisselle et prêcher la parole de Dieu ; mais pour ce qui est de plaire à Dieu, il n'y en a pas ..." ³. Toute différence n'est certes pas niée. Mais seules sont admises des différences en quelque sorte "horizontales". Il ne s'agit donc pas de nier l'importance d'une tâche religieuse comme la prédication. Mais celle-ci, dans le contexte ecclésiologique protestant, a valeur instrumentale et non valeur de médiation au sens fort. La prédication est affaire de profération "externe". Que la Parole de Dieu soit effectivement entendue et reçue de façon salutaire, cela est supposé dépendre de l'action du Saint Esprit. L'agir de la prédication est donc tangent, tangent seulement, à l'opération de justification, moment décisif de la relation entre Dieu et le fidèle qui répond à travers le témoignage d'une vie sanctifiée. Si la justification est "forensique" – en tant que l'œuvre de Dieu seul –, la prédication, aussi importante soit-elle (au point, parfois, d'éclipser les sacrements du baptême et de la Sainte Cène), n'a pas le statut de condition sine qua non de l'offre de salut. L'existence des prédicateurs, du coup, n'équivaut pas à celle d'un "ordre". La raison d'être des prédicateurs est fonctionnelle. En conséquence, elle ne saurait autoriser l'affirmation d'une profonde dissemblance entre l'état de clerc et celui de laïc. D'autant moins, on le sait, qu'il revient aux laïcs, par l'entremise du ministère des "Anciens", à qui est confiée la charge de faire respecter la Discipline, de veiller à ce que chacun se conforme à ce que requiert le fait d'être membre d'une communauté fidèle à sa vocation.

¹ Charles Taylor : *Les sources du moi*, Seuil, 1998.

² Ibid. p. 288-289.

³ Ibid. p. 289.

L'élection des pasteurs traduit de façon frappante le fait que, conséquence d'une ecclésiologie attentive à marquer la différence entre Église visible et Église invisible, la congrégation locale assume la responsabilité de sa propre organisation, y compris en matière de vie culturelle. Ce pourquoi d'ailleurs les Réformateurs et leurs successeurs admettent généralement une certaine diversité organisationnelle. Celle-ci est frappante chez les Réformés, partagés depuis longtemps entre une option congrégationaliste radicale : l'autorité est concentrée dans l'assemblée, composée de ceux qui ont choisi consciemment de faire partie de l'Église, et une option mixte, où l'autonomie locale est limitée par la participation de la congrégation à un ensemble de type plus ou moins fédératif.

Il n'est pas nécessaire, compte tenu de notre propos spécifique, d'insister davantage sur les traits nombreux, des plus théologiques aux plus ecclésiologiques, qui permettent, avec Taylor, de souligner le rôle important joué par le protestantisme dans la promotion de la "vie ordinaire" comme dans l'affirmation de la responsabilité de chacun, tant à l'égard de la conduite de sa vie personnelle qu'à l'égard de la vie ecclésiale commune, y compris dans ses aspects les plus "religieux". Il est vrai que Taylor insiste plus sur l'ethos personnel et interpersonnel que sur l'ethos proprement politique ; c'est ainsi que son analyse ne va guère au-delà de l'évocation d'une nouvelle conception puritaine des rapports conjugaux faisant une large place à des considérations d'estime et d'entraide mutuelles, une conception correspondant à l'affirmation de relations intraconjugales égalitaires. Le puritanisme contribue par là à un mouvement de dé-sacramentalisation de plus large portée. Si en effet le mariage, et surtout la famille, souvent tenue pour la "fin" du premier, continue, et pour longtemps, d'être une référence majeure pour penser le bon ordre de la vie sociale, on devine sans peine, au-delà des brèves remarques de Ch. Taylor, le poids des transformations en cours quant au sens du modèle matrimonial. Le mariage tend désormais à être conçu comme procédant d'une relation conventionnelle, faite d'une pleine réciprocité. Il n'est plus, plus uniquement en tout cas, pensé comme la cellule fondamentale de toute vie sociale. Il n'est plus l'exemple par excellence d'une relation indissoluble, dont l'indissolubilité résulte de la nature de l'Église, de la correspondance qu'il doit y avoir entre l'union conjugale et les rapports d'essentielle intimité entre le Christ et son Église.

Au total, l'analyse de Taylor est représentative d'une lecture susceptible, moyennant certains ajouts, de déboucher sur la thèse d'une relation assez directe entre théologie, et surtout ecclésiologie, et ethos démocratique. Cette analyse ressemble fort à celle de Max Weber, à laquelle elle se réfère explicitement. Comme cette dernière, en tout cas, elle insiste tout particulièrement sur la notion puritaine de la *vocation*, qui aurait favorisé "un mode de vie centré sur le travail discipliné, rationalisé et régulier, associé à des habitudes frugales de consommation"⁴. Elle s'en écarte sensiblement, pourtant, dans la mesure où elle formule quelques doutes quant au rôle supposé déterminant de cette éthique du travail dans le développement du capitalisme. Mais cette réserve n'entraîne aucune répudiation de fond, et Taylor reprend à son compte un type de raisonnement très marqué chez Weber, l'idée que des facteurs différents doivent expliquer ces réalités différentes que sont l'émergence d'un phénomène et sa reproduction à travers le temps. Ces analyses

4 Ibid. p. 291.

se ressemblent d'autant plus qu'elles se proposent l'une et l'autre d'étudier la genèse d'un "ethos" ; elles diffèrent entre elles en ce que Taylor met plus l'accent sur la portée politique de l'ethos puritain, Weber plus sur sa portée économique.

Dans "L'individu-citoyen dans le christianisme occidental"⁵, G. Hermet choisit, plus clairement encore que Taylor, de mettre l'accent sur l'ethos politique du protestantisme. À l'instar de ce dernier, il reproche à Weber de s'être focalisé sur le seul ethos économique. Plus que Taylor, il critique Weber pour avoir laissé "échapper des pans entiers de la dynamique d'individualisation de nos sociétés, voire la plus grande partie de celle-ci"⁶. À partir de là, le contraste s'accuse entre l'interprétation de Taylor et celle de G. Hermet. L'intérêt de cette dernière réside peut-être surtout dans la tentative, esquissée dans la dernière partie de l'étude, de modifier la séquence convenue qui, du traditionnalisme catholique est supposée déboucher sur la modernité démocratique, moyennant la mutation religieuse et culturelle correspondant au protestantisme. G. Hermet tente de corriger cette séquence en intercalant, entre le protestantisme et la modernité, l'apport du catholicisme plus récent, en particulier "la contribution catholique aux processus de socialisation politique de certains milieux"⁷; contribution assez paradoxale, sans doute, puisqu'elle consisterait en une "mobilisation clientéliste", en l'établissement de "réseaux de patronage" facilitant "l'apprentissage du suffrage universel dans les masses" ainsi qu'en la formation de partis politiques confessionnels.

La contrepartie de cette réévaluation de l'apport catholique à la vie politique serait, si l'on souscrit au propos de G. Hermet, une remise en cause fondamentale du préjugé ancien, souvent illustré au cours du XIX^e siècle et jusque dans l'œuvre de Taylor, relatif au rôle décisif du protestantisme dans la genèse d'une culture politique démocratique. Ayant ainsi mis à mal la doxa, G. Hermet défend plusieurs hypothèses iconoclastes. La plus insistante, la plus hardie aussi, a trait au "totalitarisme genevois" et, en-dehors de Genève, à "une propension para totalitaire (des civilisations protestantes) à une citoyenneté ostraciste", résultat d'une vision "moniste" de la société⁸. Selon notre auteur, "le sentiment communautaire", chez les protestants, se nourrirait d'un égalitarisme foncier, lui-même porté par l'idée que, dans le cercle de la congrégation, tous sont situés à équidistance de l'instance de référence, la Bible. Cet égalitarisme, Hermet le précise, va de pair avec le pouvoir reconnu à la communauté d'élire le ministre de la Parole. Dans le domaine plus clairement politique, l'égalitarisme entraîne la pratique du "débat ouvert, égalitaire et pluraliste"⁹. Mais ce débat a pour espace privilégié, exclusif sinon exclusiviste, une communauté donnée, trop étroitement circonscrite. L'auteur suggère ainsi que, de l'égalitarisme à une sourde intolérance, et de celle-ci à l'ostracisation, la différence serait insensible si bien que, de proche en proche, le sentiment communautaire alimenterait le consensus forcé, qui lui-même préparerait un totalitarisme plus ou moins affiché.

⁵ *Sur l'individualisme*, sous la direct. de P. Birnbaum et J. Leca, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.

⁶ Ibid. p. 132.

⁷ Ibid. p. 154-155.

⁸ Ibid. p. 142.

⁹ Ibid. p. 138.

Hermet reconnaît que le protestantisme est multiple. Il rappelle en particulier que le luthéranisme est “aux antipodes de l'éthique calviniste en ce qui touche au rôle de l'État”¹⁰. Mais, et c'est finalement en cela que cette analyse, par ailleurs si opposée à celle de Taylor, lui ressemble formellement, les continuités l'emportent sur les discontinuités, de même que l'idée d'une influence unilatérale du religieux sur le politique refoule l'hypothèse de l'influence en retour de celui-ci sur celui-là. Indice surprenant de la présomption de continuité : la différence entre le calvinisme genevois et l'éthos puritain américain est effacée, en sorte que, au prix d'un nouvel allongement d'une séquence conçue comme rigoureusement continue et homogène, on peut comprendre Genève à partir de la “Chasse aux sorcières”. On observe une semblable sous-évaluation des différences lorsqu'il est question des rapports entre calvinisme et anabaptisme : “La nouvelle Jérusalem anabaptiste qui naît à Münster, est-il affirmé, ne fait que préfigurer la Genève de Calvin. Soit une république qui, sous des dehors d'égalité, institue un système totalitaire sacralisé reposant sur le consentement de la majorité”¹¹. La même volonté de gommer toute différence aboutit enfin à l'idée que le luthéranisme est gros, fatalement, de “l'acceptation de l'État total imposé par Hitler”¹².

2. La difficile équation de la liberté et de l'égalité. Les solidaristes face à Rousseau et à Guizot.

Face aux deux approches précédentes, qui, malgré des appréciations opposées, présentent certaines similitudes formelles, l'intérêt d'une étude de l'éthos politique des protestants français à la fin du XIX^e siècle est de contraindre l'analyste à abandonner le postulat d'une tradition protestante continue et homogène ainsi que celui, lié au premier, d'une détermination unilatérale du politique par le religieux. Il est clair, en tout cas, que la moindre connaissance de ce dossier conduit à s'étonner de la décision d'un chercheur comme G. Hermet de ne retenir du protestantisme français que le seul Guizot, traité, qui plus est, en témoin – à charge, et non sans contradiction avec le reste de la thèse – d'une possible version libérale du protestantisme ; mais d'une version qui, “égalitaire au point de départ, serait inégalitaire à son point d'aboutissement” ; qui – l'auteur ne reprend là qu'un court fragment de la thèse de Weber –, pour avoir voulu voir dans le succès ici-bas le signe d'une possible élection, “évacue le souci de la justice sociale et le rend même sans justification éthique” ; qui, enfin – et là, la contradiction interne est manifeste –, revient à faire du calvinisme politique une variante du “libéralisme pur”, selon laquelle le Parlement ne serait que “le lieu transparent de l'ajustement autonome des intérêts”¹³.

L'apport du Genevois Guizot ne se résume pourtant pas à la formule célèbre du “enrichissez-vous”. P. Rosanvallon a eu raison, dans *Le moment Guizot*¹⁴, de mettre l'accent sur l'originalité du projet libéral de société auquel ce nom reste at-

¹⁰ Ibid. p. 142.

¹¹ Ibid. p. 141.

¹² Ibid. p. 144.

¹³ Ibid. p. 142.

¹⁴ P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985.

taché, projet visant à dépasser l'alternative entre deux formes symétriques de radicalisme, révolutionnaire et contre-révolutionnaire, et à inscrire dans des institutions stables l'héritage de 1789, l'idée de liberté. Peut-on reprocher à Guizot son engagement en faveur de la Monarchie de Juillet quand cet engagement procède du souci, par ailleurs formulé par A. Comte, de concilier les deux impératifs d'ordre et de progrès ? Peut-on, sans anachronisme, lui en vouloir de son *pragmatisme*, de sa prudence réformiste, et critiquer le sentiment qu'il avait du faisable à la lumière de ce que nous pouvons, nous, définir comme objectivement faisable en son temps ?

Comme beaucoup de ses contemporains, y compris protestants, Guizot estimait que les conséquences les plus importantes, sur le long terme, du remplacement de la philosophie antique par le christianisme a été la promotion d'idéaux pratiques : "le christianisme a été une révolution essentiellement pratique, point une réforme scientifique spéculative. Il s'est surtout proposé de changer l'état moral, de gouverner la vie des hommes ; non seulement de quelques hommes, mais des peuples, du genre humain tout entier" ¹⁵. Protestant, Guizot reconnaît que ce qui le sépare d'un certain Calvin, c'est ce qui sépare l'intelligence pratique, étroitement liée à l'action, de l'intelligence théoricienne. De *l'Institution de la Religion Chrétienne*, il écrit ainsi : "Ce livre n'a pas été la plus difficile et la plus méritoire action de Calvin ; ce n'est pas dans les travaux de la pensée solitaire, c'est dans les luttes de la vie pratique et publique que se définit la supériorité et la puissance de caractère des hommes" ¹⁶. Ainsi, le protestantisme, aux yeux de Guizot comme à ceux des protestants les plus engagés dans le solidarisme, dans le républicanisme de progrès, est une référence importante dans la mesure même où, en lui, le christianisme échappe à la tentation de fixer une sorte de modèle a priori de société. Le refus d'une "société ecclésiastique" va de pair, chez le premier, avec celui d'un "pouvoir absolu dans l'ordre spirituel" ¹⁷ ; mais non, toutefois, avec le refus de toute spiritualité s'il est vrai que, comme le soutiendront souvent les protestants, tout particulièrement les plus "libéraux" (au sens théologique) d'entre eux, il existe une forme de spiritualité "pratique" : la leçon de Kant, souvent évoquée en milieu protestant (en particulier chez Renouvier, dont la pensée fait lien entre le "moment Guizot" et le moment républicain), n'est-elle pas que la "raison pratique" justifie certains symboles religieux, non certes à titre de vérité "dogmatique", mais à titre d'Idées régulatrices de l'action pratique ?

Libéral, politiquement, Guizot se distingue assurément des "Républicains de progrès" ¹⁸. Entre ceux-ci et celui-là, pourtant, une affinité stylistique certaine existe. Le respect de l'autonomie de la raison pratique interdit, aux yeux de tous, de viser le type de cohérence systématique qu'on peut attendre de la raison théorique. Si donc l'esprit de système vise à hiérarchiser des principes, l'esprit pratique, lui, ne peut viser, plus modestement, qu'à élaborer une formule de compromis entre des principes également valables, tels ceux d'égalité et de liberté, mais entre lesquels la compatibilité est tout sauf évidente. Un même style, celui de la recher-

¹⁵ Ibid. p. 164.

¹⁶ Ibid. p. 31.

¹⁷ Ibid. p. 165.

¹⁸ Cf. Henri Hatzfeld : *Du paupérisme à la Sécurité Sociale*, Presses Universitaires de Nancy, 1989, p. 268ss.

che de la conciliation la meilleure, compte tenu des circonstances, se retrouve donc aussi bien chez le plus libéral, qui reconnaît que l'égalité ne saurait être sacrifiée à la liberté, que chez les plus républicains qui, à l'inverse, refusent que la liberté ne soit sacrifiée à l'égalité.

Ce dernier type de sacrifice, pour les solidaristes, c'est celui qu'entraîne la théorie politique de Rousseau, cet autre Genevois célèbre. *Le Contrat Social*, en effet, ne consacrerait la pleine liberté des contractants qu'au moment inaugural où ceux-ci décident de faire société. Il est vrai cependant que la solution rousseauiste ne se confond pas avec la solution hobbesienne d'une aliénation de liberté au profit du Souverain. Selon Rousseau, le renoncement à la liberté individuelle n'est qu'apparente ; ou plutôt, la réalité de ce renoncement ne devrait presque pas compter au regard de la liberté reçue en échange, celle de participer à la Volonté Générale. Dans le Contrat, au fond, s'opèrerait la mutation symbolique du particulier en citoyen. Au sein de la volonté générale, la liberté serait celle du "chacun", taillée à la mesure exacte de l'égalité. Comme, toutefois, le problème reste posé de savoir comment passer de la meilleure formule théorique à son application pratique, la tentation est grande – et Rousseau y cède, on le sait – de conjurer la (re)chute de la volonté générale en volonté "de tous", de l'unanimité vertueuse en simple opinion majoritaire, bref, de l'ordre républicain du chacun pour tous en affairisme, celui du chacun pour soi, grâce à l'obligation de civisme et, surtout, grâce à l'interdiction de toute forme d'association de particuliers ; toute forme de ce genre portant le germe de la dissidence avant d'être l'agent de la dissolution du tout social. Nul doute, par conséquent, que si l'on se demande ce qui pourrait vérifier l'assertion de G. Hermet selon laquelle, dans la mouvance protestante, "les pulsions autoritaires ou même totalitaires coexistent avec la revendication citoyenne et démocratique"¹⁹, on ne puisse trouver mieux que la théorie rousseauiste. Or, d'une part, il ne s'agit que de théorie – et l'on ne saurait imputer à Rousseau tout ce qui s'est fait en son nom en vue de recréer révolutionnairement un ordre social tout nouveau. D'autre part, il est permis de douter que Rousseau soit tout à fait représentatif du protestantisme : comme son identité genevoise, son protestantisme fait plutôt partie de son mythe personnel ; il correspond probablement surtout à un besoin de protester, au nom d'un ailleurs, politique ou religieux, contre une expérience de marginalité vécue au plus profond de sa chair.

Toujours est-il que, à la fin du XIX^e siècle, plusieurs des protestants participant au mouvement solidariste s'opposent vivement au modèle du Contrat Social. Comme leurs propres préférences ne doivent rien, ou quasi rien, à quelque modèle théologico-politique doctrinal, ils ne s'opposent pas à Rousseau au nom de quelque a priori protestant ni, surtout, ne songent à lui reprocher son hétérodoxie religieuse. L'argumentation qui nourrit leur opposition à Rousseau est de nature éthico-politique et ils séparent soigneusement les registres du discours politique et du discours religieux. Ce qui n'empêche pas qu'existe une frappante homologie entre l'énoncé de leurs préférences politiques et l'expression, au demeurant discrète, de leur appartenance au protestantisme, que ce soit sous sa forme "libérale" ou que ce soit sous sa forme "christianisme social".

¹⁹ Ibid. p. 133.

3. Le double refus de l'individualisme et du holisme : l'association, selon Gide

Chez Charles Gide, plus que chez tout autre, l'homologie est frappante, soulignée parfois par des allusions à l'ecclésiologie protestante dans le cours même de développements consacrés aux formes républicaines de la solidarité. C'est ainsi que, dans un article sur "la solidarité économique"²⁰, Gide mentionne "les églises libres" parmi les nombreuses manifestations de l'esprit associatif et, plus précisément, de l'esprit coopératif. Il n'hésite pas à l'écrire, "toutes les églises libres sont des églises coopératives"²¹; ce qui devrait les rendre éminemment dignes de trouver place, sans déroger au principe de séparation de l'Église et de l'État (qui n'est alors qu'en gestation, mais que de nombreux protestants appellent déjà de leurs vœux), au sein d'une République définie elle-même comme devant être une "République coopérative". Cette mention des églises libres prend d'autant plus de relief que, auparavant, Gide avait cité une formule d'Alexandre Vinet, le grand défenseur suisse de ce type d'ecclésiologie, déplorant le nombre excessif de "robinsons dans notre société ... des excommuniés au sens économique"²². En forçant quelque peu le trait, disons que si, pour Gide, l'Église est d'essence communautaire, elle est, concrètement, de nature "communicationnelle" : le concept de solidarité peut alors s'appliquer au champ religieux comme au champ politique, pourvu que l'on n'oublie pas de mettre l'accent sur la dimension "intentionnelle"²³ de cette valeur, sur son intériorisation subjective et sur sa force motivationnelle au plan de l'agir. Il n'y a donc pas, chez Gide, une "mystique", mais une éthique, et une politique, de la solidarité. En laïcisant la distinction célèbre entre Église visible et Église invisible, on pourrait dire que si la solidarité peut se penser comme "communion", elle doit se vivre, s'éprouver, comme communication, au sens le plus littéral de rendre commun, de partager. Le paradigme du banquet, on le sait, se trouve en bonne place en conclusion de *l'Essai sur le don*, de Marcel Mauss²⁴, dans le beau passage dans lequel, à propos de la "table ronde", "miraculeuse", de la légende arthurienne, l'anthropologue évoque l'égalité des places et la redistribution des richesses amassées "dans le respect mutuel et la générosité réciproque"²⁵. Or, chez Gide, déjà (mais plus tôt encore, chez P. Leroux, dans *De l'égalité*²⁶, le banquet est "le symbole ... de la communion entre les hommes"²⁷ ; un symbole éminent car il met en œuvre et en scène la compétence au don réciproque.

Ces premières notations concernent donc l'association, un mode de sociabilité auquel l'église, par principe, ne saurait être étrangère. Cette sociabilité associative se caractérise – c'est ce qui fait sa grande valeur – par le souci de l'égalité et, surtout, par le souci on ne peut plus "pratique", d'une réciprocité équitable : le donner

²⁰ In *Philosophie de la solidarité* (édit : Le Bourgeois), Alcan 1907.

²¹ Ibid. p. 230.

²² Ibid. p. 220.

²³ Ibid. p. 223.

²⁴ In *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950. L'Essai sur le don date de 1923-1924.

²⁵ Ibid. p. 279.

²⁶ Pierre Leroux : *De l'égalité*, Slatkine, 1996.

²⁷ Ibid. p. 230.

et le rendre doivent tenir compte des différences initiales de ressources des uns et des autres. Aucune différence, cependant, ne devrait être telle qu'elle rende impossible l'acte de rendre, par lequel chacun doit pouvoir témoigner de sa compétence à participer au cycle du don, garant de toute alliance. La réflexion de Gide ne s'arrête pas là. Mais, avant de présenter plus précisément son modèle de l'association coopérative, il convient de rappeler le différend qui l'a opposé à son contemporain célèbre, Durkheim.

Le concept de solidarité est central dans *De la division du travail social*, ouvrage majeur qui analyse, par ordre décroissant d'importance, les facteurs décisifs, économiques, démographiques, techniques, culturels et, enfin, moraux, permettant d'expliquer le passage d'une forme archaïque de solidarité, la solidarité "mécanique", à la forme moderne, la solidarité "organique". Or, de ce concept durkeimien, Gide, dans une formule ironique, dit qu'elle traduit un "idéal de chef de gare"²⁸. Entendons, à la lumière du contexte de la critique, que Durkheim mettrait tellement l'accent sur "la différenciation fonctionnelle", avant tout économique, à l'œuvre dans la société moderne que, chez lui, le concept de solidarité désignerait avant tout l'état de commune interdépendance "objective" mais ne permettrait pas de penser comment la non indépendance de fait pourrait se transformer en interdépendance consentie, en liberté positive de chacun en faveur d'autrui, en solidarité active à son égard. Même le remède préconisé par Durkheim pour pallier le déficit de solidarité dans la société moderne, la corporation, suscite la critique de Gide, qui redoute que cette forme d'organisation, sur la base d'une identité de statut, ne corrige l'excès d'individualisme et d'indifférence que par un autre excès, celui d'un nouvel égoïsme collectif.

En la reformulant dans des termes devenus familiers dans la littérature sociologique contemporaine, on peut dire que la critique gidienne de la forme corporative souligne l'impuissance d'une formule "holistique" à résoudre le problème des sociétés modernes, dans lesquelles l'individualisme se traduit par une indifférence croissante de chacun à l'égard de chacun et de tous (une situation qu'analyse, au début du siècle, B. Constant²⁹, et qu'il estime plutôt positive). L'avantage de la transcription proposée à l'instant est de suggérer, d'une part, que l'apport des solidaristes demande à être situé par rapport à l'opposition, récurrente tout au long du XIX^e siècle, sinon au XX^e même, entre individualisme (soit dans sa version politique, héritée de Locke, soit dans sa version économique, formulée par Constant, entre autres) et holisme (qui, lui aussi, a deux formes, politique et économique, l'une et l'autre prédominant, respectivement, chez Durkheim et chez Rousseau) ; d'autre part, que cet apport solidariste s'inscrit dans une certaine continuité avec des œuvres courageusement novatrices, dont le long oubli qui les a frappées s'explique par leur refus d'entériner l'opposition mentionnée à l'instant en se ralliant à l'un ou à l'autre des camps. Parmi ces œuvres, celle de P. Leroux est d'une exceptionnelle qualité. Une des premières, en effet, elle dénonce l'existence, dans chacune des idéologies adverses, d'une même ontologie substantialiste ; elle décèle un même substantialisme, qu'il soit de l'individu, conçu comme une monade, ou qu'il soit de la société, conçue comme Totalité. Si Leroux s'estime en

²⁸ Ibid. p. 215.

²⁹ B. Constant : *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in *Écrits politiques*, Folio, 1997.

droit de les renvoyer dos à dos, c'est qu'il s'appuie sur une ontologie relationnelle, capable, seule, de justifier le modèle associatif et coopératif de la solidarité³⁰; ontologie dont il ne serait guère difficile de montrer qu'on la retrouve dans une éthique comme celle de Ricœur, aussi bien dans sa réflexion récente sur l'ipséité que dans un texte aussi ancien que *Le socius et le prochain*.

La réflexion de Ch. Gide est consonante avec celle de Leroux. Elle est en tout cas congruente avec son propre ethos protestant, avec le modèle d'une église de type associatif, respectueuse de la liberté des associés, attentive à ne pas s'imposer elle-même comme Sujet transcendant ayant pour ambition de totaliser et de contrôler toutes les relations entre ses membres. Reste que coopération dit plus qu'association. La préférence de Gide pour la première s'explique aisément, compte tenu de ce qui précède : il s'agit, avec la coopérative, d'une forme de relation entre sujets libres, certes, mais d'une forme étroitement ajustée à sa fin – l'éveil de sujets responsables – et dépendante étroitement de la réalisation de cette fin puisque, sans responsabilité partagée, sans co-responsabilité effective, la forme associative même perdrait toute consistance.

La *coopérative*, pour Gide, est le lieu et le moyen d'exercice d'une citoyenneté économique. Le grand mérite de cette forme de micro société est de ne pas présupposer la vertu de ses membres, ni de l'imposer d'en-haut : chacun est et reste libre d'entrer dans et de sortir de l'association. Mais comme les raisons d'y entrer ont, pour partie, à voir avec l'intérêt – en particulier la réalisation d'économies dans l'achat de biens de consommation –, les raisons d'y rester sont également fortes. Ces raisons, réalisme minimal obligé !, sont une concession indispensable à l'individualisme. Mais, selon le raisonnement de Gide, en restant au sein de l'association coopérative, plusieurs – et non pas tous : pas de terrorisme vertueux, donc – ne peuvent manquer de découvrir, au-delà du seul intérêt, des raisons de s'intéresser aux autres et à la cause commune. La durée de vie de l'association confirme, a posteriori, qu'il n'est pas déraisonnable de faire l'hypothèse que le désintéressement, facteur éminent de solidarité, peut se développer à l'ombre de l'intérêt. Car si les associations perdurent, c'est que, en leur sein, plusieurs, au moins, ont appris à reconnaître l'existence de biens communs, condition de tout bien plus particulier. L'association est ainsi le lieu d'un auto-apprentissage possible, accessible à tous, par principe ; le lieu où peut se former une compétence à partager non seulement des bénéfices économiques, mais encore des responsabilités, du temps, des paroles et des arguments, de l'estime mutuelle etc. Si donc, de l'association, on peut dire ce que Mauss dit du don, à savoir qu'il s'agit d'un "phénomène social total", on ne saurait en aucun cas voir dans le modèle gidien la moindre concession à quelque logique totalitaire que ce soit. D'autant moins que, comme pour mieux affirmer ce en quoi l'association échappe au reproche de favoriser un nouvel égoïsme collectif, Gide précise et enrichit encore son modèle³¹.

L'association, pour lui, n'est pas une réalité "informelle". Si elle est l'expression d'une institution légère, elle n'échappe pas à l'obligation "légale" de se doter d'une constitution propre, de statuts, de règlements etc. C'est en ce sens que l'association est une mini république. Pionnier du mouvement coopératif, Gide re-

³⁰ Le texte décisif est "De l'individualisme et du socialisme", in *De l'Egalité*.

³¹ On ne fait que résumer ici certains éléments de sa contribution dans *Les applications sociales de la solidarité*, Alcan 1904.

commande que, en guise de marque de fidélité à l'esprit de solidarité animant le mouvement, chaque coopérative prélève, sur le bénéfice global réalisé, une part qui ne sera pas redistribuée aux adhérents. Cette part, dont le quantum est relatif aux circonstances et au volume des bénéfices, devrait servir à aider à la naissance d'autres associations de même type (de consommation, par exemple, les plus faciles à créer), puis d'associations de type différent (entre autres, de production), enfin d'associations d'intérêt plus général encore (bibliothèques, journaux ...), voire de mouvements ou d'associations plus politiques, capables, à leur tour, de relayer la cause associative.

4. Association et fédération : modèle solidariste et modèle presbytérien-synodal

Qu'il nous soit permis, une fois encore, de souligner l'étroite ressemblance entre le modèle gidien et une ecclésiologie telle celle, plus ou moins consensuelle, du protestantisme français de l'époque. L'un et l'autre mettent en effet l'accent sur l'expression concrète, locale, d'une appartenance volontaire, active, fondée sur une exigence de réciprocité. Association coopérative ainsi que "congrégation", ou église locale, ne sont assurément pas étrangères au phénomène de l'autorité. Or l'autorité est conçue comme étant de nature fonctionnelle avant tout. Elle s'exerce, idéalement, dans les seules limites de l'intérêt mutuel. Charge élective, donc soumise au contrôle des membres actifs du groupe, la responsabilité s'exerce en vue d'accroître la qualité des relations placées sous le signe et, surtout, sous l'exigence de la solidarité. Par ailleurs, on observe, d'un côté comme de l'autre, le même souci (pas nécessairement couronné de succès !) d'ouvrir, d'élargir le champ de la solidarité. À ce souci d'ouverture, en vue et par le moyen de la solidarité inter-associative, correspond la mise en place de liens de nature fédérative. Une fédération, elle aussi, repose sur le seul consentement de ses membres, des sujets collectifs cette fois, et non plus des "individus".

Il est superflu d'insister davantage sur l'homologie frappante qui existe entre le modèle associatif gidien, tout laïc quant à son objet premier et quant à son argumentation, et l'ecclésiologie réformée, presbytérienne-synodale. Le premier vise à conjurer le double risque de l'individualisme, ou du repli sur le groupe, et de la formation d'instances de contrainte chargées d'imposer une coexistence minimale (société d'égaux jaloux de leur liberté) ou maximale (société de "saints") ; la seconde, en mettant l'accent sur les églises locales, tente de prévenir la formation d'un pouvoir "transcendant", susceptible d'abuser de sa prétention à incarner le bien du Tout ; mais elle n'oublie pas pour autant que la congrégation locale n'est jamais à l'abri ni d'un terrorisme de groupe (phénomène sectaire), ni du dévoiement (formalisme, cooptation ...) des formes, juridiques et relationnelles, de distribution des responsabilités, aussi fonctionnelles celles-ci soient-elles en principe. Dans cette perspective, fédéralisme et électivité des responsables, y compris culturels, sont, pour le moins, des garde-fous indispensables ; pour le plus, des moyens fort précieux pour l'instauration de l'esprit de solidarité au sein de la vie associative.

Il va de soi que le solidarisme protestant ne se réduit pas au seul apport, aussi important soit-il, de Ch. Gide. À côté de la participation plus ou moins active de

personnalités comme F. Buisson ou J. Siegfried, un des apôtres du logement social, il faudrait pouvoir s'attarder sur l'œuvre d'un H. Monod, qui fut directeur de l'Assistance et de l'Hygiène publiques ; s'attarder, en particulier, sur la manière dont il concevait l'action publique et la responsabilité de l'État. On ne peut qu'être frappé par l'étroite parenté entre certaines de ses réflexions et la théorisation, par L. Duguit³², des fonctions de service incombant à l'État. Cette théorisation procède d'une critique vigoureuse de l'imaginaire de l'État régalien, dont Duguit souligne qu'il peut se retrouver dans des régimes politiques différents, autant dans une république que dans une monarchie. Retenons seulement que Monod, il y a un siècle déjà, mettait l'accent sur la nécessité de la décentralisation mais mettait en garde contre toute tentative visant à en faire le prétexte à une dilution des responsabilités ou à une dérobade devant l'action responsable. Le propos suivant exprime clairement l'idée, relationnelle et non substantielle, qu'il se fait de l'autorité, celle-ci étant tout à la fois légitimée et limitée par sa "fin", le service d'une société solidaire, dont les membres doivent être encouragés à mettre eux-mêmes en œuvre la solidarité. "Nous admettons, écrit Monod, que l'État ne doit jamais entreprendre sur la libre action des particuliers que pour servir des intérêts généraux, importants, certains, et qui ne peuvent être servis que par lui"³³.

Le principe de solidarité fait donc office de principe de limitation, voire d'autolimitation, du pouvoir. Le propos de Monod ratifie, sans le nommer, le principe de subsidiarité dont on sait combien le protestant Denis de Rougemont, décidé partisan du fédéralisme entre nations, en fut un ardent défenseur.

Rappelons, pour finir, l'importance, pour le propos que nous avons cherché à tenir, des deux affirmations suivantes : d'une part, il existe des rapports étroits, des affinités marquées, entre ecclésiologie protestante et ethos solidariste ; d'autre part, ce rapport ne résulte pas de l'existence d'une "doctrine" explicite, et l'engagement solidariste de certains protestants n'est pas la conséquence directe d'une théologie protestante dûment autorisée, mais le fruit d'une réflexion nourrie de références symboliques et pratiques tacites ainsi que de débats avec les contemporains, souvent agnostiques.

Pour donner plus de poids à ce genre d'affirmation, c'est l'œuvre d'un T. Fallot qu'il faudrait encore évoquer, pour montrer comment, du côté de la théologie protestante, de façon relativement autonome – mais autonomie ne veut pas dire refus de tout échange d'idées !- le concept de la solidarité a été accueilli dans la réflexion des théologiens les plus liés au mouvement du christianisme social. Parce qu'il faut bien conclure, bornons-nous à souligner un trait singulier de la réflexion de Fallot sur *La religion de la solidarité*³⁴ : celle-ci prend un tour éminemment critique, et nullement dogmatique, lorsqu'elle déplore que la valeur de la solidarité se trouve menacée par l'abus même du terme. Le théologien se garde ainsi de tout suivisme comme de toute surenchère apologétique. Il connaît et rappelle l'indispensable discrétion, condition paradoxale du respect d'une valeur que rien ne menace plus que l'étalage de vertu s'en réclamant. "Je doute, écrit-il, qu'à aucune

³² Le texte le moins technique de L. Duguit est sans doute *Souveraineté et liberté*, Alcan 1922.

³³ H. Monod : "La législation sanitaire en France", in *Les applications sociales de la solidarité*, p. 85.

³⁴ Tommy Fallot : *La religion de la solidarité*, fischbacher, 1908. L'ouvrage comporte le texte d'une conférence portant le même titre, prononcée en 1898.

époque on ait tant parlé de solidarité. Nous vivons en plein humanitarisme ... On ne fait que créer des associations, que convoquer des congrès. Tout est prétexte à réunion, tout devient occasion de banquet. La solidarité est le thème ému de tous les toasts. Que reste-t-il de tout cela ? Bien souvent, hélas !, il n'en reste qu'un peu de mousse au fond des verres de champagne”³⁵.

Gilbert VINCENT
Université Marc Bloch

³⁵ Ibid. p. 274-275.

LE *TEMPUS MEDIUM* SELON PÉLAGE

La condamnation de la doctrine pélagienne au concile de Carthage au 1^{er} mai 418 et les formulations de l'hérésie pélagienne dans les écrits de saint Augustin insistent sur le péché originel, sur la relation entre liberté et grâce et le rôle de la prière dans la vie du baptisé¹. Augustin, gest. Pel. 11, 28 met en doute l'interprétation du *tempus medium* dans l'œuvre de Pélage, c.-à-d. "cette période intermédiaire entre la rémission des péchés qui s'effectue au baptême et l'état d'innocence perdurable qui existera dans le royaume". Pour Augustin ce *tempus medium* est le temps de la prière durant lequel il est nécessaire de répéter : "Remets-nous nos dettes"².

En c. ep. Pel. I, 21, 39 Augustin nous rapporte que Pélage et ses disciples distinguent trois temps dans l'histoire du salut : avant la loi, sous la loi, dans le Christ : "Avant la loi le salut fut opéré par la nature ; puis ce fut par la loi, enfin par le Christ"³. Cette division des temps se retrouve chez Pélage Expos. Rom 4, 9 ; la béatitude est offerte dans ces trois temps : *naturae, circumcisionis et Christianitatis*⁴.

Une longue citation de saint Augustin en gr. et pecc. or. 26, 30 complète ce tableau :

"Évitons dès lors de diviser les temps à la manière de Pélage et de ses disciples, en disant : aux origines, il y a eu des hommes qui menèrent une vie de justice en vertu même de la nature ; puis sous la loi ; troisièmement sous la grâce. En vertu de la nature, c.-à-d. à partir d'Adam pour toute cette longue période où la loi n'était pas encore donnée. À ce stade en effet, disent-ils, on parvenait à connaître le créateur en prenant la raison pour guide, et la norme de vie, on la portait gravée dans le cœur par une loi non pas écrite, mais naturelle. Toutefois, prétendent-ils, du jour où la nature, ayant par la dépravation des mœurs perdus la fraîcheur de son teint, commença à ne plus suffire, la loi vint se surajouter afin d'en gratter la rouille, à la manière d'une lime, et de la rétablir en son éclat premier. Mais par la suite ainsi argumentent-ils, une excessive habitude du péché ayant prévalu et la loi s'étant révélée peu efficace pour y remédier, survint le Christ, et, comme pour une maladie des plus désespérées, le médecin intervint, non par ses disciples, mais en personne".

Dans ce texte ce n'est pas le nombre des étapes qui est en cause, mais pour reprendre l'expression de A. de Veer, "leur orientation et les forces qui y sont à

¹ Cf. O. Wermelinger, "Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus", dans FZPhTh 26 (1979) 336-367.

² Augustinus, gest. Pel. 12, 28 (CSEL 42, 82): Pélage ne s'est pas exprimé au sujet de ce *tempus medium* lors du concile de Diospolis: "De quo medio tempore inter remissionem peccatorum qua fit in lavacro, et permansionem sine peccatis qua futura est in regno"; cf. à ce sujet: C. García Sanchez, *Pelagius and Christian Initiation. A Study in Historical Theology*, Washington 1978, p. 22s.

³ Cf. A. de Veer, *Bibl. Aug.* vol. 22 n. c. 4 § 7 p. 687-688 et n. c. 15 p. 724-728

⁴ Pelagius, Expos. Rom. 4, 9 (ed. Souter p. 37): Vult istam beatitudinem tribus temporibus adsignare, naturae circumcisionis et Christianitatis.

l'œuvre"⁵. Dans le commentaire de ce texte, Augustin prétend se démarquer de Pélagé au sujet du rôle du Christ qui selon Pélagé n'interviendrait qu'à la dernière étape et n'agirait que de l'extérieur par sa doctrine et son exemple. Cette interprétation ne semble pas exacte. On trouve chez Pélagé plusieurs passages qui font découler le salut de l'homme dans la période avant l'incarnation de la foi au Christ et le rôle de la loi⁶.

L'axiome de l'impeccance, cette possibilité inhérente à la nature humaine d'éviter le péché et de réaliser la justice, est d'abord discuté au niveau théorique, une possibilité pure sans affirmer la réalisation concrète. Ensuite être sans péché fait partie de l'effet sacramentel du baptême. C'est une sainteté initiale momentanée qui anticipe l'achèvement final sans être un don inaliénable. L'insistance sur le progrès à accomplir et la place réservée à la pénitence dans les passages antinovations sont des indices clairs du réalisme de Pélagé quand il s'agit de définir la perfection chrétienne dans le *tempus medium*⁷. Pour illustrer cette pensée de Pélagé on pourrait certes, se tenir au commentaire des épîtres pauliniennes comme l'a fait J. B. Valero dans son étude fondamentale⁸. Mais il est préférable de suivre une présentation plus systématique de sa vision de l'homme et de ses possibilités dans les huit premiers chapitres de la lettre à Démétriadé⁹.

Dans cette lettre, adressée à une jeune fille de la *gens* Anicia, décidée à embrasser pleinement la vocation ascétique et de pratiquer la virginité, Pélagé propose non un panégyrique de la virginité, mais un traité de formation¹⁰. Dans les chap. 2-8 Pélagé remplace l'éloge de la virginité par un éloge de la nature humaine et de ses possibilités. L'orientation de sa pensée ne fait pas de doute. La virginité, la pratique de l'ascèse, le renoncement au monde, le refus des honneurs de ce siècle, dont il expose les exigences dans la section parénétique (chap. 9-30) ne sont nullement l'expression d'un mépris de la nature humaine. La virginité s'enracine dans la bonté même de la nature et dans la grâce baptismale. La vierge doit se souvenir de ce qu'elle est en tant que créature et de ce qu'elle est devenue par le rite baptismal. L'accent est mis sur le *nosce teipsum* : "Ainsi les premiers fondements d'une vie sainte et spirituelle seront-ils jetés afin que la jeune fille reconnaisse ses propres forces, qu'elle ne pourra bien exercer qu'au moment où elle aura appris qu'elle les a"¹¹. La réussite d'une vie juste et sainte, toujours liée à la connaissance dans ce *tempus medium* ou *tempus christianitatis* (cf Expos. Rom. 4, 9) s'inscrit

⁵ Cf. A. de Veer, *Bibl. Aug.* vol. 22 n. c. 15 p. 724.

⁶ Pélagé, Expos. Rom 2, 12 (ed. Souter p. 22s) et Expos. Phil. 3, 18 (ed. Souter p. 409); cf. Otto Wermelinger, *Rom und Pelagius*, Stuttgart 1975, p. 225 et les discussions de ces trois temps chez J.B. Valero, *Las basas antropológicas de Pelagio en su tratado de las Exposiciones*, Madrid 1980, p. 241-310. Une traduction anglaise du commentaire de Pélagé sur l'épître aux Romains est présentée par Th. De Bruyne, *Pelagius Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, Oxford 1993.

⁷ Cf. C. Garcia Sanchez (n. 2), p. 48 et R.F. Evans, *Pelagius : Inquiries and Reappraisals*, London 1968, p. 26-30.

⁸ Cf. n. 6; S. Thier, *Kirche bei Pelagius*, Berlin 1999 (Patrist. Texte und Studien vol. 50) p. 80ss ne discute pas directement la problématique des trois périodes de salut.

⁹ Pélagé, Ép. à Démétriadé PL 30, 15-45, cité dans la suite par page et par ligne.

¹⁰ Pélagé, Ép. à Dém. p. 15, 22-24: institutionem virginis non laudem scribere et p. 16, 48: instituenda est vita perfectior.

¹¹ Ép. à Dém. p. 16, 55-58: Haec igitur prima sanctae ac spiritalis vitae fundamenta iaciantur ut vires suas virgo agnoscat: quas demum bene exercere poterit, cum eas se habere didicerit.

dans un mouvement global qui s'origine dans la création et qui prend fin dans les derniers temps. Cette connaissance est tout d'abord une prise de conscience de ses propres forces non pas à l'aide de la philosophie, mais par la méditation de l'Écriture qui contient les souvenirs de l'humanité en quête de justice et de sainteté. Le passé individuel d'un baptisé doit se tourner vers un passé collectif conservé dans les récits de la Bible. Dans les chap. 2-8 de la lettre à Demétriadé, la partie "dogmatique", qui pourrait s'intituler "sur la bonté de la nature humaine" (p.17, 3 : *naturae humanae bonum*), Pélagé nous propose une relecture de l'AT et du NT. Sa réflexion sur l'excellence de la nature humaine et le statut privilégié de l'homme dans la création lui permet en même temps de critiquer tous ceux qui voudraient dénigrer la nature humaine ! En effet, deux objections semblent mettre en question la thèse de la bonté de la nature humaine. Une première, mise dans la bouche d'un vulgaire pour atténuer le poids de l'argument : "L'homme n'a pas été réellement fait bon pour la raison qu'il peut faire le mal et que sous la pression de la nature il n'est pas nécessairement astreint au bien"¹². Si cette objection met en question la bonté fondamentale ("*bonum conditionis*") par la possibilité de faire le mal, la deuxième objection attaque directement le créateur : "L'homme aurait dû être fait de manière à ne pouvoir absolument pas faire le mal"¹³. Pélagé y répond par une simple affirmation : "Au lieu d'amender la nature humaine il faudrait améliorer la vie"¹⁴. Mais la réponse ne peut pas se limiter à cela. Pélagé replace le problème de l'ascèse dans un contexte plus vaste en utilisant la technique de la diatribe et l'argument historique organisé au tour des *exempla*. La structure fondamentale de l'homme est restée la même chez les païens avant le Christ et les chrétiens ; ce qui change, c'est la situation historique par la présence du mal. La bonté de la nature est apparue dès le début chez les païens, plus spécialement chez les philosophes. Leur qualité de vie, résumée dans le catalogue des vertus romaines (*castus, patiens, moderatus, liberalis, abstiens, benignus*) est un argument excellent en faveur de la thèse, que la réalisation du bien reste toujours possible (p. 18, 30-44). Si Pélagé nous présente les qualités de la nature humaine, il ne part pas d'un substrat atemporel : la conception de la nature est l'œuvre du créateur et exprime sa volonté¹⁵. L'homme seul est capable, guidé par l'intelligence, la prudence et la vigueur de son esprit, du bien et du mal, mais orienté, finalisé uniquement vers le bien, la seule chose commandée par Dieu dans les préceptes. L'indifférence de la nature humaine n'est qu'apparente et en aucune manière absolue ; elle reste orientée vers le bien. Ce résultat provisoire est résumé à la fin du chapitre trois :

"Si donc les hommes se montrent même sans Dieu tels qu'ils ont été faits par Dieu, regarde plutôt ce que les chrétiens peuvent faire, eux dont la nature comme la vie ont été par le Christ instruits pour le meilleur, et qui reçoivent encore l'aide de la grâce divine"¹⁶.

¹² Ép. à Dém. p. 17, 35: non vere bonum factum hominem putes, quia is facere malum potest.

¹³ Ép. à Dém. p. 18, 22-24: talem illum aiunt debuisse fieri, qui omnino facere non posse malum.

¹⁴ Ép. à Dém. p. 18, 28s: ut qui vitam suam emendare nolunt, videantur emendare velle naturam.

¹⁵ Cf. H. Barth, *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, Basel 1935, p. 26s.

¹⁶ Ép. à Dém. p. 18, 44-48: Quod si etiam sine deo homines ostendunt quales a deo facti sunt, vide quid christiani facere possunt quorum in melius per Christum natura et vita instructa est et qui divinae quoque gratiae iuvantur auxilio.

Cette bonté naturelle se concrétise donc chez les païens de même que chez les chrétiens dans la pratique des vertus. À ce témoignage extérieur correspond la conscience qui exerce une sorte de présidence au château de l'âme¹⁷.

Cette conscience, comparée à un tribunal domestique, est une instance privée dont l'autorité infaillible rend sa sentence sur la bonté de la nature. Le dynamisme positif de la nature se rend son propre témoignage, ou bien dans les tourments de la conscience par l'entremise d'un bourreau caché ou bien dans la sécurité de la conscience, si l'homme est innocent. Elle nous accuse ou nous défend. Il y a dans notre âme une sainteté naturelle qui exerce la juridiction en vertu d'une loi inscrite dans le cœur, comme le dit St Paul (Rom. 2, 14-15). Cette loi est à l'œuvre avant la loi mosaïque, d'Adam jusqu'à Moïse. L'Écriture en fait mémoire de ceux qui ont saintement vécu et plu à Dieu. Cette bonté de la nature en lieu et en place de la loi a enseigné la justice.

Nous avons pu entrevoir que ce *bonum naturae*, cette disposition fondamentale, devait aboutir à quelque chose qui est défini comme *melius*, à un niveau supérieur : bonté et justice concrétisées dans la vertu ; le résultat, c'est l'homme juste.

De même Pélage introduit au chap. 4 de sa lettre une distinction analogue entre la *naturalis sanctitas* et l'*homo sanctus*. Le *bonum naturae* et la *naturalis sanctitas* font partie de la structure ontologique de l'homme et se rejoignent concrètement dans la justice. L'homme juste, c'est l'homme qui a progressé de ce qui est bon vers ce qui est meilleur. Et ce progrès se manifeste extérieurement dans la vertu et intérieurement dans la sécurité de la conscience.

Cette jouissance de la sécurité est le résultat d'un jugement fondé sur une législation domestique qui ne connaît ni abus ni partialité. Celui qui atteint cette paix intérieure, celui-là est un homme saint.

L'homme saint se définit par les qualités intérieures qui ne sont pas immédiatement saisissables.

Le jugement de la conscience humaine est ratifié d'une certaine manière par le jugement de Dieu. L'Écriture, qui retient les interventions historiques de Dieu fait connaître un certain nombre de personnages qui avant la loi mosaïque ont réalisé une vie sainte et juste et sont déclarés saints, justes et parfaits par Dieu : Abel, Hénoch, Noé, Melchisedech, Loth, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph. L'apogée de la justice et de la sainteté est atteinte par Job, l'homme sans reproche qui met au grand jour les richesses cachées de la nature¹⁸.

Et c'est Dieu et le Christ qui font connaître sa justice. Job réalise d'une part la loi naturelle et les préceptes du sermon sur la montagne qui se résument dans la règle d'or. On voit y apparaître l'unité des étapes de l'histoire du salut.

Cette insistance sur le bien a relégué au second plan la question du mal qui est pourtant sous-jacente depuis l'introduction des deux objections au chap. 2. Il faut dire que c'est bien le problème du mal qui conditionne toutes les réflexions. Il va réapparaître à la fin du traité "dogmatique" dans les chap. 7 et 8.

"Suite aux nombreux points que nous venons de donner à propos de la nature, nous en avons montré et même prouvé la bonté à partir des exemples saints. Et de crainte,

¹⁷ Ép. à Dém. p. 19, 26-28: in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim sanctitas, quae velut in arce animi praesidens exercet mali bonique iudicium.

¹⁸ Ép. à Dém. chap. 6, p. 21-22.

qu'on ne pense au contraire à une faute de sa part au fait que quelques-uns ont été injustes, je me servirai des citations de l'Écriture qui partout chargent les pécheurs du grief de volonté sans leur donner pour excuse une nécessité de nature"¹⁹.

Pélage ne va pas expliquer l'origine du mal. Il conduit le lecteur impatient vers un nouveau point de départ, vers une réflexion sur le jeu entre liberté et contrainte. L'injustice d'un certain nombre ne met pas en doute la bonté de la nature. Pélage rejoint ici la thématique du chap. 3 : le mal est toujours volontaire, jamais l'effet d'une contrainte exercée sur la volonté.

Six citations de l'Écriture, une de la Genèse (49, 5 LXX), quatre tirées des prophètes (Jr 9, 13 ; Jr 44, 23 ; Is 1, 19 s. LXX ; Is 65, 12 LXX) et une de l'Évangile de Mt (23, 37) mettent en évidence la liberté du vouloir : le bien, comme le mal, est toujours volontaire.

L'optimisme indéniable de Pélage n'est pourtant pas sans limite. L'humanité est menacée par le péché, l'homme peut être atteint par le mal. "Notre défense du bien de la nature ne va pas pourtant jusqu'à dire qu'elle ne peut faire le mal, elle justement que nous déclarons capable du bien et du mal, mais vise uniquement à la vengeance de cette injustice qui consisterait à nous croire poussés au mal par sa faute, alors que sans la volonté nous ne faisons ni le bien ni le mal et à qui il est toujours libre d'accomplir l'un des deux, puisque nous pouvons toujours l'un ou l'autre"²⁰.

Pélage ne défend pas naïvement le bonté de la nature. L'existence du mal ne peut pas être niée. La nature est capable du bien et du mal, la volonté varie, nous avons tous le même pouvoir, mais les réalisations sont différentes.

La nature est commune à tous (*eadem natura, idem posse* : p. 23, 1-4) les différences se situent dans le domaine de la volonté (*dispar voluntas, diversa facere* : p. 23, 2-3). Le jugement de Dieu intervient au niveau de la volonté. Le renvoi au jugement est capital dans cette vision. Sans un jugement équitable, l'instruction dans les chap. 2-8 n'a pas de sens. La 2^e partie (chap. 9-30) insistera sur un modèle de récompense et de punition et s'achèvera dans une vision apocalyptique du jugement dernier (chap. 30). Pour illustrer la disparité des volontés, Pélage avance trois exemples tirés de la période avant la loi : Adam et Hénoc (2 générations), Caïn et Abel (2 frères), Jacob et Esaü (les jumeaux). Dans les mérites et les démérites de ces hommes s'affirme le libre arbitre. Le résultat aurait pu être différent. La justice de Dieu est incompatible avec une prédestination au mal ou au bien. Le jugement sur le monde au temps de Noé et sur les Sodomites au temps de Loth manifeste la justice de l'un et le péché des autres : la sainteté de Loth et les crimes des Sodomites.

¹⁹ Ép. à Dém. p. 22, 18-24 : post multa quae de natura diximus etiam sanctorum exemplis bonum eius ostendimus ac probavimus. Et ne e contrario ad eius culpam pertinere putetur, quod aliqui iniqui fuerint, scripturarum utar testimoniis, quae peccantes ubique crimine voluntatis gravant, non excusant necessitate naturae.

²⁰ Ép. à Dém. p. 22, 53-60 : Neque vero nos ita defendimus naturae bonum, ut eam dicamus malum non posse facere, quam utique boni ac mali capacem etiam profitemur, sed ab hac eam tantummodo iniuris vindicamus, ne eius vitio ad malum videamur impelli qui nec bonum sine voluntate faciamus nec malum et quibus liberum est unum semper ex duobus agere cum semper utrumque possumus.

Dieu s'est toujours soucié de la créature, l'homme n'est jamais délaissé, même dans la période antérieure à la loi ; la loi mosaïque n'est pas la première manifestation de la condescendance divine.

La périodisation de l'histoire du salut en trois périodes est une apologie de la pédagogie divine.

Le temps de la loi dure aussi longtemps que le pouvoir d'une nature saine conserve sa vigueur, jusqu'au moment où une longue pratique peccamineuse a dressé un voile opaque sur la raison humaine ; "Mais une fois que la nature fut enfouie sous une masse de vices et comme infectée par la rouille de l'ignorance, le Seigneur lui appliqua la lime de la loi, pour la polir par de fréquents rappels à l'ordre et lui donner de revenir à l'éclat qui est le sien. Et il n'y a pas non plus d'autre cause qui fasse la difficulté à bien faire que la longue habitude des vices qui nous a infectés depuis l'enfance, puis graduellement nous a corrompus pendant de nombreuses années et qui ensuite nous tient à ce point liés et livrés à elle qu'elle semble d'une certaine manière avoir force de nature"²¹.

La fonction de la loi est l'*admonitio*, le rappel à l'ordre. Le facteur temps est important non seulement au niveau de l'histoire de l'humanité mais également dans la vie de chaque individu, une longue habitude de vices infecte les hommes depuis l'enfance. L'habitude au mal devient une quasi nature et le soumet à une sorte d'esclavage.

Ce temps, envahi par l'habitude du mal est un temps pervers, il nous résiste et s'oppose à la volonté nouvelle ; il est caractérisé par la négligence, il entraîne une perversion des valeurs. Le problème du mal est maintenant bien située ; le mal naît de la volonté de l'homme et se transforme en puissance menaçante, mais non pas en nécessité absolue qui ne laisse aucune chance à échapper. Le projet fondamental est bon, il ne peut être détruit ou déformé ni par l'éducation ni par la force.

Le temps chrétien peut maintenant être saisi dans sa juste valeur : "Car si même avant la loi, comme nous l'avons dit, et bien avant l'avènement de notre Seigneur et Sauveur, des hommes ont pu vivre dans la justice et la sainteté, combien plus après le resplendissement de son avènement nous faut-il le croire possible à nous aussi qui, instruits par la grâce du Christ sommes renés à un homme meilleur. Réconciliés, purifiés par son sang, incités par son exemple à la justice parfaite, nous devons être meilleurs que ceux qui furent avant la loi, meilleurs encore, au dire de l'Apôtre, que ceux qui furent sous la loi (Rom 6, 4)"²².

Il y a des justes avant et après la loi ; et depuis l'avènement du Christ l'homme nouveau ou l'homme meilleur se définit par une volonté nouvelle. Il est instruit par la grâce, réconcilié et purifié.

²¹ Ép. à Dém. p. 23, 25-34 : Ad quam dominus nimis iam vitiis obrutam et quadam ignorantia rubigine infectam, limam legis admovit ut hius frequenti admonitione expoliretur et ad suum posset redire fulgorem. Neque vero alia nobis caus difficultatem bene faciendi facit quod longa consuetudo vitiatorum quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupti annos et ita postea obligatos sibi et addictor tenet, ut vim quodammodo videatur habere natura.

²² Ép. à Dém. p. 23, 48-58 : Nam si enim ante legem, ut diximus, et multo ante Domini nostri Salvatoris adventum iuste quidam vixisse et sancte referantur quanto magis post illustrationem adventus eius, nos id posse credendum est qui instructi per Christi gratiam et in meliorem hominem renati sumus qui sanguine eius atque mundati illiusque exemplum ad perfectam iustitiam incitati, meliores aliis esse debemus qui ante legem fuerunt, meliores etiam quam fuerunt sub lege dicente Apostolo (Rom 6, 14)

Au terme de cette réflexion sur la nature, après avoir exposé successivement la dignité et l'honneur de la nature douée de raison et de libre arbitre, capable du bien et du mal, et après avoir insisté sur le témoignage de la justice et de la sainteté réalisée dans les saints païens avant la loi, Pélage rejoint le thème du baptême ; cette nouvelle naissance, ou naissance céleste (*caelestis nativitas* : p. 31, 29) synthétisée au chap.19, caractérise le *tempus medium* du chrétien et lui confère une nouvelle dignité : l'honneur d'être fils et fille de Dieu : "Regarde, je t'en supplie, à cette même dignité qui fait ton éclat aux yeux de Dieu : c'est la même, qui par le baptême, t'as fait naître à nouveau fille de Dieu et c'est elle derechef qui, par la consécration virginale, t'as donné d'être l'épouse du Christ. Que cet honneur qui est le tien à double titre te rappelle ta vocation"²³.

La vocation ascétique et la consécration virginale, cette décision solennelle de réaliser l'ardeur de la foi et le soif de la perfection dans le double conseil de la chasteté et de la pauvreté doit se réaliser à l'intérieur d'une vocation générale commune à tous les baptisés. L'intervention de Dieu dans le baptême a pour objet la nature humaine qui malgré la domination du mal n'a pas perdu la bonté originelle ; par contre l'homme concret est affaibli, éloigné de Dieu, prisonnier de la mauvaise habitude²⁴.

Cette intervention de Dieu crée une nouvelle noblesse, qui exclut toute différence : tous sont fils et filles de Dieu. La société des baptisés est d'abord égalitaire, non hiérarchisée. Le baptême donne accès à l'amitié avec Dieu. Certes, Dieu a honoré dès l'origine, longtemps avant la loi des hommes exemplaires : Abel, Noé, Loth sont déclarés justes et saints, Abraham est l'ami de Dieu, Job, l'athlète et l'adorateur de Dieu, Joseph le serviteur fidèle et l'amant de Dieu. Mais tous ces titres d'honneur sont dépassés par cette qualification suprême qui est la filiation divine, non pas réservés à quelques-uns comme l'amitié des empereurs, mais offerts à tous les classes sociales. La société des baptisés dépasse les structures de la société du siècle parce qu'elle confère le titre de fils aux hommes libres et aux esclaves. Cette dignité exige un engagement précis, la volonté de se sanctifier par l'obéissance aux commandements de Dieu : "Il n'y a rien qui fasse les hommes aimables à Dieu autant que la piété, la bonté du cœur, laquelle doit être intense chez le chrétien au point d'abonder même à l'égard des méchants : il imitera donc la bienveillance de Dieu"²⁵.

La charité sous l'aspect de la non-violence est au centre de cette réflexion Et cette non-violence trouve une application concrète dans une réflexion sur la médiansance. Et nous voilà au milieu des conseils pratiques proposés à une vierge qui voudrait surpasser le projet d'une vie ordinaire : "Mais nous avons trop peu dit : non seulement ne va point médire, mais ne fais pas même crédit au médisant.

²³ Ép. à Dém. chap. 19, p.33, 9-13 : Respice, obsecro, ad ipsam, qua apud deum illustrata est, dignitatem, qua per baptismum in dei filiam renata es, rursumque per consecrationem virginittis, sponsa Christi esse coepisti.

²⁴ C. García Sanchez (n. 2) p. 130 a bien analysé cette situation.

²⁵ Ép. à Dém. chap. 19, p. 33, 42-45 : Non est enim quod sic homines deo faciat amabiles, ut pietas mentis, et bonitas quae tanta in christiano esse debet, ut etiam in malis abundat. Deique imitetur benevolentiam.

Voilà bien le pire des vices : avilir la réputation d'autrui. Fuis donc la médisance non moins du côté des oreilles que de la langue"²⁶.

Ces œuvres de miséricordes sont non violentes. L'épître à Démétriade varie sur le thème de la *militia Christi* qui reçoit une dimension littéraire et iconographique vers la fin du 4^e siècle. Ce que Sulpice Sévère propose dans la *Vita Martini* chap. 2-4 comme christianisme pratiqué par Martin, d'abord catéchumène et ensuite baptisé, l'engagement non violent pour les pauvres, renoncement au superflu et finalement au nécessaire même se retrouve dans la lettre à Démétriade²⁷.

Au chap. 25, la femme ascète est comparée à la nouvelle Ève qui combat violemment avec les armes spirituelles les *insidiae diaboli*. Cette spiritualité de la résistance contre le mal trouve une adaptation concrète dans le combat contre les péchés de la langue et de la calomnie. Même les *exempla* de l'AT de la partie "dogmatique" se situent à ce niveau : Job, l'athlète de Dieu, combat dénué de tout avec les armes spirituelles (chap. 6); Joseph vainc le désir de la femme de Potiphar par un amour sans violence et dépasse la haine de ses frères en réalisant le commandement évangélique de rendre le mal par le bien (chap. 5). Dieu et ses anges assistent au combat comme l'empereur et ses courtisans au cirque : le victorieux recevra la couronne. Le théocentrisme de la *militia spiritalis* avant la loi et sous la loi devient christocentrique durant le *tempus medium*.

Otto WERMELINGER
Université de Fribourg

²⁶ Ép. à Dém. chap. 19: p. 33, 56-59: Parum diximus, non solum ipsa non detrahas, sed ne detrahenti quidem aliquando credas. Pessimum est hoc vitium, quod alterum vilem facit videri. Non minus auribus quam lingua fugias detractionem.

²⁷ Cf. le commentaire de J. Fontaine de la *Vita Martini* chap. 2-4 dans SC vol. 134, p. 430-541.

PARADOSIS

Volumes disponibles

- Vol. 29 OTHMAR-PERLER: Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von DIRK VAN DAMME und OTTO WERMELINGER. XII–632 p. (1990).
- Vol. 30 JEAN-LOUIS FEIERTAG: Les Consultationes Zacchaei et Apollonii. Etude d'histoire et de sotériologie. XLIV–380 p. (1990).
- Vol. 31 MARIE-ANNE VANNIER: «Creatio», «Conversio», «Formatio», chez S. Augustin. XXXVIII–240 p. (1991). 2^e édition revue et complétée (1997)
- Vol. 32 KLAUS KOSCHORKE: Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basiliius von Caesarea. VIII–408 S. (1991).
- Vol. 33 PHILIPPE HENNE: La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas. 378 p. (1992).
- Vol. 34 JEAN-MICHEL GIRARD: La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités. 256 p. (1992).
- Vol. 35 PHILIPPE BRUGGISSER: Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance. VIII–536 p. (1993).
- Vol. 36 WILLY RORDORF: Lex orandi – Lex credendi. 552 S. (1993). Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. XVI–532 S. (1993).
- Vol. 37 RICHARD SEAGRAVES: Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence. XII–344 p. (1993).
- Vol. 38 CHARLES MUNIER: L'Apologie de saint Justin. Philosophe et martyr. XXVI–178 p. (1994).
- Vol. 39 CHARLES MUNIER: Saint Justin, Apologie pour les chrétiens. Edition et traduction. VIII–151 p. (1995).
- Vol. 40 BEAT NÄF: Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit. X–348 S. (1995) (vergriffen).

- Vol. 41 KARLA POLLMANN: *Doctrina Christiana*: Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*. XII–292 S. (1996).
- Vol. 42 FRANZ DODEL: Das Sitzen der Wüstenväter. Eine Untersuchung anhand der *Apophthegmata Patrum*. X–198 S. (1997).
- Vol. 43 ANDREAS KESSLER: Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe *de divitiis*: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar. XII–460 S. (1999).
- Vol. 44 ANTHROPOS LAÏKOS: *Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement* édités par Marie-Anne Vannier, Otto Wermelinger et Gregor Wurst. XX–372 p. (2000).

Résumé

Pour marquer ses trente années d'enseignement et de recherches à l'Université Marc Bloch de Strasbourg II, des collègues, patrologues, historiens et théologiens offrent à Alexandre FAIVRE un recueil de *Mélanges* intitulé «*Anthropos laikos*». Ce titre est un clin d'œil aux nombreux travaux qu'A. Faivre a consacrés à la naissance et à l'histoire de la frontière clerc/laïcs et à la petite phrase énigmatique de 1 *Clément* 40, 5 où apparaît pour la première fois le terme de «*laikos*» dans la littérature chrétienne.

Les prestigieuses signatures qui composent ce volume reflètent le réseau de travail et d'amitiés que le professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg a tissé durant sa carrière entre patrologues, historiens et théologiens. Leurs contributions éclairent sous des jours nouveaux et variés les composantes majeures du champ religieux, du matin de la chrétienté jusqu'à Vatican II.